



Estudios de Filosofía

ISSN: 0121-3628

revistafilosofia@udea.edu.co

Universidad de Antioquia

Colombia

Villanueva Barreto, Jaime Javier
El motivo trascendental en Kant y Husserl
Estudios de Filosofía, núm. 39, junio, 2009, pp. 55-80
Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=379835818004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El motivo trascendental en Kant y Husserl*

The Transcendental Motive in Kant and Husserl

Por: Jaime Javier Villanueva Barreto

Instituto de Investigaciones Humanísticas

Departamento de Filosofía

Universidad Nacional Mayor de San Marcos;

Universidad Jesuita del Perú Antonio Ruiz De Montoya

Lima, Perú

jvillanueva@uarm.edu.pe

Fecha de recepción: 13 de mayo de 2008

Fecha de aprobación: 13 de febrero de 2009

Resumen: *El artículo explora el sentido en que tanto Kant como Husserl entienden lo trascendental y la importancia de este concepto para sus respectivas filosofías. El autor aborda esta relación con la intención de mostrar que ambos filósofos parten de una reflexión radical sobre las condiciones de posibilidad de la experiencia, llegando a conclusiones diferentes sobre ésta. Se pasa revista de las consecuencias de establecer una filosofía trascendental y la enorme diferencia que ambos autores establecen sobre el tema de la experiencia como articuladora de lo trascendental en sus respectivas filosofías.*

Palabras Clave: *Trascendental, Idealismo Trascendental, Ideal Regulatorio, Subjetividad Trascendental, Reflexión, experiencia, Kant, Husserl.*

Abstract: *The article explores the sense in which both Kant and Husserl understand the Transcendental and the importance of this concept for their respective philosophies. The author investigates this relation with the aim of showing that both philosophies start from a radical reflection on the Conditions of Possibility of Experience, arriving at different conclusions on it. The article also reviews the consequences of establishing a Transcendental Philosophy and the enormous difference between Kant's and Husserl's points of view on Experience as the articulator of the Transcendental in their own philosophies.*

Keywords: *Transcendental, Transcendental Idealism, Regulative ideal, Transcendental Subjectivity, Reflection, Experience, Kant, Husserl.*

El término trascendental ha generado muchas polémicas y muchos malos entendidos desde su acuñación por parte de Kant. Entre otras cosas, porque él mismo lo usa en varios sentidos diferentes. Por esto, ya prácticamente olvidado por

* El artículo es parte de una investigación sobre el tema de lo trascendental en la filosofía que ha sido presentada al Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

la filosofía del siglo XIX, reaparece, para el escándalo de muchos, en pleno siglo XX con Edmund Husserl, quien a su vez lo reinterpreta manteniéndolo hasta el final de su vida. Este artículo tiene como finalidad mostrar las cercanías y lejanías que con respecto a lo trascendental han tenido tanto Kant como Husserl. Como es bien sabido, ambos filósofos usan el término trascendental y más específicamente el de idealismo trascendental para designar sus respectivas filosofías.

De hecho, hay una fuerte inspiración kantiana que anima la filosofía de Husserl, pero es cierto también que éste desarrolla su pensamiento en constante debate y tratando de separarse de Kant en cuanto a sus descripciones de la vida intencional de la conciencia, el tema de la evidencia, a la constitución íntima del tiempo y al mundo de la vida conciernen; temas que aquí tocaremos solamente muy de pasada, pues nuestro interés principal está en mostrar la especificidad en que cada uno de estos pensadores usa el término trascendental y qué significa tan polémico término. Para esto procederemos en tres tiempos:

§1 El motivo Trascendental en Kant

Hasta antes de Kant el uso que se daba al término trascendental en filosofía era sinónimo de trascendente, entendido éste en el contexto metafísico propio de la escolástica en el que se desarrolló. Así, por ejemplo, las categorías “trascendentales”, o *transcendentia*, era el modo como se entendían los términos de ser (*ens*), cosa (*res*), uno (*unum*), bueno (*bonum*), verdad (*verum*), alguno (*aliquid*). Fue Proclo, en su *Liber de causis*, quien introdujo una diferencia entre las categorías de Aristóteles (sustancia, cantidad, calidad, etc.) y aquellas categorías más originarias que serían el *unum*, *verum*, *bonum*. El propio Tomás de Aquino señaló que estas categorías, las “trascendentales”, designan los mismos atributos de Dios. Sin embargo, es otro filósofo medieval, Duns Scoto, quien señala que la categoría *ens* (el ser) es el más elevado de todos los trascendentales, es decir, de estos términos que se predicaban de todo lo que hay, de un modo general o universal. Este uso medieval entra en el Renacimiento, y así persiste en autores como Giordano Bruno, Campanella, y en filósofos modernos como Francis Bacon, empirista, y Baruch Spinoza, racionalista¹. Kant, decíamos, recibe el término en este contexto pero se ve en la pronta necesidad de reformularlo distinguiendo trascendente, que conservaría su significado de opuesto a lo inmanente, como aquello que se encuentra más allá de toda experiencia humana, y trascendental con una acepción completamente distinta y que será con la que designará su propia filosofía.

1 Cfr: Smith, Norman Kemp. *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. Humanities Press, Inc. /The MacMillan Press, New Jersey/London, 1984, p. 73 ss.

Pero él mismo le dará diversas acepciones a dicho término entendiéndolo hasta en tres sentidos diferentes:

