

La desaparición de las acciones humanas. Los límites del solipsismo y la necesidad de un concepto comunicativo de experiencia

Paolicci, Leandro (Universidad de Mar del Plata / CONICET)

Kant, como pensador paradigmático de la Modernidad, comparte la mayoría de sus principales rasgos y que toda crítica contemporánea, que ha buscado superar las aporías de esa forma de pensar, ha subrayado como problemáticos. Resumidamente, los más importantes son: 1) la separación radical entre la aparición fenoménica de un objeto de la experiencia cognoscible y una cosa en-sí que permanece fuera del ámbito del conocimiento del sujeto 2) existe una evidente subestimación del lugar del lenguaje como instancia de conformación de la experiencia y como instancia de validación del conocimiento. Por último 3) el aspecto decisivo a toda la filosofía de la Modernidad, a saber, la separación estricta entre un sujeto que conoce y un objeto que es aprehendido y conocido por dicho sujeto.

De esta última separación tajante entre un sujeto puro y un objeto que es aprehendido en el acto de conocer se ha criticado en Kant el hecho de concebir un sujeto del conocimiento ahistórico y aislado de la praxis material de la historia y se ha señalado la necesidad de concebir e implicar un sujeto del conocimiento en el mundo de la vida, y la praxis material de la sociedad (Kuhlmann, 1985: 14; Böhler, 1985, 36).

Se ha dicho que Kant representa una de las instancias más elaboradas de la filosofía de la conciencia y se lo ha llamado el pensador de la civilización científica y esto en gran medida se debe a que Kant universaliza el concepto de objeto de las ciencias naturales y concibe, a diferencia de gran parte de los filósofos de la Modernidad el esquema sujeto-objeto no ya de una manera ontológica sino de una forma trascendental.

Pero para entender porqué Kant puede ser calificado como el padre de la civilización científico-técnica debe analizarse cómo se relaciona el proyecto que despliega en la *Crítica de la Razón Pura* con aquello que determina el espíritu de dicha civilización, a saber, la tradición del cientificismo (Szientismus). Dicho espíritu está a su vez atravesado por dos instancias teóricas fundamentales (Böhler, 1985: 31): primero, el concepto de unidad de la ciencia y segundo el concepto íntimamente ligado al anterior que es el concepto de experiencia objetiva y que interesa especialmente a los fines de este trabajo.

En la *Crítica de la Razón de Pura* Kant se propone deliberadamente una indagación por las condiciones de posibilidad de la experiencia y más precisamente por las condiciones de posibilidad del conocimiento *intersubjetivamente válido* de dicha experiencia. En todas estas indagaciones Kant no opera sobre el vacío sino que tiene siempre como referencia permanente la física experimental de Newton como criterio lógico-científico o como criterio delimitador de científicidad (Böhler, 1985: 32 y 37).

Es importante hacer hincapié en el concepto de experiencia en Kant pues de esas consideraciones se desprenderán los rasgos más importantes que definen a su sistema pero a la vez también aquello que lo condenan como sistema definitivo del paradigma del solipsismo de la conciencia. En Kant la experiencia pura aparecerá constituida por las facultades puras *a priori* de la razón. Ahora bien, como rasgos esenciales de la experiencia pura señala Kant la objetividad, entendida causal-teoréticamente, la capacidad de ser intuidos de sus objetos y la universalidad. Todos ellos son los que hacen posible la *legalidad* del conocimiento empírico en la medida en que permiten que la razón formule leyes universalmente válidas. Es decir, las leyes que la razón formula pueden reclamar el

carácter de leyes universales de la naturaleza pues han sido posibles por las formas de la sensibilidad y las categorías del entendimiento.

El hecho de que Kant tomara como paradigma a las ciencias naturales, y dentro de ellas a la física como punto de partida para la reconstrucción de un concepto de experiencia y legalidad científica, no tiene en sí nada de malo. Sin embargo, las premisas del objetivismo y el esquema sujeto-objeto, pilares conceptuales del paradigma de la filosofía de la conciencia se basan a su vez en tres presuposiciones problemáticas y en última instancia aporéticas y sobre las cuales el posterior paradigma del lenguaje hará foco en sus críticas. La primera de ellas es la que se identifica como la relativa a una teoría objetiva del significado. La segunda referida al solipsismo de un sujeto de la experiencia y por último la que responde a la idea de que la experiencia puede ser pensada de acuerdo al modelo de una relación no comunicativa con los objetos de la observación externa (Böhler, 1985: 43).

