

# EL GIRO LINGÜÍSTICO Y EL PROBLEMA DE LA INTERSUBJETIVIDAD\*

José Luis López de Lizaga  
Universidad de Zaragoza  
lizaga@unizar.es

## RESUMEN

Este artículo intenta mostrar las ventajas teóricas del paradigma de la filosofía del lenguaje sobre el paradigma de la filosofía de la conciencia en relación con el problema clásico de la intersubjetividad. Se analiza en primer lugar la teoría de la intersubjetividad expuesta por Husserl en las *Meditaciones cartesianas*, a continuación se exponen las críticas fenomenológicas de Schütz y su reinterpretación analítica por parte de Habermas, y finalmente se muestra el modo en que Wittgenstein resuelve el problema de un modo mucho más convincente en las *Investigaciones filosóficas*.

PALABRAS CLAVE: Solipsismo, intersubjetividad, lenguaje privado, Husserl, Wittgenstein.

## ABSTRACT

«The Linguistic Turn and the Problem of Intersubjectivity». This article tries to show the theoretical advantages of the linguistic philosophical paradigm compared to the classical «philosophy of consciousness» in relation to the intersubjectivity problem. The article presents Husserl's theory of intersubjectivity (exposed in the *Cartesian Meditations*), analyses the phenomenological critics of Schütz and the analytical arguments of Habermas, and finally shows how Wittgenstein's *Philosophical Investigations* are able to resolve the problem of intersubjectivity in a more convincing way.

KEYWORDS: Solipsism, intersubjectivity, private language, Husserl, Wittgenstein.

Es sabido que los problemas filosóficos no admiten soluciones definitivas, y que las posibles respuestas para ellos suelen reaparecer una y otra vez a lo largo de la historia, en un diálogo interminable en el que los argumentos adquieren a veces mayor complejidad y precisión, pero en el que nunca, o casi nunca, alguna de las posiciones enfrentadas logra un triunfo definitivo sobre las restantes. Sin embargo, sería un error pensar que las discusiones filosóficas se estancan en un vaivén inútil de argumentos ya conocidos. Al contrario, también en filosofía es posible el progreso teórico, y para comprender en qué consiste podemos compararlo con el que se constata en las ciencias empíricas. No encontramos en filosofía nada parecido a una sucesión de teorías de





acuerdo con su creciente capacidad explicativa: la tenacidad de las alternativas teóricas es una característica de la historia de la filosofía, mientras que las teorías descartadas por la comunidad científica no vuelven a presentarse como respuestas posibles a los mismos problemas. Pero, por otro lado, también en filosofía hay ocasiones en que una teoría es capaz de iluminar un fenómeno que sus competidoras no son capaces de aclarar, o no con un grado comparable de precisión, y en tales casos se produce un progreso teórico similar al que se verifica en el terreno de las ciencias. Este criterio de progreso es común a la filosofía y a las ciencias empíricas, pero en el caso de la filosofía disponemos también de otro, aún más contundente: en efecto, podemos afirmar que una teoría es superior a otra cuando podemos mostrar que *sus propios supuestos* se encuentran de un modo implícito (y normalmente inadvertido) entre las premisas de su rival. Es verdad que ni siquiera en estos casos la filosofía conduce a resultados definitivos, y es probable que la teoría provisionalmente derrotada haga valer pronto sus derechos mediante nuevos argumentos. Pero para que se modifique de nuevo la correlación de fuerzas de la teorías enfrentadas, será necesario que esos nuevos argumentos estén mejor contruidos, y precisamente en ese perfeccionamiento de los argumentos consiste el avance teórico ante los problemas filosóficos: las soluciones definitivas no se alcanzan nunca, pero la comprensión de los problemas puede enriquecerse enormemente.

Durante todo el siglo XX, y en corrientes de pensamiento tan diferentes como la filosofía analítica anglosajona, la hermenéutica alemana y el estructuralismo francés, se han reformulado algunos de los más importantes problemas filosóficos tradicionales en los términos de un nuevo paradigma teórico<sup>1</sup>. La expresión «giro lingüístico» resume este cambio de enfoque, conforme al cual el lenguaje pasa a ocupar la privilegiada posición metodológica que ocupó la conciencia entre los siglos XVII y XIX, y en parte todavía en el XX. Pero este desplazamiento de la reflexión sobre la conciencia a la reflexión sobre el lenguaje no implica simplemente un cambio de temas o de intereses teóricos, ni se limita tampoco a un cambio de método: al menos en las versiones más ambiciosas del giro lingüístico, más bien se espera obtener de éste un auténtico progreso en filosofía, en el sentido de que la reflexión sobre el lenguaje tendría que permitirnos abordar con mejores perspectivas de éxito los problemas de la filosofía tradicional, enfocada como reflexión sobre la conciencia. En el caso más favorable, la filosofía que hace suyo el giro lingüístico tendría que poder mostrar que *también* los filósofos de la conciencia presuponen el lenguaje en su tratamiento de los problemas tradicionales, si bien lo hacen de un modo inadvertido y confuso<sup>2</sup>.

\* Agradezco a Juan Vicente Mayoral sus comentarios a este artículo.

<sup>1</sup> Cf. K.-O. APPEL, «¿Es posible actualmente un paradigma posmetafísico de filosofía primera?», *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Síntesis, Madrid, 2002; M. FRANK, *Was ist Neostrukturalismus?*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984, pp. 279-296.

<sup>2</sup> Este espíritu de superación de la filosofía tradicional de la conciencia con los medios de la reflexión sobre el lenguaje anima enteramente la filosofía del segundo Wittgenstein, aunque el propósito «terapéutico» de las *Investigaciones filosóficas* no es resolver por otros medios los problemas

Pues bien, a fin de obtener alguna certeza en torno a este debatido cambio de paradigma en la filosofía contemporánea, en las páginas que siguen quisiera examinar los rendimientos del giro lingüístico a propósito de una cuestión filosófica concreta: el problema de la intersubjetividad. Este problema, que sin duda pertenece al acervo clásico de la filosofía de la conciencia, consiste en probar que existen otros sujetos además del sujeto que filosofa, otras mentes además de la mía. En las páginas que siguen, los argumentos de Husserl en la quinta de las *Meditaciones cartesianas* nos servirán como modelo del tratamiento del problema desde el paradigma de la filosofía de la conciencia. A continuación analizaremos las críticas de Habermas a Husserl (basadas en argumentos anteriores de A. Schütz), cuyo objetivo es precisamente mostrar que Husserl presupone inadvertidamente el lenguaje como verdadero fundamento de *su propia teoría* de la intersubjetividad. Finalmente, en las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein encontraremos una prueba del carácter lingüístico y, por tanto, intersubjetivamente constituido de la conciencia o la subjetividad individual.