1. Kant primero nombra trascendental a un tipo especial de conocimiento que no versa sobre objetos, sino que –de modo reflexivo– se dirige a la naturaleza y a las condiciones de un tipo especial de conocimiento de los objetos², a saber, del científico, en tanto que es un conocimiento que debe ser de carácter universal y necesario, es decir, en términos de Kant, en tanto que “debe ser posible a priori”. Por consiguiente, “es trascendental el conocimiento ‘filosófico’ y ‘reflexivo’ del conocimiento científico”³, siendo su función principal la de aislar el conocimiento a priori. Así, lo trascendental, es decir, el conocimiento que trata acerca de lo a priori, coincide con la filosofía trascendental, pues ésta señala las condiciones de posibilidad, naturaleza y límites del conocimiento científico. Al respecto, señala Kant: “llamo trascendental a todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible a priori. Un sistema semejante de conceptos será llamado filosofía trascendental”⁴. Así, una tal filosofía trascendental tiene como misión el esclarecimiento de todos los principios de la sensibilidad y del entendimiento. Así las cosas, toda la primera parte de la *Crítica de la Razón Pura* (la Teoría Trascendental de los Elementos) que ocupa casi toda la obra, sería en esta acepción una filosofía trascendental.
2. El segundo sentido en que Kant usa dicho término está referido a los elementos o factores a priori mismos. Por ejemplo, los elementos a priori de la sensibilidad –las formas puras del espacio y del tiempo– y los del entendimiento –las categorías– resultan siendo trascendentales en la medida en que no son elementos subjetivos psicológicos, ni contenidos empíricos de nuestro conocimiento, ni tampoco son trascendentes. Por ende, trascendental, o a priori, es un elemento que se origina en la razón pura y, a la vez, es un elemento que interviene en la constitución de un conocimiento a priori, científico, de un objeto. Se trata, pues, de elementos que subyacen a la experiencia o al conocimiento científico, objetivo, como sus condiciones de posibilidad⁵.
3. En el tercer sentido trascendental está referido a ciertas funciones o actividades de la razón pura en tanto ésta, en sus distintos niveles, realiza diferentes síntesis que pueden, o no, ser a priori, como la síntesis de la aprehensión, por ejemplo, en cuyo caso serían trascendentales.

2 Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Traducción de Pedro Ribas, Introducción VII. Alfaguara, México D.F., 1994. De aquí en adelante citada como Kant, Immanuel, *KrV*, y el número de la página del texto original precedido por las letras A o B, que indican la primera o la segunda edición, respectivamente.

3 Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary. *Lógica formal y lógica trascendental en Kant y Husserl*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2002, pág. 45.

4 Kant, Immanuel, *KrV*, A12/B25.

5 *Cfr.*, Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary, *Op. cit.*, p. 46.

A este problema de las distintas acepciones que el mismo Kant asigna al término trascendental hay que agregar el que muchas veces aparecen en la *Crítica de la Razón Pura* confundidos los términos trascendental y trascendente. Esto debido tal vez a que Kant escribió esta obra a lo largo de diez años, tiempo en el que fue madurando muchos conceptos e ideas. Cuando finalmente editó el texto, en lugar de uniformar los textos más antiguos con los más nuevos, compuso el libro reuniendo textos de los distintos períodos⁶.

§ 1.1 La Refutación del Idealismo

Kant está muy interesado en diferenciarse del idealismo moderno, pues es el gran fantasma que asecha a su filosofía. Por ello, irá señalando que la suya también es una filosofía idealista, pero introduce el término trascendental para otorgarle la objetividad necesaria a dicha empresa. En este sentido, quiere separarse completamente del idealismo material que es aquel que sostiene que las cosas que existen en el espacio “fuera” de nosotros o son dudosas e indemostrables, o bien falsas e imposibles. Estas posturas son las del idealismo problemático (Descartes y su “yo pienso”) y las del idealismo dogmático (Berkeley, para quien las cosas del espacio constituyen meras fantasías). En el fondo, la refutación a este tipo de idealismo dogmático ya se ha dado en la *Estética Trascendental*, pues este idealismo sólo es posible si creemos que el espacio está o pertenece a las cosas mismas.

El idealismo problemático, a los ojos de Kant, es mucho más riguroso, pues se basa en la posibilidad de demostrar que nuestra experiencia interna sólo es posible si demostramos la externa. Este idealismo supone que la única experiencia inmediata es la interna y que a partir de ésta se infieren las cosas exteriores. Pero resulta que la representación “yo existo”, que puede acompañar a todo nuestro pensamiento, no es todavía un conocimiento del sujeto, y por tanto, no es tampoco experiencia, pues para que lo fuera haría falta una intuición interna, lo que supone que el sujeto sea determinado con respecto a ésta (tiempo) lo cual requeriría el que haya objetos exteriores.

Por esto, la experiencia interna es mediata y sólo posible a través de la experiencia externa, de ahí que para refutar este idealismo “la prueba requerida debe, pues, mostrar que tenemos experiencia de las cosas externas, no simple imaginación. Ello no podrá ocurrir más que en el caso de que podamos demostrar que nuestra misma experiencia interna –indudable para Descartes- sólo es posible

6 Cfr., Smith, Norman Kemp *Op. cit.*, pp. 19-25, 116-117, 302; Kant, Immanuel, *KrV*, A28 / B44, A36 / B52 y A368-369, donde aparece el término trascendental con el sentido de trascendente.

si suponemos la experiencia externa”⁷. Es necesario, pues, mostrar que no sólo tenemos una imaginación de las cosas externas, sino que tenemos una experiencia efectiva de ella, siendo posible la representación de nosotros mismos sólo bajo la suposición de la experiencia externa, con lo cual Kant pretende asegurarle cierta objetividad a su idealismo, pues esto se logra solamente vía la reflexión trascendental del las condiciones de posibilidad de una tal experiencia.

Para mostrar esto, asegura Kant, debo tener conciencia de mi existencia como determinada en el tiempo y para determinar el tiempo es necesario que haya algo permanente en la percepción, así “este elemento permanente no puede ser algo en mí, ya que mi propia existencia sólo puede ser determinada en el tiempo mediante dicho elemento. La percepción de éste sólo es, pues, posible a través de una cosa exterior a mí, no a través de la simple representación de una cosa exterior a mí. Consiguientemente, la determinación temporal de mi existencia sólo es posible gracias a la existencia de cosas reales que percibo fuera de mí”⁸. Por tanto, no se trata sólo de que seamos conscientes de la representación de una cosa exterior cosa que, por otra parte, impediría romper con el idealismo.

Kant está preocupado por saber si se puede probar que algo realmente existe fuera de mí y que corresponde a dicha representación. En este sentido, si bien tengo conciencia empírica –fenoménica– de mi existencia en el tiempo, ella está ligada a una relación de la conciencia con algo exterior a ella, uniendo indefectiblemente el sentido interno al externo. Esto ocurre porque no tenemos *intuición intelectual* de nuestro *yo soy*. Así, “la conciencia de mi propia existencia constituye, a la vez, la conciencia inmediata de la existencia de otras cosas fuera de mí”⁹.