No voy a extenderme sobre las dos primeras premisas por una cuestión de espacio. La tercera condición del objetivismo es, como se dijo, la suposición en el plano de la teoría del conocimiento de que es posible alcanzar algo así como una relación directa entre un sujeto puro que conoce y un objeto que se muestra pasivo ante el acto de conocimiento del sujeto. Con relación directa me refiero concretamente a una relación esencialmente no comunicativa entre el sujeto que conoce y los objetos de la experiencia.

Como se ha dicho, el principio del conocimiento Kant lo encuentra en el esquema causal teórico de la experiencia. En este sentido, un fenómeno es objetivado en la medida en que puede ser comprendido bajo este esquema y puede ser comprendido en la medida en que puede ser subsumido bajo una ley universal de la naturaleza (Böhler, 1985: 47). La importancia de este modelo, que guarda estricta correspondencia con la separación tajante entre un sujeto y un objeto que venimos analizando, reside en que como principio del conocimiento se comporta a la manera de una “regla” que produce la experiencia. Es decir, sin la aplicación del esquema trascendental de la causalidad no puede experimentarse de ningún modo algo así como un acontecer natural, es decir, movimiento o cualquier cambio de estado (Böhler, 1985: 53). Aquí se le plantea a Kant un problema que ha recorrido un largo camino en la historia de la filosofía y al cual le propondrá un solución que también ha hecho historia.

Lo que se seguía de su desarrollo de la función clave del esquema trascendental de la causalidad era un determinismo que amenazaba con poblar todas las instancias y no dejar lugar, ni siquiera para poder ser pensada, a la libertad. Su solución consistió en su característico dualismo. En este caso en uno de sus más importantes. Kant introducirá aquí la distinción entre una causalidad, en el sentido clásico de determinación y una causalidad de la libertad.

Kant concibe la idea de una causalidad de la libertad pues quiere evitar caer en un determinismo fatal para la moralidad pero también para su concepción de un esquema trascendental que pueda ser ejercido a través de una razón autónoma. Kant debe salvar la espontaneidad que se expresa en la conexión de los conceptos puros con lo que se manifiesta a la intuición sensible (Kambartel, 1972: 122). El problema de cómo probar la existencia de la libertad, en los propios términos kantianos, es decir, remitirla a un fenómeno empírico experimentable por ello a través de los sentidos, ha sido para Kant tal vez la brecha más importante que su sistema ha tenido que sortear.

En este sentido, como Kant no puede remitir la libertad al mundo de las experiencias sensibles lo remite a un mundo inteligible. En términos de sujeto significa que para que un individuo puede ser pensado como capaz de realizar acciones basadas en la libertad debe

pensarse a este individuo como no implicado en la causalidad de la naturaleza, es decir, de la experiencia y del mundo experimentable. Ahora bien, esta resolución que toma Kant como una forma de escapar de un determinismo metafísico que acaba con la posibilidad de la moralidad y la espontaneidad de la razón autónoma tendrá dos consecuencias de extrema importancia para el problema abordado en este trabajo.

Con esta decisión Kant aleja del mundo cognoscible de los fenómenos todo el ámbito de la interioridad de los hombres, precisamente, aquel en dónde aparece implicada en primer término la moralidad. En este sentido, con el umbral de cognoscibilidad que Kant determina en *Kritik de reinen Vernunft* se le presenta a éste la dificultad de determinar cuándo alguien *efectivamente* actúa de acuerdo a criterios morales o simplemente se deja conducir de acuerdo a los patrones de la legalidad, de acuerdo a la distinción trazada por Kant en torno a un actuar *por* deber (moralidad) o simplemente *de acuerdo* a éste (legalidad). Como señala Apel (1988: 78), de aquí se desprende la posibilidad, ciertamente inquietante, de que posiblemente el comportamiento de los hombres *nunca* esté motivado por la ley moral. Pero como también acertadamente agrega esto se contradice con el *sentido* de una exigencia del deber. Pues qué sentido puede tener una exigencia de tipo moral sino no podemos *saber* cuándo actuamos moralmente y cuándo no (Apel, 1988: 78). Asimismo, esta decisión de remitir la libertad a un plano inteligible implica la separación de las acciones bajo el mismo dualismo que caracteriza al sujeto, es decir, la distinción entre un aspecto real y un aspecto ideal en todas las acciones (Böhler, 1985: 56). De igual manera, esta decisión lo acerca a Kant a explicaciones en términos conductistas de los actos pues bajo esta óptica naturalista todas las acciones pueden ser explicadas en términos de comportamientos y por lo tanto sometidas a las leyes causales de la naturaleza. Incluso las expresiones verbales deben ser objetivadas y explicadas desde esta perspectiva como conducta verbal.