## I. LA CONSTITUCIÓN DE LA INTERSUBJETIVIDAD EN LA QUINTA DE LAS «MEDITACIONES CARTESIANAS» DE HUSSERL

La filosofía de Husserl retoma el proyecto, formulado originalmente por Descartes, de una fundamentación absoluta de todas las ciencias y de su configuración como un sistema deductivo universal, o como una única ciencia deductiva, pero a diferencia de Descartes, Husserl abandona el modelo de una ciencia matemática y mecanicista de la naturaleza, y se atiene exclusivamente a la idea normativa de «una auténtica ciencia» fundada en la evidencia: «No puedo formular o admitir como válido *ningún juicio que no haya sacado de la fuente de la evidencia*, de ‘experiencias’ en las cuales me estén presentes las respectivas cosas y hechos objetivos ‘ellos mismos’»<sup>3</sup>. A fin de alcanzar un sustrato de conocimientos absolutamente indudables, apodícticos, Husserl lleva a cabo una importante operación metodológica: la «epojé»,

---

de la filosofía de la conciencia, sino más bien disolverlos críticamente, es decir, revelar que se trata de pseudoproblemas (cf. L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona, 1988, §109, §309). La filosofía británica del lenguaje ordinario apunta en una dirección similar, por ejemplo en algunos de los ensayos de Austin, pero paradójicamente la filosofía analítica anglosajona no comparte ya el objetivo de superar definitivamente la filosofía de la conciencia, con la que incluso parece haberse reconciliado en las últimas décadas (cf. J. SEARLE, *Intentionality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983; M. FRANK, *Analytische Theorien des Selbstbewusstseins*, Suhrkamp, Frankfurt, 1994). Ese objetivo de superación del paradigma filosófico de la conciencia define sobre todo al postestructuralismo francés (cf. M. FRANK, *Was ist Neostrukturalismus?*, op. cit.; M. FRANK, *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, Reclam, Stuttgart, 1991.) y a la hermenéutica alemana (cf. E. TUGENDHAT, *Vorlesungen zur Einführung in die Sprachanalytische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1976; J. HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988; K.-O. APEL, «¿Es posible actualmente un paradigma posmetafísico de filosofía primera?», op. cit.)

<sup>3</sup> E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, FCE, México, 1985, p. 54.



la puesta entre paréntesis del sentido del mundo y de los objetos intramundanos, tal como se me dan en la «actitud natural» o prefilosófica. También en este punto Husserl modifica el planteamiento original de Descartes, puesto que, a diferencia de la duda cartesiana, la *epojé* no niega la existencia del mundo, pero sí *suspende* nuestra certeza natural acerca del modo de ser, o del *sentido*, de los objetos del mundo<sup>4</sup>. Esta *epojé* no nos sitúa, pues, simplemente ante la nada, sino ante los *mismos* objetos de la actitud natural, si bien considerados ahora sólo en cuanto *fenómenos* para la conciencia. No se ha negado su existencia, pero ha cambiado radicalmente su sentido. Y una vez practicada la *epojé*, se hace posible otra operación, que Husserl llama *reducción trascendental*, y que consiste en *retrotraer* el sustrato natural de los objetos a su sustrato originario en la subjetividad trascendental<sup>5</sup>. La tarea de la fenomenología trascendental consiste, pues, en una investigación sistemática de los rendimientos constitutivos de esa subjetividad trascendental en todos los órdenes y para toda clase de objetos<sup>6</sup>.

Desde el punto de vista del proyecto husserliano de una fundamentación absoluta del conocimiento, algo importante se obtiene mediante la *epojé*, pues las evidencias de la actitud natural no son apodícticas, mientras que sí lo son las que aparecen en este nuevo terreno trascendental<sup>7</sup>. El sentido del mundo en la actitud natural puede ser todo lo dudoso que queramos, pero puedo estar absolutamente seguro de que existo yo como *ego* trascendental con la corriente de mis *cogitaciones*. Sin embargo, se plantea aquí el mismo problema que se planteaba a Descartes: ¿hasta dónde alcanza la certeza de este *ego* trascendental? ¿Es posible hacerla extensiva a algo más allá del *ego* y sus *cogitaciones*? Estas preguntas atañen por igual a los «otros egos» y al «mundo externo» objetivo: para Husserl, ambos temas están relacionados, porque el concepto mismo de «mundo objetivo» implica la idea de un mundo *común* a *otros* sujetos. El problema de la intersubjetividad es, pues, central para la fenomenología de Husserl, puesto que la propia idea de una constitución trascendental de un mundo objetivo implica la referencia a otros sujetos, a una comunidad de sujetos que comparten un mundo<sup>8</sup>. Ahora bien, la intersubjetividad es también un auténtico escollo para la fenomenología trascendental, como reconoce el propio Husserl al comienzo de la quinta de sus *Meditaciones cartesianas*. Tras la *epojé*, la fenomenología parece verse irremediablemente confinada en un «solipsismo trascendental» no muy distinto de aquel

<sup>4</sup> Cf. E. HUSSERL, *Ideas I*, FCE, México, 1993, p. 73.

<sup>5</sup> Cf. E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1991, p. 161: la reducción debe mostrar cómo desde la subjetividad trascendental «el mundo simple e ingenuamente válido para nosotros obtiene y ha obtenido ya antes de toda ciencia todo su contenido y su validez de ser.»

<sup>6</sup> Cf. D. ZAHAVI, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität*, Kluwer, Dordrecht, 1996, cap. 1.

<sup>7</sup> Cf. E. HUSSERL, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Alianza, Madrid, 1994, p. 56.

<sup>8</sup> Cf. E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, *op. cit.*, p. 152; D. ZAHAVI, *op. cit.*, cap. 1.

del que Descartes sólo creyó liberarse mediante la demostración de la existencia de Dios. Al prescindir de este recurso teológico, Husserl tendría que buscar otra vía «desde la inmanencia del *ego* a la trascendencia del otro»<sup>9</sup>. Pero es importante subrayar que, de acuerdo con el planteamiento general de la fenomenología husserliana, no se trata de buscar una *prueba* (es decir, una hipótesis más o menos convincente) de la existencia de «otras mentes», sino más bien de mostrar cómo se «constituye» el otro en la conciencia trascendental:

Tenemos que conseguir mirar en la intencionalidad explícita e implícita en que, sobre el suelo de nuestro *ego* trascendental, se manifiesta y se verifica el *alter ego*; tenemos que conseguir ver cómo, en qué intencionalidades, en qué síntesis, en qué motivaciones se forma en mí el sentido «otro ego» y, bajo el título de «experiencia unánime de lo otro», se verifica como existiendo —y, a su modo, incluso como estando ahí él mismo<sup>10</sup>.

La última frase de esta cita es importante. Husserl insiste en que debemos clarificar nuestra experiencia del otro no como una mera representación, sino como siendo verdaderamente *otro*, distinto de mí e irreductible a mí, puesto que «lo que realmente veo yo no es un signo, ni un mero *analogon*, ni una imagen en ningún sentido natural, sino [que veo al] otro»<sup>11</sup>. Y no es extraño que Husserl insista en esto, pues hay algo muy paradójico en este proyecto. En efecto, ¿cómo podrían constituirse desde la inmanencia de la conciencia las *otras* conciencias, precisamente como siendo *otras* (y por tanto, irreductibles a la mía)? En un conocido ensayo de los años cincuenta sobre el que luego volveremos, Alfred Schütz sostuvo que este proyecto es, efectivamente, irrealizable, y que en las *Meditaciones cartesianas* Husserl no logra mostrar convincentemente cómo se constituye el otro mediante los actos del *ego* trascendental. En los años setenta, Habermas retoma los argumentos de Schütz interpretándolos a la luz del giro lingüístico: la intersubjetividad está *ya siempre* supuesta en la subjetividad trascendental de Husserl, pero se trata de una intersubjetividad que presupone el lenguaje, el cual, sin embargo, no desempeña explícitamente ninguna función relevante en la descripción fenomenológica de Husserl.