De este modo, Kant piensa haber hecho un vuelco al idealismo. No es la experiencia *interior*, sino la experiencia *exterior*, la que es *inmediata*; sólo por medio de ésta es posible la percepción de aquella en el tiempo; “lo que se demuestra en la prueba anterior es que en realidad la experiencia externa es inmediata, que sólo a través de ella es posible, no la conciencia de nuestra propia existencia, pero sí su determinación en el tiempo, es decir, la experiencia interna. La representación ‘yo existo’, que expresa la conciencia que puede acompañar a todo pensamiento, constituye lo inmediatamente incluido por un sujeto, pero no es todavía un conocimiento de este sujeto ni es, consiguientemente, un conocimiento empírico, es decir, no es todavía experiencia”¹⁰. Aquí lo que estaría diferenciando

7 Kant, Immanuel, *KrV*, A 226 / B 275.

8 *Ibid.*, A 226 / B 275/276.

9 *Ibid.*, A226 / B 276.

10 *Ibid.*

a Kant de Descartes es que para el primero el yo soy no es una cosa con una serie de propiedades, y por tanto, no contiene ningún conocimiento ni experiencia pues ello requeriría de una intuición interna, y para Kant, la intuición interna (temporal) que determina al sujeto no se puede dar sin objetos exteriores.

Tenemos entonces que la permanencia no es obtenida *a posteriori* de la experiencia exterior, sino que la presuponemos *a priori* por la existencia de cosas exteriores como condición necesaria de toda determinación temporal.

Finalmente, el argumento fuerte de Kant, con el que se habrá diferenciado del idealismo -pues él está ocupado con las condiciones de posibilidad de la experiencia-, es que “la autoconciencia en la representación yo no es una intuición, sino una simple representación intelectual de la espontaneidad de una sujeto pensante”¹¹. Es decir, el yo no tiene ningún predicado intuitivo permanente o sustancial.

§ 1.2 Las ideas trascendentales y el ideal trascendental

Para Kant, los conceptos puros de la razón o ideas trascendentales serían aquellos conceptos *a priori* de origen especial que resultarían de la aplicación de los silogismos a la unidad sintética de la intuición, bajo la guía de las categorías, para que de acuerdo a estos principios se determine el uso del entendimiento en la experiencia total, ya que “el concepto trascendental de razón no es, pues, otro que el de la totalidad de las condiciones de un condicionado dado”¹². Este concepto de lo incondicionado contiene un fundamento en la síntesis de lo condicionado, pues sólo lo incondicionado hace posible la totalidad de las condiciones y la totalidad de las condiciones es incondicionada. Estos conceptos son necesarios, piensa Kant, al menos como proyectos que quieran corregir dentro de lo posible la unidad del entendimiento hasta lo incondicionado, su única utilidad sería la de llevar al entendimiento en una dirección en que se ponga en armonía consigo mismo.

Kant sostiene que el concepto trascendental de razón sólo se refiere a la absoluta totalidad en la síntesis de las condiciones y no se acaba más que en lo absolutamente incondicionado, en lo incondicionado en todos los aspectos. Es decir, la razón sólo se refiere al uso del entendimiento para imponerle una proyección hacia cierta unidad de la que éste no tiene ningún concepto. Por ello, el uso objetivo de los conceptos de la razón son siempre trascendentes mientras que los del entendimiento son inmanentes, pues se limitan a la simple experiencia posible.

11 *Ibid.*, A 226 / B 277.

12 *Ibid.*, A 322 / B 379.

Por otro lado, los conceptos puros del entendimiento carecen de realidad objetiva si las condiciones de la sensibilidad son sólo formas del pensamiento; pero aún más alejadas de la realidad objetiva son las ideas. A éstas no les corresponde *nunca* un fenómeno que representar. Contienen una perfección (completud, totalidad) del que carece todo conocimiento empírico posible. La razón mienta en ellas sólo una unidad sistemática que la unidad empírica intenta alcanzar – sin lograrlo plenamente jamás.

En este sentido, el Ideal es una idea que se halla más alejada de la realidad objetiva que la idea psicológica y cosmológica. Consiste en una idea que Kant pretende sea considerada como una cosa singular, como un individuo determinable y completamente determinado.

El Ideal kantiano, a diferencia del platónico, carece de fuerza creadora, pero sí tiene fuerza práctica: es el fundamento de nuestras acciones morales. En este sentido, las ideas son sólo principios reguladores. Por eso, la idea da la regla y el Ideal constituye un prototipo/arquetipo (*Urbild*) que determina absolutamente a la copia, a nuestras acciones, que se modelan de acuerdo al prototipo sin alcanzar jamás su perfección.

El ideal entonces carece de realidad objetiva pero no es una quimera, es un paradigma indispensable, su realización es impracticable en la esfera fenoménica. “Así el Ideal de la Razón pura debe siempre reposar sobre conceptos determinados y servir de regla y de prototipo <o arquetipo, traduce Ribas>, tanto para actuar como para juzgar <traducción de Ribas dice valorar> conforme a él”¹³. Por eso, el Ideal de la razón se propone la determinación completa del objeto siguiendo reglas *a priori*, aunque sea siempre trascendente respecto de la experiencia.

Entonces, luego de haber establecido claramente sus diferencias con el idealismo material, Kant está dispuesto a decirnos que “en la estética trascendental hemos demostrado suficientemente que todo cuanto intuimos en el espacio o en el tiempo, esto, es, todos los objetos de la experiencia que nos es posible, no son otra cosa que fenómenos, es decir, simples representaciones que, tal como son representadas, como seres extensos o como series de cambios, no poseen existencia propia, independientemente de nuestros pensamientos,. Esta doctrina es lo que llamo idealismo trascendental”¹⁴. Es decir, el idealismo trascendental le permite a Kant establecer las condiciones de posibilidad de toda experiencia posible mediante la objetividad que nos brinda la intuición y la aplicación de las categorías a ésta, pues

13 *Ibid.*, A570 / B598

14 *Ibid.*, A491/B559.

el a priori descubierto en la subjetividad, como condición de posibilidad de toda experiencia, le permite salvar no sólo la objetividad, sino también, a diferencia del realista, no convertir las modificaciones de nuestra sensibilidad en cosas subsistentes, es decir, en cosas en sí mismas. Lo que el idealismo trascendental de Kant permite es que los objetos de la intuición externa sean reales tal como son intuitos en el espacio, así como sus cambios en el sentido interno.