Sin embargo, la consecuencia más importante de este planteo de Kant es lo que se ha llamado “la disolución lógica del concepto de acción” (Böhler, 1985: 56). Ello se produce por una serie de consecuencias que estas decisiones conceptuales de Kant tienen sobre sus objetivos originarios. En esta idea de concebir una causalidad de la libertad para rescatar del determinismo al uso del entendimiento y el uso práctico de la razón, el mundo inteligible es relegado al interior del sujeto donde la espontaneidad es salvada de la causalidad natural del ámbito de la experiencia. Ahora bien, esta decisión impide en los propios términos kantianos determinar cómo es posible comprender las acciones y los pensamientos de otros “yo”. El problema fundamental que se plantea es no sólo el de un acceso a otros “yo” sino incluso el de la posibilidad de afirmar la existencia de esos otros “yo”. Dicha existencia podría afirmarse sin ningún tipo de duda si pudiéramos tener, en los términos de Kant una experiencia sensible de los pensamientos o un acceso en general al interior de los otros sujetos, pero como esto no es posible, tampoco lo es afirmar o conocer la existencia de otros “yo”. En pocas instancias como esta puede verse tan claramente las implicancias solipsistas del planteo kantiano.

Esto último, como puede notarse ya claramente, tiene implicancias altamente nocivas para la filosofía práctica de Kant donde tiene que suponerse desde un principio la existencia de otros seres racionales para que cualquier principio moral pueda tener sentido. La existencia de otros seres racionales tiene que estar presupuesta en todo desarrollo de una razón práctica que busque obligatoriedad práctica y validez universal. Es decir, tiene que ser esencial al concepto de razón que se maneje (Kuhlmann, 1990: 268).

La razón, como el propio Kant se encarga de remarcar, es la misma tanto en el ámbito práctico como en el teórico y en ambos casos, debe agregarse, es *una, invariante, solitaria* e idéntica consigo misma. En este sentido el solipsismo es en realidad el mismo que se manifiesta tanto en el ámbito teórico como práctico. De algún modo, Kant reconstruye las capacidades de la razón teniendo como modelo la labor de la razón teórica en la constitución de la experiencia y luego lleva esta razón hacia el ámbito de lo práctico. En cualquier caso, la reconstrucción de la razón que en la parte teórica podía pasar por alto la necesaria mediación de una instancia intersubjetiva para la validez de la experiencia, en el caso del ámbito práctico, la necesidad de una instancia intersubjetiva aparece de un modo inmediato como constitutiva del sentido mismo de pensar un principio moral intersubjetivamente válido.

La razón en Kant, como dice Kuhlmann (1990: 269), parece ser una estructura que está dirigida a la explicación del mundo objetivo y por lo tanto su principal contribución en este ámbito es la creación de un mundo idéntico y unitario de fenómenos. Pero en esta constitución de un mundo objetivo no interviene para nada la argumentación conjunta de un grupo de sujetos sino que ella es producto de una *síntesis intrasubjetiva* (Kuhlmann, 1990: 270).

En cualquier caso, todas estas consecuencias indeseables se desprenden del hecho de considerar al sujeto libre fuera del mundo de la experiencia y, por lo tanto, adoptando la forma de una espontaneidad operativa (Böhler, 1985: 58) que ejerce su libertad en tanto prescribe, mediante el esquema de la causalidad, su regla al mundo exterior y se muestra por lo tanto como legislador del mundo de los fenómenos. Las acciones libres en este esquema quedan en consecuencia por fuera del mundo de las experiencias pero “ingresan” a él como intervenciones espontáneas de una conciencia exterior y solitaria (Böhler, 1985: 60).

Ahora, volviendo al problema anteriormente mencionado de la disolución lógica del concepto de acción, cuando el reino de la libertad se relega al interior de los sujetos con el correspondiente problema de acceso al interior de éstos en términos de experiencia sensible, se plantea el problema posterior de que las acciones de los sujetos libres no pueden ser experimentadas como *tales*. En esto consiste ni más ni menos que la disolución lógica del concepto de acción pues a los sujetos libres no les es posible acceder a través de la experiencia al interior de los otros sujetos libres y por lo tanto comprender sus acciones como determinadas por la libertad que les otorga su participación en tanto seres racionales del mundo inteligible, del reino de la razón.