En efecto, la constitución del otro a partir de la subjetividad trascendental no hace ninguna referencia al lenguaje, sino que toma como punto de partida *el cuerpo propio*<sup>12</sup>. Tras la puesta entre paréntesis del mundo objetivo en la *epojé*, un cuerpo destaca entre los otros: el mío propio. Como cuerpo físico (en alemán, *Körper*), mi cuerpo pertenece al mundo espacio-temporal, pero al mismo tiempo es un cuerpo *vivido* (*Leib*), en la medida en que en él se localizan «campos de sensación», y en la medida también en que dispongo de él al actuar, es decir, en la medida en que

---

<sup>9</sup> E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, op. cit., pp. 149-150.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 189.

<sup>12</sup> *Ibidem*, §44.



obedece a mi voluntad<sup>13</sup>. Estos rasgos hacen de mi cuerpo algo distinto de una mera cosa física, algo distinto de un fragmento de la «mera naturaleza a secas»<sup>14</sup>, de la que cualquier otro puede tener experiencia. Pues bien, Husserl intenta dar el «paso hacia el otro»<sup>15</sup> sobre el fundamento trascendental de este cuerpo vivido. El otro se me da como estando ahí «en persona», es decir, no como una mera representación ni como una hipótesis, a diferencia de lo que sucedía en las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, que no podía estar seguro (salvo apelando a la veracidad de Dios) de que bajo «las capas y sombreros» de los otros hubiera efectivamente otros seres humanos, y no, por ejemplo, autómatas. Pero por más que la experiencia del otro no sea meramente hipotética, es evidente que *no* se me dan directamente sus vivencias, pues en tal caso no habría diferencia entre el otro y yo, «él mismo y yo mismo seríamos uno»<sup>16</sup>. La subjetividad ajena no se da directamente, sino que se da como *co-presente* a lo que sí se manifiesta directamente: el *cuerpo* del otro en tanto que fragmento del mundo físico.

Husserl llama *apresentación* a este modo de darse algo como co-presente. La *apresentación* no es propia únicamente de la percepción del otro: en toda percepción de objetos físicos hay un momento de *apresentación*, en el sentido de que los lados no perceptibles actualmente de un objeto percibido se dan o «*apresentan*» como co-presentes. Pero hay una diferencia decisiva entre esa clase de *apresentación* y la *apresentación* de la subjetividad del otro a partir de la percepción de su cuerpo: a diferencia de lo que sucede en la percepción de objetos físicos, la *apresentación* de la subjetividad co-presente ajena excluye de antemano su «*presentación impletiva*», *en persona, directa*. Puedo percibir el lado oculto de un objeto (por ejemplo, girándolo), pero nunca puedo tener acceso a las vivencias del otro. La experiencia de la subjetividad ajena sólo es posible mediante un acto de «*endopatía*» [*Einfühlung*] o una «*transferencia aperceptiva*» de mi subjetividad al cuerpo del otro, que se constituye así *también* como cuerpo vivido (*Leib*) análogo al mío:

Supongamos ahora que otro hombre entra en nuestro ámbito perceptivo. [...] Como en esta naturaleza [primordial, es decir, posterior a la *epojé*, JLL] y en este mundo mi cuerpo vivo es el único cuerpo físico que está —y que puede estarlo— constituido originariamente como cuerpo vivo (como órgano que actúa), ese cuerpo físico de allí, que está sin embargo aprehendido como cuerpo vivo, tiene que poseer este sentido por una transferencia aperceptiva a partir de mi cuerpo vivo, y en un modo, además, que excluye la comprobación realmente directa —y, por tanto, primordial—, la comprobación por percepción auténtica de los predicados de la corporalidad viva específica<sup>17</sup>.

La constitución del otro consiste, pues, en la transferencia hacia el cuerpo ajeno de la subjetividad que yo soy. Y esta transferencia puedo realizarla, según

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 156.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 171.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 173.



Husserl, porque percibo una *semejanza* entre *mi* cuerpo y el cuerpo del otro, y porque los movimientos que percibo en el cuerpo ajeno muestran cierta *coherencia*. Aunque mi cuerpo es propiamente el único cuerpo vivido, y el cuerpo del otro es para mí simplemente un cuerpo físico, la semejanza entre ambos justifica o «motiva» la transferencia de mi subjetividad hacia el otro. Y no menos importante que esta semejanza entre mi cuerpo y el cuerpo del otro es la concordancia o la *coherencia* de la conducta del otro: «el cuerpo vivo ajeno objeto de experiencia se atestigua continuamente como cuerpo vivo real tan sólo en su cambiante pero siempre acorde conducta»<sup>18</sup>. En efecto, para que la presentación tenga consistencia tiene que confirmarse con otras presentaciones, cuyo despliegue en el tiempo sea coherente. Y es la incoherencia en la continuidad de la conducta ajena lo que nos permite reconocer como cuerpo ilusorio (por ejemplo, como un autómatas) lo que parecía el cuerpo de otro sujeto.

¿Alcanza esta teoría de la intersubjetividad su objetivo? Pese a que la complejidad conceptual y terminológica de la quinta *Meditación cartesiana* es mayor que la de otras teorías de la intersubjetividad pertenecientes al paradigma de la filosofía de la conciencia, lo cierto es que Husserl parece proponer una versión de lo que podemos llamar, siguiendo por ejemplo a Searle, el «argumento a partir de la analogía», que prueba la existencia de otras mentes mediante una analogía con la correlación entre mis propias vivencias mentales y mi comportamiento externo, públicamente observable<sup>19</sup>. Cabe objetar que el propio Husserl niega que el sentido de su argumentación consista en aportar una prueba de la existencia de otras mentes, y más en concreto una prueba por analogía, pero esto se debe a que, según Husserl, no necesitamos ninguna conjetura, ninguna inferencia, para «probar» que existen otras mentes (digamos, «en el interior» de cuerpos aparentemente humanos), puesto que la experiencia de los otros es una experiencia que ya siempre tenemos<sup>20</sup>. De lo que se trata, por tanto, no es de aportar pruebas hipotéticas, sino de mostrar cómo se constituye trascendentalmente esa experiencia del otro que de hecho tenemos. La argumentación de Husserl pretende ser, pues, un análisis de la constitución trascendental de la intersubjetividad o de la alteridad, y no la formulación de una hipótesis acerca de la existencia de otras mentes, pero una vez aclarada esta diferencia de intención, la aportación de Husserl no se diferencia demasiado de otras variantes del «argumento a partir de la analogía», y comparte la principal debilidad de este argumento: en efecto, es imposible contrastar (y por tanto, verificar suficientemente) la analogía que llevamos a cabo en este caso, de manera que nunca podemos estar seguros de estar «realizando una inferencia correcta, y no simplemente una conjetura descabellada»<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> *Ibídem*, p. 178.