Esto es muy importante si notamos que el motivo trascendental que mueve la filosofía kantiana no es otro que mostrar las credenciales de la objetividad como condición del conocimiento científico, es decir, un tal idealismo le permite a Kant poder dar respuesta a cómo son posibles los juicios sintéticos a priori, o juicios de la ciencia.

Como hemos visto en los dos casos mencionados: 1) el de la refutación al idealismo, en la que queda establecida la necesidad de existencia de la experiencia exterior como algo inmediato y por tanto una realidad objetiva que viene determinada por nuestra forma pura de la intuición; y 2) la ideas y el ideal trascendental, donde se establece que las ideas no tienen una realidad objetiva, aunque si son reguladoras de nuestra experiencia y por tanto responsables de la unidad de nuestra facultad de conocer. El idealismo trascendental kantiano es una interrogación por las condiciones de posibilidad del conocimiento científico realizada desde un discurso que no es el científico propio, sino el de la crítica, es decir, el propiamente filosófico.

§2 El Motivo trascendental en Husserl

Husserl, dos siglos más tarde, recibe en herencia el término trascendental que incorpora en su filosofía alrededor de 1908, casi veinte años luego de publicar su primera obra en 1891. El uso de esta palabra en Husserl no es tampoco del todo uniforme. Así, conserva un cierto sentido kantiano, al tiempo que critica otros y acuña sentidos nuevos.

Uno de los sentidos kantianos que conserva es el primero, es decir, “se refiere a un ‘tipo’ especial de conocimiento, que es reflexivo, que no está dirigido a los objetos, sino al modo cómo los conocemos. En este sentido él usa la denominación de ‘fenomenología trascendental’. Se trata de aquella filosofía, o conocimiento reflexivo, que le interesa ver las condiciones de posibilidad del conocimiento de lo trascendente, de los objetos en general. Pero a diferencia de Kant, a Husserl no le interesa solamente conocer las condiciones a priori del conocimiento científico, de aquel conocimiento que nos brinda objetividad en sentido fuerte. A Husserl le

interesa desde 1903 sacar a la luz las condiciones a priori, es decir ineludibles, intachables, de todo conocimiento posible, esto es, las condiciones a priori de toda experiencia en general, sea ésta también valorativa (basada en emociones, sentimientos o afectos) o normativa (basada en la voluntad)”¹⁵.

Husserl llama trascendentales, en la misma dirección que Kant, a aquellas condiciones de posibilidad a priori de nuestro conocimiento de los objetos, de nuestra experiencia de valores, o de nuestras experiencias voluntarias. Pero Husserl no se limita a las condiciones de posibilidad del conocimiento científico, sino que pretende abarcar toda la experiencia posible; de esta manera, la palabra trascendental se refiere a los problemas de constitución. A su vez, la constitución no es sino esta compleja correlación ineludible, de tipo intencional, entre actos cognitivos (o valorativos o voluntarios), su sentido y los objetos (valores o normas). Pero lo trascendental tiene una acepción propia: se refiere concretamente en Husserl a la correlación intencional entre las objetividades trascendentes y la conciencia o subjetividad (supuestamente inmanente), por cuanto toda trascendencia sólo puede ser tal en tanto trascendencia mentada por la conciencia, o dada a ésta.

Nuestra experiencia de los objetos, en tanto que ella los revela como trascendentes, es una experiencia trascendental. De hecho, toda experiencia humana, según Husserl, es trascendental, y el conocimiento de este carácter trascendental de la experiencia humana es lo que él llama fenomenología trascendental. Por último, las condiciones de posibilidad de la experiencia trascendental, condiciones también aclaradas por la fenomenología trascendental, no son, como en Kant, ciertos factores o elementos que provienen de la lógica aristotélica, o de la física de Newton, como las formas de espacio y tiempo. Para Husserl éstas son fundamentalmente dos: la intencionalidad y la temporalidad, como estructuras a priori de toda experiencia humana en general, cognitiva u otra.

En Husserl no es que el idealismo trascendental sea un idealismo subjetivista o psicologista. De hecho, la subjetividad trascendental no crea nada como si fuera un Dios, antes bien, todas sus efectuaciones son irreales, pues lo que nos muestra la epojé es precisamente que en “la actitud trascendental, según la cual todo lo que antes existía para nosotros en la actitud directa, es tomado exclusivamente como fenómeno, como sentido mentado y verificable, puramente en el modo en que ha cobrado y cobra para nosotros sentido de ser como correlato de los sistemas constitutivos que hay que descubrir”¹⁶. Es decir, lo que tenemos es al mundo como

15 Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary, *Op. Cit.*

16 Husserl, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Tecnos, Madrid, 2002, p. 125, § 44.

fenómeno y correlativamente a la subjetividad como dirigida hacia él. En este sentido, es el sujeto el que recibe el encargo de la efectuación de todo sentido y validez.

Así pues, el idealismo de Husserl no se refiere a la existencia del mundo, sino al sentido de la existencia de éste, es decir, al descubrimiento de la experiencia como constitución de un estilo, o sentido de ser. Por ello, conviene detenerse en la formulación husserliana de la subjetividad trascendental como clave para interpretar lo que entiende por la función trascendental del yo.

§ 2.1 La vida trascendental de la conciencia

La vida de la subjetividad trascendental ha sido caracterizada, por medio de la reducción, como vida productora de sentido y validez. Esto quiere decir que lo que normalmente llamamos el ente es el resultado de producciones subjetivas, y las cosas en el mundo sirven de índices a las producciones intencionales. Nada existe de manera independiente en sí mismo, sino que todas las cosas están en una relación necesaria con la subjetividad; ellas son polos de unidad en los que se unen, de manera sintética, actos y habitualidades del sujeto. Pero esta subjetividad trascendental no se encuentra aislada ni en “ningún lugar” fuera del mundo, antes bien, es una subjetividad encarnada con una corporalidad desde la cual empieza a constituir el sentido del mundo, pues ésta es el punto-cero de cualquier relación con éste. La actividad trascendental de la subjetividad se encuentra siempre trabajando de manera anónima en cada efectuación que realiza el yo-hombre de la actitud natural, lo único que hace la reducción es descubrirla, sacarla a luz y exponerla, no crea ni deduce nada.