Nuevamente aquí se pueden ver las consecuencias aporéticas a las que conduce el concepto de experiencia que Kant desarrolla. Pues éste exige que las acciones de otros sujetos no puedan ser comprendidas o reconstruidas como acciones libres sino, al modo conductista, como reacciones o respuestas a estímulos determinados. Con esto se arriba a un punto fundamental, pues si no se quiere disolver lógicamente el concepto de acción debe establecerse una diferencia fundamental y específica entre las acciones propiamente dichas de sujetos libres y las manifestaciones de la naturaleza.

La única forma de establecer una diferencia entre las acciones de sujetos libres y los otros fenómenos de la naturaleza es desarrollar un concepto de experiencia comunicativa tal como lo han hecho, por ejemplo, los planteos de pragmática trascendental de Apel, Böhler y Kuhlmann. Sin embargo, no me extenderé sobre este punto. Simplemente me limitaré a señalar, muy brevemente, que un concepto de ese tipo puede salvar a las acciones de su disolución lógica, es decir, a identificar a las acciones como *tales* y a no entenderlas como

cualquier otro fenómeno de la naturaleza. Aquí debe decirse que no sólo los planteos de la pragmática trascendental han propuesto ese tipo de concepto de experiencia sino que aquí podríamos decir confluyen también los planteos de la hermenéutica y de la sociología comprensiva. El punto clave es, para no extendernos demasiado, el entender las acciones de los hombres como acciones en sí comunicativas o virtualmente comunicativas y por lo tanto como expresiones vitales en una comunidad, traducibles al lenguaje (Böhler: 1985, 57).

Es decir, la mirada se encuentra propiamente no ante un conjunto de fenómenos dados objetivamente sino ante un mundo de la vida preestructurado simbólicamente (Habermas, 1987, I: 154) y con un significado determinado por aquellos que participan de su estructuración. En este sentido, para comprender el significado de un conjunto de acciones de los hombres, de sus productos o de las instituciones que los abarcan debo participar en esa realidad simbólicamente estructurada, es decir, debo abandonar la actitud objetivante y adoptar una actitud realizativa. Los sentidos de las acciones solo pueden ser alumbrados “desde adentro” como dice Habermas. Cito a este último:

La realidad simbólicamente preestructurada constituye un universo que tiene que resultar incomprensible si solo se lo mira con los ojos de un observador incapaz de comunicación. El mundo de la vida sólo se abre a un sujeto que haga uso de su competencia lingüística y de su competencia de acción. El sujeto sólo puede tener acceso a él participando, al menos virtualmente, en las comunicaciones de sus miembros y por tanto convirtiéndose a si mismo en un miembro por lo menos potencial” (Habermas, 1987, I: 160)

En suma, la experiencia comunicativa como una experiencia que no puede tenerse de manera solipsista, sino que uno debe implicarse en una interacción, un diálogo, un entendimiento. Sólo si son identificadas de esta manera las acciones libres de los hombres pueden ser diferenciadas del resto de los fenómenos de la naturaleza.

CONSIDERACIONES FINALES

Hasta aquí entonces un breve repaso de las características fundantes del solipsismo de la conciencia tal y como se manifiesta en la Modernidad y especialmente en Kant, teniendo en cuenta particularmente uno de los aspectos bajo los que este modelo aparece, es decir, la separación sujeto – objeto y su correspondiente objetivismo y, más precisamente, cómo este último impide a Kant comprender todo un ámbito de fenómenos de la praxis. En verdad, debe decirse que en general el destino de la razón práctica kantiana está trazado en *Kritik der reinen Vernunft* y en el concepto de razón que allí se desarrolla. La razón kantiana está tan claramente delineada dentro del marco del solipsismo y el objetivismo de la filosofía moderna, es decir, desarrollada como una facultad para la explicación de la constitución del mundo de la experiencia que difícilmente puede hacer plausible la idea de una razón práctica (Kuhlmann, 1992: 22).

A esta altura está bien claro que Kant maneja un concepto de experiencia – el de las ciencias naturales – que deja afuera todo un conjunto de fenómenos que sólo serán rescatados de las sombras por todo el pensamiento que se desarrollará a fines del siglo XVIII y principios del XIX y que formarán parte del ámbito de estudio de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) y, en el siglo XX, también de la sociología comprensiva que va desde Weber a Habermas. Es decir, el pensamiento posterior a Kant no solo sacará a la luz la dimensión de la historia que estaba ausente en su concepción de la razón subjetiva y

en su concepto de experiencia (Kuhlmann, 1992: 69) sino, de un modo más fundamental, aquello que su objetivismo había hecho desaparecer, a saber, el ámbito pleno de sentido del actuar y del comprender de los hombres en el mundo de la vida constituido históricamente (Böhler, 1985: 68). En función de este esquema, el punto fundamental que todo solipsismo, no sólo el de Kant y el de la entera filosofía moderna de la conciencia, debe superar es el de si es posible alcanzar un conocimiento intersubjetivamente válido de la experiencia a través de un acto de una conciencia solitaria como en el caso de Kant.