<sup>19</sup> Cf. J. SEARLE, *Mind*, 2004, Oxford University Press, Oxford, 2004, p. 13.

<sup>20</sup> Husserl es especialmente crítico con las teorías endopáticas de la intersubjetividad (a las que se refiere como «lamentable psicología de la empatía») en sus lecciones de 1910-1911. Cf. E. HUSSERL, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, *op. cit.*, pp. 123-124.

Esta dificultad fundamental está a la base de las principales objeciones de Alfred Schütz contra Husserl. De acuerdo con Schütz, la intersubjetividad debe tratarse simplemente como un dato constitutivo del mundo de la vida, y no como un problema que tuviera que resolver la fenomenología trascendental, como muestra precisamente el fracaso de los análisis constitutivos de Husserl<sup>22</sup>. Nos interesa destacar sobre todo dos de las objeciones que Schütz plantea a la quinta *Meditación cartesiana*, puesto que sobre ellas apoyará Habermas su propia crítica a Husserl.

1. En primer lugar, Schütz discute que la *semejanza* de los cuerpos y la *coherencia* en la conducta que observamos en el otro puedan ser los rasgos que fundan la constitución trascendental de la alteridad. No es verosímil que la «transferencia aperceptiva» que proyecta la subjetividad en el cuerpo del otro pueda fundarse en la *semejanza* entre mi cuerpo y el cuerpo ajeno, dado que mi cuerpo, en tanto que cuerpo *vivido* (*Leib*) no se da visualmente, salvo de un modo muy parcial y, en cualquier caso, totalmente diferente de la percepción del cuerpo del otro. De manera que desde la perspectiva del sujeto trascendental no hay una semejanza entre mi cuerpo y el cuerpo del otro capaz de fundar o motivar la «transferencia aperceptiva» que Husserl espera de ella: «El otro cuerpo es percibido visualmente, en cambio yo sólo percibo visualmente el mío de modo excepcional y siempre parcial [...], según un modo que lo hace totalmente desemejante del cuerpo ajeno tal como se presenta en la percepción exterior, de suerte que aquella percepción interna no puede llevar jamás a una aprehensión analogizante»<sup>23</sup>. Más interesante es, sin embargo, el problema que plantea considerar la coherencia en el comportamiento del otro como fundamento de la transferencia aperceptiva. En efecto, ¿qué quiere decir Husserl cuando afirma que la conducta del otro debe ser «siempre acorde» (es decir, *coherente*), para poder servir como «índice representativo de lo psíquico»?<sup>24</sup>. Parece claro que Husserl se refiere con estas palabras a la correspondencia entre movimientos corporales y vivencias psíquicas «internas» como motivación para la constitución trascendental de la alteridad. Ahora bien, Schütz señala con razón que con esto Husserl incurre en una petición de principio: la correspondencia entre movimientos corporales y vivencias psíquicas obliga a suponer como dada precisamente esa interioridad psíquica que habría que fundamentar. Y aquí nos vemos ante un dilema: o bien la reducción fenomenológica a la esfera primordial del ego trascendental no es lo bastante radical como para eliminar realmente a los otros sujetos, o bien lo es, pero entonces se pierde toda justificación para «aprehender como tal, en la esfera primordial, el comportamiento de otro hombre en tanto concordante»<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> J. SEARLE, *Mind*, op. cit., p. 13.

<sup>22</sup> A. SCHÜTZ, «El problema de la intersubjetividad trascendental en Husserl», en VVAA, *Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*, Paidós, Buenos Aires, 1968, p. 315.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 300; cf. también J. HABERMAS «Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie», *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984, p. 54.

<sup>24</sup> E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, op. cit., p. 178.

<sup>25</sup> A. SCHÜTZ, op. cit., p. 302.



Debemos prestar una atención especial a este último argumento de Schütz, pues cobra una fuerza aún mayor en la reapropiación que Habermas hace de él en los años setenta. En efecto, Habermas observa que si la «concordancia» o coherencia no se interpreta simplemente como coherencia entre una vivencia mental y un comportamiento externo, sino de un modo más concreto, como coherencia entre una vivencia y su *expresión* convencional, entonces habría que afirmar que los movimientos corporales de los que depende la constitución de la subjetividad ajena tienen el carácter de *manifestaciones simbólicas*. Reconocemos la alteridad del otro en la medida en que reconocemos sus movimientos corporales como *gestos*. Ahora bien, es evidente que sólo podemos interpretar como gestos los movimientos corporales del otro si existe «un conocimiento intersubjetivo de una provisión de signos y de un léxico»<sup>26</sup>, es decir, si existe un *lenguaje* compartido. Si Habermas tiene razón, esto significa que la teoría de la intersubjetividad de Husserl presupone implícitamente otra fuente de constitución de la intersubjetividad, y esa fuente es el lenguaje.

2. A esta misma conclusión conduce la segunda de las objeciones de Schütz y Habermas que nos interesa considerar. Ya sabemos que Husserl no pretende fundar sólo la alteridad a partir del sujeto trascendental, sino constituir una comunidad, esto es, una pluralidad de sujetos que comparten un mundo común. Un aspecto importante de esta comunidad es, para Husserl, la *intercambiabilidad de perspectivas* espaciales: aunque mi cuerpo marca el «aquí» y todos los otros cuerpos físicos «tienen el modo 'allí'», el cuerpo del otro en tanto que cuerpo vivo ajeno representa a su vez un «aquí absoluto» desde el que mi propia posición actual es un «allí». Precisamente de esta intercambiabilidad de posiciones y perspectivas depende la pertenencia a un mundo común: los «modos fenoménicos espaciales» del otro «son tales que yo mismo los tendría iguales si fuera yo allí y estuviera allí»<sup>27</sup>. Pues bien, Schütz considera que de este modo es posible mostrar cómo los sujetos se constituyen *unos a otros* como tales, pero lo cierto es que una pluralidad de *egos*, cada uno de los cuales constituye monadológicamente otros *egos*, no es todavía un mundo común, cuya constitución requeriría una perspectiva que rebasara cada una de las perspectivas monadológicas individuales<sup>28</sup>. Dicha comunidad podría fundarse si entre las perspectivas de los *egos* trascendentales pudiera verificarse una reciprocidad completa, y cada *ego* pudiera realmente experimentarse como un *alter* para otro *ego*. Según Habermas, esto no puede lograrse con los medios de la fenomenología, ni en general dentro del paradigma de la filosofía de la conciencia, constreñido conceptualmente a privilegiar la perspectiva del sujeto que medita:

[La filosofía de la conciencia] excluye por principio que los otros constituidos por mí puedan guardar *in actu* conmigo la misma relación que yo guardo con ellos como

---

<sup>26</sup> J. HABERMAS «Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie», *op. cit.*, p. 55.