Pero es necesario que la fenomenología trascendental sea capaz de fundamentar por qué esta subjetividad es el campo de una experiencia absoluta. Esta exigencia parte del hecho de que la experiencia, entendida en el sentido corriente, comprende la experiencia como experiencia de los entes en el mundo y del mundo mismo como una totalidad de lo experimentable; esta es la experiencia propia de la actitud natural que no es una experiencia apodíctica sino siempre presuntiva, desenmascarando como experiencia lo experimentado y negándolo.

Para acceder a la absolutez de la experiencia es necesario aplicar la reducción como autoexperiencia reflexiva del “yo soy” que es “el verdadero principio de todos los principios”¹⁷ y, por tanto, llevar a cabo una crítica de la experiencia mundana.

17 “Filosofía primera” T. II, p. 42. Citado por Landgrebe, Ludwig. *El camino de la fenomenología. El problema de una experiencia originaria*. Sudamericana, Buenos Aires, 1968, p. 272.

Tan sólo si la experiencia trascendental de sí mismo es apodíctica podrá ella —y la reducción— servir de fundamento para los juicios apodícticos; y esto a su modo, ya lo vio el mismo Descartes quien encuentra en el *ego sum* o incluso en el *sum cogitans* al ser primero y apodíctico, que debe suponer incluso el acto mismo de la duda, y ser por tanto indubitable; es en este sentido entonces que el *ego* se nos muestra en la reducción como apodíctico. No se trata, sin embargo, de un yo general sino de la esfera de la experiencia de mi “yo soy”, es por eso que la fenomenología trascendental es en su inicio una egología, hasta que se descubre a los otros y al mundo como correlato.

Uno de los problemas más urgentes —y menos comprendidos— que enfrenta el idealismo trascendental de la fenomenología es el de la subjetividad trascendental. Por ello, el tema será ahora mostrar que en Husserl no existe una especie de subjetividad como substancia, completamente diferente del cuerpo entendido también como substancia, sino que ante todo la subjetividad trascendental es una subjetividad encarnada en un cuerpo, pues la corporalidad es constituyente, ante todo, porque es un sistema de capacidades de movimiento con el que se coordinan los campos de los sentidos que, a su vez, contienen las formas básicas del mundo, lo que vendría a ser algo así como la condición de posibilidad de uno mismo y de los otros yoes. Es en la activación de estas funciones del movimiento que la subjetividad se encuentra posibilitada de captarse a sí misma a través de las disposiciones que actualiza. Incluso Husserl llega a preguntarse “¿Cómo se podría pensar la realidad espiritual, el sujeto yo sin cuerpo?”¹⁸, para mostrar lo absurdo que resulta pensar en un yo desencarnado.

A toda experiencia de objetos cósmico-espaciales el cuerpo “concorre” como órgano perceptivo del sujeto experimentante, lo que tenemos que examinar entonces es la constitución de esa corporalidad.

El cuerpo mismo puede percibirse, así, como una cosa, es decir, también el mismo cuerpo se experimenta externamente pero dentro de ciertos límites, pues hay, por ejemplo, partes que puede palpar pero no ver; “el cuerpo, por ende, se constituye primigeniamente de manera doble: por un lado es cosa física, materia, tiene su extensión, a la cual ingresan sus propiedades reales, la coloración, la lisura, dureza, calor, y cuantas otras propiedades materiales similares haya; por otro lado, encuentro en él, y siento “en” él y “dentro” de él: calor en el dorsote la mano, el frío en los pies, las sensaciones de toque en las puntas de los dedos”¹⁹. Es decir, tiene

18 Husserl, Edmund. *Problemas Fundamentales de la Fenomenología*. Alianza Editorial, Madrid, 1990, p. 197, anexo XXIX de 1912 al § 39.

19 Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. UNAM, México D.F., 1997, p. 185, § 36. En adelante: *Ideas II*.

una constitución externa como cosa material al lado de otras cosas, y otra interna, como órgano perceptivo que tiene sensaciones localizadas (ubiestesis), sucesos estos que faltan en las meras cosas materiales, “las sensaciones localizadas no son propiedades del cuerpo como cosa física, pero, por otro lado, son propiedades de la cosa cuerpo, y justo propiedades de acción. Se presentan si el cuerpo es tocado, presionado, pinchado, etc., y se presentan ahí donde lo es y cuando lo es; solamente en ciertas circunstancias perduran más que el toque”²⁰. Las ubiestesis son pues estas localizaciones sensoriales que no son un estado de cosas, es decir, no son un órgano más, sino el órgano mismo; de ahí que dentro de las distintas regiones corporales la táctil sea la más importante, porque ésta produce una doble sensación tanto externa como interna.

Por otro lado, el cuerpo es el órgano de la voluntad de un “yo puedo” que realiza movimientos libres y espontáneos, “el distintivo del cuerpo (...) es [ser] órgano de la voluntad, el único objeto que para la voluntad de mi yo puro es movable de manera inmediatamente espontánea y medio para producir un movimiento espontáneo mediado de otras cosas, las que, por ejemplo, mi mano movida de modo inmediatamente espontáneo empuja, agarra, levanta y similares (...) estos actos libres son aquellos gracias a los cuales –como antes vimos– puede constituirse para este yo en múltiples series de percepciones un mundo de objetos, un mundo de cosas corpóreas-espaciales (entre ellas también la cosa cuerpo). El sujeto que se constituye como contramiembro de la naturaleza material es un yo al cual le es inherente un cuerpo como campo de localización de sus sensaciones; tiene la ‘capacidad’ (‘yo puedo’) para mover libremente este cuerpo o los órganos en que articula, y para percibir mediante ellos un mundo externo”²¹.