Pero, y esto no puedo explicarlo aquí, no es de ninguna manera posible. El “yo pienso” concebido a la manera kantiana no puede constituirse por sí mismo en condición de posibilidad del sentido y la validez de la experiencia. Para que una conciencia pueda identificar sus representaciones como sus propias vivencias debe necesariamente formar parte de una comunidad real de sujetos que se valen de un lenguaje común. En este sentido, el solipsismo de la filosofía de la conciencia no puede, como de hecho hace, pasar por alto el carácter irremediamente social de nuestro lenguaje y la relación esencial que éste guarda con el pensamiento. Así, no es posible en el ámbito del pensamiento identificar mis propias vivencias sin presuponer al mismo tiempo un lenguaje real y público del que se vale una comunidad de la que inevitablemente debo participar. Esto se verá con claridad en los planteos que en términos de crítica a la posibilidad de un lenguaje privado ha llevado a cabo el Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas*.

Si se quiere considerar la eventualidad de un “yo pienso” que pueda constituirse en posibilidad de una experiencia válida intersubjetivamente debe dejarse de lado radicalmente los planteos de la filosofía solipsista y abandonar la idea de una conciencia pura y solitaria que cree poder alcanzar una certeza objetiva, o siquiera subjetiva, prescindiendo de los lazos constitutivos de la experiencia de una comunidad de lenguaje. En este sentido, existe una necesidad concreta de tomar al sujeto trascendental kantiano, que se mostraba como puro y ahistórico, e implicarlo en las redes materiales de la historia, en la reproducción material de la sociedad, en el mundo de la vida (Kuhlmann, 1985: 14). Es de este modo, ni más ni menos, como procederán muchos de los autores más importantes del siglo XIX y XX, por ejemplo Dilthey, Heidegger entre muchos otros.

Se debe reemplazar, entonces, esta idea de un sujeto puro de la conciencia y pensar, como lo ha hecho la pragmática trascendental del lenguaje, reflexivamente sobre aquello que inevitablemente debemos presuponer cuando hablamos o argumentamos. Sólo de esta manera nos es dado alcanzar aquello que Kant se propuso con la reconstrucción de un sujeto trascendental. Sólo reemplazando las evidencias subjetivas por el juego argumentativo de una comunidad real de argumentantes es posible alcanzar la certeza de que nuestro conocimiento de la experiencia no pertenece a la esfera inaccesible de la interioridad sino que puede reclamar con absoluta seguridad la validez intersubjetiva de lo público. Las evidencias subjetivas de la conciencia dejan de ser las instancias últimas sobre las cuales apoyar el conocimiento objetivamente válido para dejar su lugar a la construcción de un consenso intersubjetivo (Kuhlmann, 1985: 26). Como ha dicho un discípulo de Apel, el sujeto trascendental de la experiencia debe jugar el juego del lenguaje del decir y del afirmar (Böhler, 1985: 64).

BIBLIOGRAFÍA

APEL, Karl-Otto (1988): *Diskurs und Verantwortung*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.

BÖHLER, Dietrich (1985): *Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie*. Frankfurt a.M, Suhrkamp.

HABERMAS, Jürgen (1987), *Teoría de la Acción Comunicativa*, II vol., Madrid, Taurus.

KAMBARTEL, Friedrich (1972), “Razón, autonomía y el problema de una naturaleza en la que pueda confiarse. Análisis del concepto de experiencia en la *Crítica de la Razón Pura* de Kant” en Id., *Experiancia y estructura*, Buenos Aires, Sur.

KUHLMANN, Wolfgang (1990): “Solipsismus in Kants praktischer Philosophie und die Diskursethik“ en APEL, Karl-Otto & POZZO, Riccardo, *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting*, Frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.

KUHLMANN, Wolfgang (1985): *Reflexive Letztbegründung, Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*. Freiburg, Alber.

KUHLAMNN, Wolfgang (1992): *Kant und die Transzendentalpragmatik*. Würzburg, Königshausen & Neumann.