<sup>27</sup> E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, *op. cit.*, p. 181.

<sup>28</sup> Cf. A. SCHÜTZ, *op. cit.*, p. 310.



objetos intencionales míos. Antes bien, en mi predominio como yo fundante, me veo metodológicamente obligado a afirmarme frente a todos los demás yoes que garantizan la intersubjetividad de mi mundo<sup>29</sup>.

Una completa reciprocidad de perspectivas como la que Husserl buscaba en la intercambiabilidad de posiciones espaciales sólo se alcanza a través del lenguaje, y en concreto mediante el dominio del sistema de los *pronombres personales*. Tugendhat muestra que los pronombres personales constituyen efectivamente un «sistema», en el sentido de que sólo sabemos emplear cada uno de ellos si sabemos emplear todos los demás. Esta característica de los pronombres personales es común a todas las expresiones deícticas, para las que rige el principio de que el empleo de una de ellas depende sistemáticamente del empleo de otras del mismo grupo: por ejemplo, *aquí* puede ser sustituido por *allí* si se designa el mismo lugar desde otro sitio; y desde el lugar que llamamos *aquí*, todos los otros se designan como *allí*. Esta referencia sistemática de unas expresiones a otras se explica porque las expresiones deícticas cumplen una función de *identificación*, es decir, destacan un individuo de una pluralidad de individuos. El pronombre «yo» no es una excepción. Su empleo supone que la misma persona puede ser designada como *tú* o como *él/ella* por otras personas, y supone también que quien emplea el pronombre destaca un individuo (una entidad individual) entre otras muchas. Es decir: el empleo de los pronombres personales implica una *pluralidad de hablantes*<sup>30</sup>.

Según Habermas, esta dimensión lingüística de la subjetividad está reconocida implícitamente, pero no debidamente tematizada, en la teoría de la intersubjetividad de Husserl. La reciprocidad de perspectivas espaciales no es suficiente para fundar una comunidad intersubjetiva, y si cumple alguna función en este sentido es sobre la base de un sustrato más fundamental, un «mundo social» compartido, y constituido con medios lingüísticos<sup>31</sup>. Confusamente, Husserl busca la completa reciprocidad de perspectivas de la que depende un mundo común en la intercambiabilidad de posiciones espaciales, pero sólo podría hallarla precisamente en un ámbito que no tematiza, porque tendría que constituirse *después*. Ese ámbito es el *lenguaje*:

[...] Las coordenadas espaciales dentro de las cuales relativizo las perspectivas del aquí y el allí centradas en la corporalidad sólo pueden suministrar el marco de referencia para la percepción monológica de cuerpos en movimiento, mientras que el 'aquí' y

<sup>29</sup> J. HABERMAS «Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie», *op. cit.*, p. 55.

<sup>30</sup> Cf. E. TUGENDHAT *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1979, pp. 68-90; J. HABERMAS, «Individuierung durch Vergesellschaftung», *Nachmetaphysisches Denken*, *op. cit.*, pp. 187-241.

<sup>31</sup> Pese a que Habermas se inspira en Schütz, la posición de ambos autores difiere sustancialmente: Schütz (*op. cit.*, pp. 304 y ss.) se refiere a un sustrato de socialidad que no se constituye a partir del *ego* trascendental, pero tampoco mediante la comunicación lingüística, que más bien lo presupone.

el 'allí', como aquellas perspectivas de mundo intercambiables a partir de las cuales los otros me salen al encuentro en el marco de un mundo intersubjetivo y yo salgo al encuentro de los otros, cobran un significado distinto: sólo son perspectivas espaciales en un sentido metafórico. [...] En lugar de espacio físico tenemos aquí espacio social<sup>32</sup>.

Algún pasaje de la quinta de las *Meditaciones cartesianas* indica que la teoría de la constitución de la subjetividad ajena mediante una «transferencia aperceptiva» no es la última palabra de Husserl en este tema, y que él mismo buscaba para la experiencia del otro un fundamento trascendental más profundo. Así, por ejemplo, en §49 distingue Husserl una primera etapa de constitución del «otro o de otros en general» (de la que depende simultáneamente la constitución de «un mundo objetivo»), y una segunda etapa posterior, en la que aparecen «los yoes, pero en tanto que objetos del mundo, en apercepción objetivadora, con el sentido de 'hombres' o de hombres psicofísicos»<sup>33</sup>. Si añadimos a esto la insistencia con la que Husserl rechaza toda confusión entre su propia teoría y las pruebas analógicas de la existencia de otras mentes, se diría que Husserl no está enteramente satisfecho con los resultados de su argumentación, y que sería necesario mostrar con más claridad que la estructura de la subjetividad trascendental revela ya una dimensión intersubjetiva, sin necesidad de dar el rodeo a través de la constitución del otro mediante una transferencia basada en la percepción de su cuerpo. Husserl no logró ese objetivo en las *Meditaciones cartesianas*, pero en otros escritos se encuentran esbozos de una teoría alternativa. A partir de esos otros textos, Dan Zahavi propone al menos *dos* vías diferentes para mostrar el carácter intrínsecamente intersubjetivo del sujeto trascendental. La primera de ellas se basa en los *horizontes* intencionales. Todo objeto se da en un horizonte de otros objetos no tematizados y de otros aspectos no aprehendidos actualmente. Así, por ejemplo, cuando percibimos visualmente un objeto, siempre mentamos también, apresentativamente, sus aspectos ausentes, su reverso. Esos aspectos pueden concebirse como correlatos de percepciones posibles más, pero también como correlatos de «posibilidades de percepción coexistentes actualmente»<sup>34</sup>. Si se interpretan en este

---

<sup>32</sup> J. HABERMAS, «Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie», *op. cit.*, pp. 56-57). Contra esta posición de Habermas o Tugendhat cabría objetar que la perspectiva de primera persona retiene cierto primado epistemológico, independiente del lenguaje y de la competencia en el empleo de los pronombres personales. Para emplear con sentido el pronombre «yo», tengo que *saber ya de mí mismo*, y este saber, por tanto, no puede fundarse en el uso de los pronombres, sino que ha de ser prelingüístico. Tampoco la reciprocidad de perspectivas que reclama Habermas puede ser nunca completa: el sujeto no puede dejar de experimentarse como un yo ni siquiera cuando ocupa la posición de la segunda persona en un diálogo, o cuando se sabe aludido en tercera persona por otro. Sin embargo, podemos dejar aquí de lado esta cuestión, que afecta más a la relación de la autoconciencia con el lenguaje que a la teoría de la intersubjetividad. Cf. sobre esto D. HENRICH, «Noch einmal in Zirkeln», en C. Bellut / U. Müller-Schöll (eds.), *Mensch und Moderne*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1989; M. FRANK, *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, *op. cit.*

<sup>33</sup> E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, *op. cit.*, p. 169.