Así, se muestra cómo es que la corporalidad, para Husserl, está inseparablemente unida a la constitución de la realidad anímica. El cuerpo se encuentra a la base de todas las “funciones de conciencia” dándoles sentido no sólo en la constitución de las cosas de los sentidos, sino que también en lo concerniente a los actos de valoración. De este modo, podríamos decir que el cuerpo interviene constitutivamente en el triple sentido en que Husserl entiende la razón, pero no solamente ella, sino también de la conciencia en general, y aunque ésta sea una descripción estática, podemos ya advertir que las bases intuitivas que co-constituyen con la conciencia y la razón se encuentran en el cuerpo, aunque hay que advertir que “la conciencia total de un hombre está enlazada en cierta manera con su cuerpo

20 *Ibid.*, p. 186, § 36.

21 *Ibid.*, pp. 191-192, § 38.

mediante un soporte *hylético*; pero está claro que las vivencias intencionales mismas ya no están directa y propiamente localizadas, ni forman ya un estrato en el cuerpo”²².

El cuerpo se hace uno entonces con el yo, aunque no tengan propiamente las actividades subjetivas tales como la intencionalidad, la temporalidad, la intersubjetividad, localizaciones corporales establecidas, ni dependan tampoco de modo causal de la somaticidad del cuerpo; ambos se encuentran siendo uno, es un sujeto encarnado con funciones complementarias. De ahí que “el alma y el yo anímico ‘tienen’ un cuerpo; existe una cosa material de cierta naturaleza, que no es meramente cosa material, sino cuerpo, o sea, una cosa material que como campo de localización de sensaciones y de mociones afectivas, como complejo de órganos sensoriales, como miembro y contramiembro fenomenal de todas las percepciones cóscicas compone un terreno fundamental en la dación del alma y del yo”²³.

Queda así establecida la mutua dependencia que hay entre cuerpo y yo, lo que hace también posible, en última instancia, la posibilidad de una síntesis pasiva a nivel sensorial y su correspondiente puesta en actividad por parte del yo. Esto es muy importante porque de esta manera el yo consciente se hace cargo absolutamente de todas sus efectuaciones, de toda la constitución de sentido que sea capaz de elaborar y que tiene como punto de partida precisamente la actividad sintética pre-yoica de la que también se debe hacer cargo responsablemente.

Tenemos entonces que el yo puro o yo trascendental del que nos habla Husserl es nuestro propio yo, pero no entendido de una manera cóscica, es decir, a diferencia de la psicología es un yo que no podemos objetivar, sino que es un yo que acompaña todas nuestras vivencias permaneciendo como único e idéntico; “yo me tomo como el yo puro en tanto que me tomo puramente como el que en el percibir está dirigido a lo percibido, en el conocer a lo conocido, en el fantasear a lo fantaseado, en el pensar lógico a lo pensado, en el valorar a lo valorado, en el querer a lo querido; en toda ejecución de un acto yace un rayo del estar-dirigido que no puedo describir de otra manera más que diciendo que tiene su punto de partida en el ‘yo’, el cual evidentemente permanece ahí indiviso y numéricamente idéntico, mientras que vive en estos múltiples actos, actúa en ellos espontáneamente y en rayos siempre nuevos va a través de ellos a lo objetivo de su sentido”²⁴.

Siguiendo con lo anterior, el yo es en todo tiempo libre, él actúa sobre el objeto pero el objeto también actúa sobre él (atrayendo o repeliendo). El yo no puede ser

22 *Ibid.*, p. 193, § 39.

23 *Ibid.*, p. 197, § 40.

24 *Ibid.*, pp. 133-134, § 22.

pensado separadamente de las vivencias, él las acompaña a todas haciéndose cargo de ellas; el yo va siempre unido a las vivencias sean éstas actuales o inactuales, es decir, aún en un estado de inconsciencia o latencia. El yo está también presente en la forma de la inactualidad pero listo para activar o actualizar nuevamente dicha vivencia, transformándola, “el yo no puede desaparecer jamás -dice Husserl-, siempre está en sus actos; pero ahora depende: si éstos son o se vuelven actos actuales, entonces el yo, por decirlo así, se presenta en ellos, sale a la luz, ejerce una función actual viva, se dirige en un rayo actual a lo objetivo; o si es por así decirlo un yo latente, entonces no lanza una mirada actual a algo: experimenta, obra, padece, no actualmente”²⁵, pero se mantiene allí recogiendo las experiencias, es decir, es el núcleo que centraliza todas nuestra experiencias, activas o pasivas, y las transforma en nuestra propia e intransferible “historia personal”.

Es así que la esencia de la conciencia está de tal manera en la unidad del flujo que el yo puro no la puede iluminar por todas partes, sino solamente en actos singulares, es decir, se presenta y luego se ausenta, pues pertenece a la esencia de la conciencia que todo acto tenga su horizonte oscuro cuando el yo de un giro sobre nuevas líneas de *cogitationes*. El yo puro se encuentra presente en todo el flujo de nuestra vivencia actualizando y dejando caer lo que en ese momento no es parte de nuestra atención, pero conservándolo en el modo de la habitualidad “el yo puro tiene que poder acompañar todas nuestras representaciones. Esta proposición kantiana –continúa Husserl- tiene un buen sentido, si aquí entendemos por representaciones toda conciencia oscura. Por principio, el yo puro puede ponerse a vivir en todas las vivencias intencionales inejecutadas (en un sentido determinado inconscientes, no en vigilia); puede llevar la luz de la conciencia en vigilia a las vivencias que vuelven a hundirse en el fondo, a las ya no ejecutadas; el yo impera solamente en la ejecución, en las *cogitationes* propiamente dichas. Pero puede enviarle su mirada a todo lo que pueda precisamente recibir el rayo de la función-del-yo. Puede mirar hacia todo lo constituido intencionalmente en el flujo de la conciencia, captarlo, tomar posición respecto de él, etcétera”²⁶.

Es por esta razón que venimos mostrando aquí el esfuerzo incesante de Husserl por hacer notar la continuidad de la vida de la conciencia desde las actividades sintéticas pasivas hasta la activas y propiamente racionales. En hacer notar que el mundo no lo encontramos ya listo como una cosa en sí incognoscible o descifrable por medio de algún aparato conceptual privilegiado, sino que somos nosotros los que desde nuestra finitud le asignamos un sentido y validez. En mostrar

25 *Ibid.*, p. 136, § 22.