<sup>34</sup> D. ZAHAVI, *op. cit.*, p. 36.



segundo sentido, los aspectos no percibidos actualmente remiten a otros sujetos: son los aspectos que *yo* no percibo, pero que *otro* puede percibir simultáneamente a los que yo percibo. Son, pues, los correlatos posibles de la percepción de un yo ajeno, de manera que «parece estar en juego una referencia a la subjetividad ajena cuando se habla de una multiplicidad de escorzos co-existentes»<sup>35</sup>. Y más allá de esta implícita referencia al otro que parece inherente a toda percepción, una segunda vía para mostrar la «estructuración intersubjetiva del yo»<sup>36</sup> se funda en la temporalidad de éste: el permanente distanciamiento del ego trascendental frente al pasado posibilita un desdoblamiento del sujeto que cabe interpretar ya como una apertura a la alteridad en el interior de sí mismo, y que hace posible la experiencia del otro<sup>37</sup>.

Es dudoso que estos otros enfoques, que se presentan como alternativas a la teoría desarrollada en las *Meditaciones cartesianas*, puedan constituir la intersubjetividad sin presuponerla a su vez implícitamente<sup>38</sup>. Pero aunque la fenomenología logre por estas otras vías el objetivo de revelar la intersubjetividad en la propia estructura de la subjetividad, también se puede abordar esa misma tarea a partir de un enfoque completamente diferente. Las críticas de Habermas a Husserl, que subrayan el supuesto tácito del *lenguaje* como fundamento de la constitución del otro, nos permiten introducirnos en una teoría que muestra de un modo muy convincente precisamente el carácter intersubjetivo de la subjetividad: se trata de la crítica de la idea de un lenguaje privado que Wittgenstein desarrolla en las *Investigaciones filosóficas*<sup>39</sup>. A continuación expondremos esta teoría, y aunque de entrada no disponemos de un argumento que haga preferible este enfoque a su rival fenomenológico, más adelante intentaremos aportar ese argumento que ahora nos falta. Si tenemos éxito en todo ello, podremos afirmar que el paradigma de la filosofía del lenguaje (representado aquí por Wittgenstein) no sólo dispone de una fundamentación de la intersubjetividad alternativa a la que propone la filosofía de la conciencia (representada por Husserl), sino que además esa alternativa es más convincente.

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p. 38.

<sup>36</sup> *Ibíd.*, p. 65.

<sup>37</sup> Cf. M. GARCÍA-BARÓ, *Husserl*, Ed. del Orto, Madrid, 1997, p. 49; E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas*, *op. cit.* §54b; D. ZAHAVI, *op. cit.*, pp. 56 y ss.; K. MERTENS «Husserls Phänomenologie der Monade», *Husserl Studies* 17, 2000, pp. 10 y ss.

<sup>38</sup> No se comprende por qué los aspectos no percibidos de un objeto tendrían que remitir a la experiencia de otro sujeto, y no más bien a las posibles percepciones futuras del propio sujeto que percibe. En cuanto al intento de fundar la experiencia del otro en la temporalidad del yo, no sólo implica la consecuencia algo extraña —aunque asumida por Husserl (cf. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, *op. cit.*, pp. 123 y ss.)— de reducir la distancia entre la *experiencia del otro* y el *recuerdo* (cf. sobre esto D. ZAHAVI, *op. cit.*, pp. 56-58), sino que además parece apoyarse en la noción de alteridad que, precisamente, debería ser su resultado. Sólo si el fenomenólogo ya dispone de la distinción entre sí mismo y el otro puede reconocer en el desdoblamiento temporal del sujeto trascendental algo tal como el germen de la intersubjetividad.

<sup>39</sup> También D. ZAHAVI (*op. cit.*, p. 164) ve en la crítica de Wittgenstein a la idea de un lenguaje privado un «*pendant*» analítico de la teoría fenomenológica de la intersubjetividad.

## II. GIRO LINGÜÍSTICO E INTERSUBJETIVIDAD EN LAS «INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS» DE WITTGENSTEIN

Pese a las diferencias entre ambos autores, algunas consideraciones de Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas* pueden interpretarse como un nuevo intento de resolver el mismo problema que ocupaba a Husserl en la quinta de las *Meditaciones cartesianas*. Naturalmente, ahora esta tarea se aborda con medios lingüísticos: el problema de la intersubjetividad queda resuelto desde el momento en que se muestra la constitución lingüística de la propia subjetividad. Ésta es una consecuencia (si se quiere, indirecta) de la crítica al concepto de un «lenguaje privado» que Wittgenstein desarrolla entre (aproximadamente) los parágrafos 243 y 275 de la obra. Con su crítica de los lenguajes privados, Wittgenstein muestra que sólo podemos ser conscientes de nuestras propias vivencias, incluso de las vivencias *privadas* (es decir, inaccesibles a otros sujetos), en la medida en que dominamos las reglas de un lenguaje público. Con esto queda refutado el solipsismo de la filosofía de la conciencia, pero, además, de un modo que coincide con el planteamiento de Husserl: no se trata de aportar pruebas hipotéticas de la existencia de «otras mentes», sino de mostrar el carácter constitutivamente intersubjetivo de la subjetividad.

La argumentación de Wittgenstein comienza en el parágrafo 243, que citaremos casi completo:

Un hombre puede animarse a sí mismo, darse órdenes, obedecerse, censurarse, castigarse, formularse una pregunta y responderla. Se podría también imaginar incluso hombres que hablasen sólo en monólogo. Acompañarían sus actividades hablando consigo mismos.— Un explorador que los observase y escuchase sus discursos podría conseguir traducir su lenguaje al nuestro. [...] ¿Pero sería también imaginable un lenguaje en el que uno pudiera anotar o expresar sus vivencias internas —sus sentimientos, estados de ánimo, etc.— para su uso propio? —¿Es que no podemos hacerlo en nuestro lenguaje ordinario? —Pero eso no es lo que quiero decir. Las palabras de este lenguaje deben referirse a lo que sólo puede ser conocido por el hablante, a sus sensaciones inmediatas, privadas. Otro no puede, por tanto, entender este lenguaje<sup>40</sup>.

Este pasaje es importante para establecer con precisión los términos del problema que interesa a Wittgenstein. Obviamente Wittgenstein reconoce la posibilidad de un *empleo monológico* del lenguaje (como el que representan esos hombres que «sólo hablan en monólogo»). Incluso es posible concebir un lenguaje completamente cifrado, cuyo código sólo conociera un único hablante. Sin embargo, tanto el lenguaje empleado monológicamente como el lenguaje herméticamente cifrado por un único hablante presuponen como condición de posibilidad un lenguaje intersubjetivo y público. La cuestión que interesa a Wittgenstein es,

---

<sup>40</sup> L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, op. cit., p. 219.





más bien, si sería también posible un lenguaje estrictamente *privado*, es decir, un lenguaje construido por un único hablante, cuyos signos designasen sensaciones y vivencias enteramente subjetivas, accesibles sólo por *introspección* e inaccesibles a otros, y que por consiguiente ningún otro sujeto pudiera comprender ni emplear<sup>41</sup>. Pues bien, la tesis de Wittgenstein es que un lenguaje de estas características es imposible por razones conceptuales. En el desarrollo de esta tesis se mezclan consideraciones de distinto tipo, relacionadas con diversos temas abordados en las *Investigaciones filosóficas*, pero para nuestros propósitos es esencial el siguiente argumento: sólo podemos referirnos a nuestras propias vivencias subjetivas (por «privadas» que sean) en la medida en que conocemos los términos de la gramática de un lenguaje público, compartido con otros hablantes.

Esto no es un rasgo exclusivo de los lenguajes referidos a lo mental. Al contrario, la crítica de los lenguajes privados es una aplicación de una crítica más general a la concepción tradicional del lenguaje (que Wittgenstein remonta a Agustín de Hipona en el primer párrafo de las *Investigaciones*), según la cual las palabras obtendrían su significado al quedar asociadas a objetos del mundo identificados por ostensión. Como es sabido, Wittgenstein contraponen a esta concepción una teoría según la cual el significado de una expresión lingüística se identifica con el conjunto de reglas que determinan su uso en un juego de lenguaje: «Para una *gran* clase de casos de utilización de la palabra ‘significado’ [...] puede explicarse esta palabra así: el significado de una palabra es su uso en el lenguaje»<sup>42</sup>. Apliquemos esta crítica al caso que nos ocupa, esto es, el caso del lenguaje privado referido a vivencias mentales. El equivalente del acto de ostensión por el que —según sostiene la teoría tradicional criticada por Wittgenstein— asociamos la palabra al objeto sería aquí un acto de *introspección*. Ahora bien, Wittgenstein sostiene que nunca un acto de introspección (como tampoco un acto de ostensión dirigido a un objeto del mundo físico) puede fundar el significado de una expresión lingüística<sup>43</sup>. Sucede más bien todo lo contrario: la gramática de un lenguaje público, intersubjetivo, está ya siempre presupuesta en la *identificación* introspectiva de nuestros propios estados mentales *privados*. El párrafo 257 afirma exactamente esta tesis en relación con las sensaciones de dolor:

[...] Cuando se dice ‘él ha dado un nombre a la sensación, se olvida que ya tiene que haber muchos preparativos en el lenguaje para que el mero nombrar tenga un sentido. Y cuando hablamos de que alguien da nombre al dolor, lo que ya está pre-

---

<sup>41</sup> Esta hipótesis no es una invención de Wittgenstein, sino que se corresponde con el lenguaje psicológico ideal de William James. Cf. M. MCGINN, *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*, Routledge, London, 1997, pp. 117-118.

<sup>42</sup> L. WITTGENSTEIN, *op. cit.*, §43, p. 61; cf. también P. F. STRAWSON «Las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein», *Libertad y resentimiento*, Paidós, Barcelona, 1995, pp. 94-100; E. TUGENDHAT, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, *op. cit.*, pp. 186-190.

<sup>43</sup> «La introspección no puede conducir nunca a una definición», escribe Wittgenstein en su *Filosofía de la Psicología* 1, §212 (cit. en MCGINN, *op. cit.*, p. 120).

parado es la gramática de la palabra 'dolor'; ella muestra el puesto en que se coloca la nueva palabra<sup>44</sup>.

Así pues, incluso en el caso de sensaciones privadas, como son los dolores, sólo tenemos acceso a nosotros mismos en la medida en que somos hablantes de un lenguaje compartido intersubjetivamente. Wittgenstein apoya esta tesis mediante un examen del modo como aprendemos el significado de los términos referidos a lo mental. Sobre esta cuestión versan numerosos párrafos de las *Investigaciones filosóficas*, por ejemplo el §244, en el que Wittgenstein sostiene que los niños no aprenden el significado de los términos mentales «por introspección», sino sustituyendo su expresión natural por su expresión verbal convencional, *simbólica*. Cuando un niño siente dolor y llora, podemos interpretar que el llanto es la expresión natural del dolor. Posteriormente los niños aprenden a sustituir esa expresión natural por una expresión verbal, como es la proposición «me duele», de tal manera que «las palabras se conectan con la expresión primitiva, natural, de la sensación y se ponen en su lugar»<sup>45</sup>. Es importante comprender que esta expresión verbal no *describe* una sensación «privada», sino que simplemente sustituye a una *conducta* no verbal: el llanto. Y así como no decimos que el llanto describe una sensación privada, tampoco podemos decir que lo haga la proposición «me duele»<sup>46</sup>. Pero para nuestra argumentación, lo que nos interesa subrayar de este párrafo es, ante todo, esto: sólo aprendemos (en la infancia) el significado de los términos referidos a sensaciones privadas mediante el empleo de estos términos, y de ciertas formas de conducta correspondientes, en un «juego de lenguaje» compartido intersubjetivamente. No aprendemos el significado de estos términos por «introspección». Consecuentemente, Wittgenstein afirma que si lo mental no se inscribiera en un juego de lenguaje compartido intersubjetivamente (que incluye determinadas conductas y expresiones correspondientes), no sería posible en absoluto aprender el significado de las expresiones referidas a lo mental: «¿Cómo sería si los hombres no manifestasen su dolor (no gimiesen, no contrajesen el rostro, etc.)? Entonces no se le podría enseñar a un niño el uso de la expresión 'dolor de muelas'»<sup>47</sup>.

La situación se complica un poco si consideramos ahora las vivencias privadas para las que (a diferencia del dolor, por ejemplo) no existe una expresión natural. Ahora bien, la tesis de Wittgenstein sigue siendo la misma: también en este caso la

<sup>44</sup> L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, op. cit., p. 227.

<sup>45</sup> *Ibidem*, §244, p. 219.

<sup>46</sup> Estas observaciones introducen una orientación *conductista* que es muy reconocible en algunos pasajes (aunque no en todos) de las *Investigaciones filosóficas* (cf. por ejemplo §281 y ss., §307). Sobre esto cf. S. KRIPKE, *Wittgenstein a propósito de reglas y lenguaje privado*, Tecnos, Madrid, 2006, pp. 133 y ss.; H. SCHNÄDELBACH, «Phänomenologie und Sprachanalyse», en L. Wingert / K. Günther (eds.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 2001, pp. 243-267. Sobre la gramática de los enunciados en primera persona y su valor *expresivo* (y no *descriptivo*, como el que caracteriza a los enunciados en tercera persona), cf. E. TUGENDHAT, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, op. cit., pp. 91-136.