26 *Ibid.*, p. 145, § 26.

esto radica el esfuerzo central de Husserl por fundar una ciencia absolutamente nueva y totalmente fundamentada, que encuentre sus raíces precisamente en esta subjetividad viviente que también se haga cargo de ella; por eso dice Husserl al hablar del yo puro “la identidad del yo puro no solamente radica en que yo (de nuevo el yo puro) puedo captarme, con respecto a todo *cogito*, como el yo idéntico del *cogito*; más bien: también soy, y a priori, el mismo yo, en tanto que en mis tomas de posición soy necesariamente consecuente en un sentido determinado; toda toma de posición ‘nueva’ instituye una “mención” o un tema permanente, de modo que de ahora en adelante yo, siempre que me capte como el mismo que era antes, o como el mismo que ahora es y antes era, habré de mantener también sujetos mis temas, habré de asumirlos como temas actuales, tal como antes los he puesto”²⁷.

Es decir, el yo puro tiene como sedimentos a estas menciones que lo constituyen, pero una vez que éste toma posición siguiendo una motivación, entonces se hace cargo responsablemente de ella, esto quiere decir, que el yo puro al acompañar a cada una de nuestras vivencias como un yo idéntico, se hace cargo de ellas, es decir, de sus tomas de posición, en esto constituye su legalidad esencial y el motivo ético fundamental por el cual Husserl introduce la figura de un yo puro o trascendental, un yo acompañante que vaya acumulando nuestra historia personal. Trascendental, porque el yo puro no es una unidad más de la vivencia en el flujo infinito del tiempo inmanente, sino que siendo numéricamente uno e idéntico acompaña a estas unidades en su curso vivencial. Esto quiere decir que el yo puede mirar reflexivamente hacia el pasado y ser consciente de sí mismo como sujeto de esas *cogitationes* recordadas, este es un yo “estable y permanente” porque es también constituido por una corriente de vivencias estable y permanente.

Así pues, en la actitud trascendental me tomo a mí mismo como yo, como un “yo pienso” cualquiera (yo estoy convencido, yo dudo, yo creo posible, yo amo, etc.); aquí no encuentro a mi *cogito* como algo en mi cuerpo, al contrario, éste es mi cuerpo, y es mío ante todo como mí enfrente, mí objeto, “toda objetividad cósmica de mi experiencia es de esta manera inherente-al-yo: tiene un carácter de subjetividad en la medida en que es experimentada por el yo y por tanto existente para él, en la medida en que es blanco de su atención, sustrato de sus actos teóricos, afectivos y prácticos, etcétera”²⁸.

Pero el yo también puede reflexionar sobre sus experiencias, sobre sus actos valorativos, etc., y entonces estos también son objetivos frente a él, pero la diferencia es que éstos no son ajenos al yo sino que son yoicos ellos mismos, son

27 *Ibid.*, pp. 148-149, § 29.

28 *Ibid.*, pp. 259-260, § 54.

efectuaciones, estados del yo mismo. Lo primigenio y específicamente subjetivo al yo, en sentido propio, es tanto el yo activo, el que toma posición (compara, juzga, valora, desea, se aficiona, se fastidia, etc.), como el yo pasivo (en sentido tanto afectivo como receptivo); y en un segundo sentido como el de las tendencias donde experimenta estímulos de las cosas y es atraído por ellas. Subjetivos son también los estados del yo (tristeza, alborozos, etc.), y el ser afectado como lo que proviene de una noticia reaccionando ante ello.

El cuerpo es pues mi haber, está frente a mí como lo pre-dado, ajeno al yo. Pero, sin embargo, tiene allí una subjetividad particular, es órgano de percepción, y yo mismo soy el sujeto del ‘yo vivo’ actual, yo padezco y hago, soy de esta manera afectado por lo enfrentante. Es decir, la percepción de sí mismo es una reflexión y presupone una conciencia irrefleja, esto es, “yo percibo que he percibido esto o aquello y aún lo percibido continuamente; que esto o aquello que antes me afectaba sin ser percibido, ha atraído mi atención sobre sí; que aún permanezco fijo en ello; que una alegría me movió y aún me mueve; que formulé una decisión y aún la mantengo, etc. Mediante tales reflexiones sé de mi vida de yo irreflejada; ellas me traen estructuras de tal vida al foco visual del advertir”²⁹.

Es esta vida irrefleja la que se me notifica mediante la reflexión; ésta es continua y pasa de un *cogito* a otro proseguida de una unidad de reflexiones donde cada *cogito* es un objeto captado, donde el sujeto de cada *cogito* es el yo puro que se encuentra presente a lo largo de todo el flujo. Así al reflexionar encuentro siempre al yo personal, pero éste se constituye primigeniamente en la génesis que impera en el flujo de vivencias de ahí que se pregunte si el yo personal se constituye sobre la base de reflexiones del yo, la cuestión es saber si por medio de la asociación pueden desarrollarse apercepciones del yo personal. Si bien lo que tenemos primigeniamente es lo impulsivo, el yo, personal se constituye en la génesis primigenia no sólo como personalidad determinada impulsivamente por instintos primigenios, sino también como yo superior, autónomo, libremente actuante y guiado por motivos racionales en un proceso teleológico que apunta a traer a claridad lo que antes estuvo oscuro. Instinto y razón están entonces a la base del yo personal, tanto los instintos como la razón están referidos a circunstancias, es decir, determinados por la costumbre, pero no la sola costumbre, sino también la motivación.

La crítica reflexiva de la experiencia, es decir, el tan consabido idealismo trascendental, tiene la función de hacer intuible la subjetividad trascendental que

29 *Ibid.*, p. 295, § 57.

opera anónimamente y que es, por tanto, el sujeto de una experiencia absoluta. Pero recordemos que se trata de una experiencia reflexiva y no de una experiencia interior en el sentido tradicional.