<sup>47</sup> L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, op. cit., §257, pp. 225-227.





identificación de nuestras vivencias privadas sólo es posible sobre el trasfondo de un lenguaje público, puesto que es inconcebible un lenguaje que se refiriese ostensivamente a sensaciones privadas y les asignase un signo únicamente conocido por el sujeto que las siente. El párrafo decisivo es el 258. Para conectar la sensación S con el signo «S» tal como lo exigiría un lenguaje «privado», yo debería centrar mi atención en la aparición de S, asociar la sensación S al signo «S», y finalmente «imprimir» o «grabar» en mi mente la conexión de S y «S»: «[...] al concentrar la atención [...] me imprimo la conexión del signo con la sensación»<sup>48</sup>. Ahora bien, ¿qué significa aquí «imprimir» o «grabar»? Es obvio que se trata de una expresión metafórica, y si sustituimos la metáfora por un concepto más preciso, parece claro que esta expresión sólo significa que en el futuro el hablante pueda referirse *correctamente* a S mediante el signo «S». Pues bien, Wittgenstein sostiene que el hablante de un lenguaje privado nunca podría estar seguro de emplear correctamente un signo lingüístico (por ejemplo «S») en dos momentos distintos del tiempo. Es decir: si un hablante formase de un modo completamente solitario un lenguaje privado referido a sus vivencias privadas, carecería de criterios de corrección para el empleo de las expresiones. Incluso si pudiera estar seguro de que su sensación S es la misma en dos momentos diferentes del tiempo, nunca podría estar seguro de que el empleo del signo «S» en la segunda aparición de la sensación S fuese idéntico a su empleo en la aparición anterior, y por tanto fuese un empleo *correcto*. Pues sólo es posible disponer de criterios de corrección para el empleo de expresiones lingüísticas si el lenguaje es compartido por al menos dos hablantes. Esto es lo que Wittgenstein expone condensadamente en las últimas líneas de §258:

[...] Me imprimo [*einprägen*] la conexión del signo con la sensación.— «Me la imprimo», no obstante, sólo puede querer decir: este proceso hace que yo me acuerde en el futuro de la conexión *correcta*. Pero en nuestro caso yo no tengo criterio alguno de corrección. Se querría decir aquí: es correcto lo que en cualquier caso me parezca correcto. Y esto sólo quiere decir que aquí no puede hablarse de correcto»<sup>49</sup>.

Wittgenstein prueba esta tesis mediante un experimento mental en §265. El sentido de este experimento es mostrar que la convicción subjetiva acerca del significado de un término no es suficiente para asegurarnos de que conocemos ese significado, es decir, lo empleamos correctamente. No puedo cerciorarme *yo solo* de que empleo el signo «S» en un momento del tiempo de forma idéntica a como lo empleé en un momento anterior, o a como lo emplearé en el futuro, recurriendo simplemente a mi convicción subjetiva, como tampoco puedo cerciorarme de a qué hora sale un tren consultando mi *recuerdo* del horario de trenes, y no el horario de trenes «objetivo», es decir, públicamente accesible. La justificación del empleo de un término no puede realizarse en solitario. De hecho, la idea misma de una justificación meramente solitaria, subjetiva o privada es un contrasentido, puesto que toda justi-

---

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 227.

<sup>49</sup> *Ibidem*.



ficación, como dice Wittgenstein, «consiste en apelar a una instancia independiente», es decir: pública, intersubjetiva<sup>50</sup>.

### III. CONCLUSIONES

No nos resultará difícil extraer ahora las consecuencias de esta crítica de los lenguajes privados para el problema de la intersubjetividad. Si Wittgenstein está en lo cierto, entonces puede afirmarse que, en la medida en que está articulada lingüísticamente, la conciencia revela su naturaleza intersubjetiva, y esto es válido incluso para la conciencia de vivencias puramente privadas, accesibles únicamente para el propio sujeto. Pero si sólo podemos ser conscientes de nuestras propias vivencias en la medida en que dominamos las reglas de un lenguaje público, queda refutado el solipsismo de la filosofía de la conciencia. Sabemos que «hay otras mentes» (y por tanto, sabemos también que existe un «mundo externo» a la conciencia) *desde el momento en que sabemos de nosotros mismos*, o al menos desde el momento en que podemos referirnos por medio de un lenguaje a nuestros propios estados mentales. El solipsismo de la filosofía de la conciencia pierde toda verosimilitud si se toman en serio los argumentos de Wittgenstein contra la idea de un lenguaje privado.

Un decidido partidario del giro lingüístico como K.-O. Apel subraya precisamente esta consecuencia:

Sin tener en cuenta las *reglas del juego* de la comunicación, no se puede, por ejemplo, formular preguntas como ésta: en último término, ¿no estará todo aquello a lo que puedo referirme [*meinen*] *meramente* en mi conciencia? (Es decir: ¿puede que no exista un «mundo externo», y que por tanto tampoco exista por principio ningún interlocutor?) Hoy es posible mostrar muy rápidamente al pensador solitario, que se considera comprometido con el *solipsismo metódico*, que ya presupone un *juego de lenguaje público* con los argumentos que deben tener validez para él mismo. En el caso de la expresión «meramente en la conciencia», por ejemplo, este juego de lenguaje presupuesto hace que el sentido del argumento dependa de que no *todo* aquello a lo que podemos referirnos esté meramente en la conciencia. Si todo estuviera meramente en la conciencia, entonces la expresión «meramente en la conciencia», que se presupone para constituir lo esencial de la duda radical, perdería el sentido que se le suponía<sup>51</sup>.

Ahora bien, es importante observar que de esta cita de Apel podemos extraer también un argumento para resolver la última cuestión que nos quedaba pendiente en la confrontación entre el paradigma de la filosofía de la conciencia y la filosofía del lenguaje a propósito del problema de la intersubjetividad. Al final de nuestra exposición de las ideas de Husserl en la quinta de las *Meditaciones cartesianas* señalamos que,

---

<sup>50</sup> Cf. sobre esto K.-O. APEL, *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973, vol. 1, p. 370; J. HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken*, *op. cit.*, pp. 117-118.

<sup>51</sup> K.-O. APEL, *Transformation der Philosophie*, *op. cit.*, vol. 2, p. 315.



más allá de esta teoría de la constitución de la alteridad, la fenomenología disponía también de otras vías para resolver el problema de la intersubjetividad. Indicamos también que, en principio, estas vías orientadas a revelar la dimensión intersubjetiva de la subjetividad trascendental se presentaban en pie de igualdad con la propuesta de Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas*. Pero ahora podemos ver que ambos enfoques teóricos no están situados en el mismo plano, sino que uno de ellos puede considerarse superior a su rival. En efecto, a la luz de las tesis de Wittgenstein parece evidente que *también* los análisis fenomenológicos (por ejemplo, el análisis de los horizontes de la intencionalidad, o el análisis de la conciencia interna del tiempo), que se realizan en la actitud de «solipsismo metodológico» típica de Husserl y cuyo *resultado* debería revelar el carácter *a priori* intersubjetivo del sujeto trascendental, en realidad presuponen *ya siempre* esa intersubjetividad, inscrita en el medio lingüístico en el que inevitablemente el fenomenólogo debe llevar a cabo su investigación, por más que su actitud metodológica pretenda ser enteramente solipsista. Como filósofo que argumenta o que describe con medios lingüísticos su objeto, el fenomenólogo presupone ya la intersubjetividad que se propone fundamentar con su investigación. De modo que a la intersubjetividad fundada fenomenológicamente se asienta sobre la intersubjetividad fundada en el lenguaje que emplea *también* el fenomenólogo, y consideradas las cosas desde esta perspectiva, la intersubjetividad lingüística parece situarse en un estrato más fundamental que la que investiga el paradigma rival. En esta contienda teórica, el paradigma de la filosofía del lenguaje parece alzarse con el triunfo, al menos provisionalmente, sobre el paradigma de la filosofía de la conciencia.

Recibido: mayo 2011

Aceptado: septiembre 2011