§ 2.2 La crítica reflexiva de la experiencia

Para Husserl, la reflexión es el intento de establecer el sentido mismo (el concepto) de nuestra representación intencional o bien convertir el sentido intencional o meramente vago en un sentido verificado, cumplido, claro, esto es, evidente (sentido auténtico o intuitivamente clarificado), o también, la exposición original del sentido entendida radicalmente, primero de un sentido oscuramente mentado, y luego claramente planteado o con evidencia. La guía de la reflexión radical es la experiencia empática o intersubjetiva de las ciencias como formaciones resultantes de actividades u operaciones de la conciencia, o de la lógica tradicional como subyaciendo a las ciencias experimentales.

La reflexión radical tiene el sentido de crítica, pero no en el sentido habitual consistente en intentar restituir la evidencia de un juicio que ha caído en el vacío y que se repite de modo vacío. Reflexión radical u original significa que lo que en un inicio aparece vagamente determinado se determine por el contrario de modo más preciso, rechazando las meras asociaciones, prejuicios, etc. Crítica en el sentido de reflexión radical significa llevar el sentido inauténtico (simbólico, vacío) a la autenticidad (a la evidencia intuitiva, plena). La reflexión radical busca una explicación intencional, por ello, es auto-experiencia reflexiva del yo trascendental. Así la conciencia trascendental no es sólo una conciencia de la real sino también de objetos y relaciones ideales de la ciencia, el arte, etc., cuyas configuraciones co-pertenecen a nuestro mundo, por ello, la subjetividad trascendental tiene la plena libertad para realizar operaciones responsables y hacerse cargo de ellas responsablemente.

Esta experiencia y, por tanto, este hacerse cargo de nuestras efectuaciones no consiste sólo en el nivel discursivo, como creía Kant, sino que el experimentar antes de toda discursividad se mantiene siempre y de modo constante en la totalidad como el horizonte de mundo que dirige nuestra conciencia de actos. Así, el horizonte es un horizonte de experiencia absoluta que sirve de fondo a todo experimentar y a toda efectuación, pues el ego trascendental es un ego histórico que recoge las efectuaciones de los otros y las transmite, y al retransmitirlas las recrea, no es un ego que está solo en el mundo sino en constante relación con los otros.

Este es el sentir del mismo Husserl al querer, en su última obra, fundamentar la necesidad de una revisión teleológica de la historia de la humanidad europea³⁰. En este sentido, el ego trascendental como fundamento último de la filosofía trascendental no puede ser un ego estático idéntico a sí mismo como el cartesiano, sino que está, además, encarnado en un cuerpo y por ese solo hecho ya finito, también un ego históricamente configurado. Por eso, estamos en perfecto acuerdo con Landgrebe cuando dice que “la “experiencia absoluta” en que se funda toda justificación y responsabilidad de la vida, resulta ser una experiencia histórica. Su carácter absoluto y perentorio no se basa en el conocimiento ni en la captación de una verdad en sí; ni tampoco en el ser-dominado por una “verdad eterna”.

La fundamentación es absoluta en el sentido de un enfrentamiento ante una insuperable facticidad que sólo puede aceptarse; es perentoria en cuanto la resolución a aceptar su “así debe ser” involucra la terminación de las ponderaciones y es por ello definitiva”³¹. La experiencia de la que habla la fenomenología se dirige entonces al experimentar fluyente, ella no es una mera experiencia del mundo, sino una experiencia reflexiva del experimentar del mundo, de la constitución del mundo mentado en mis efectuaciones, pues en una caracterización del yo trascendental podríamos decir con Roberto Walton que: “En suma: el yo trascendental husserliano a la vez dispone de un cuerpo, tiene un estrato intersubjetivo y no escapa a una historia comparada”³². Es decir, como una subjetividad encarnada en un cuerpo propio que se hace cargo de todas sus efectuaciones de manera responsable.

Este sacar a luz las operaciones anónimas de la subjetividad trascendental que anida en cada uno de nosotros es el tema central de la fenomenología. Por ello, no se puede realizar desde una filosofía cualquiera, sino desde aquella que se ha cuidado de contar con un método riguroso. Por eso, dice Husserl que “la fenomenología trascendental es en sí misma, en cuanto ciencia concreta y aunque no se diga una palabra sobre el idealismo, un idealismo universal desarrollado como ciencia. La fenomenología prueba este idealismo, por obra de su propio sentido como ciencia trascendental, en cada uno de sus dominios constitutivos en particular”³³.

Pero ¿en qué sentido es la fenomenología un idealismo universal desarrollado como ciencia, tal como afirma su fundador casi al final de su vida, cuando escribe el

30 Cfr., Husserl, Edmund. *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Editorial Crítica, Barcelona, 1991.

31 *Ibid.*, p. 292.

32 Walton, Roberto. *Mundo, conciencia y temporalidad*. Almagesto, Buenos Aires, 1993, p. 16.

33 Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. F.C.E, México D.F., 1992. Epílogo, p. 386. En adelante *Ideas I*.

Epílogo a sus *Ideas* de 1913? Pues bien, según Husserl, “el idealismo fenomenológico no niega la existencia real del mundo real (y ante todo de la naturaleza), como si pensara que era una apariencia que tuviera por base, aunque no advertida, el pensar natural y el de la ciencia positiva. Su única tarea y función es la de aclarar el sentido de este mundo, exactamente el sentido en que este mundo vale para cualquier hombre como realmente existente y vale así con verdadero derecho”³⁴. El idealismo trascendental de la fenomenología tiene por misión entonces no decirnos qué es el mundo sino cómo constituimos eso que nosotros llamamos mundo. Es decir, cómo establecemos sentido y validez de ser al mundo, o en otras palabras, mediante qué tipo de efectuaciones llegamos establecer lo que es el mundo.

Para Husserl, entonces, “el resultado de la aclaración fenomenológica del sentido del modo de ser del mundo real, y de un mundo real concebible en general, es de que sólo la subjetividad trascendental tiene el sentido del ser absoluto, que sólo ella es “irrelativa” (esto es, relativa sólo a sí misma), mientras que el mundo real existe sin duda, pero tiene una especial relatividad a la subjetividad trascendental, puesto que sólo puede tener el sentido de existente como producto intencional, con sentido, de la subjetividad trascendental”³⁵.

§ 3 Lo trascendental en Kant y Husserl

Así pues, lo trascendental, en ninguno de estos dos autores, parece estar referido a alguna entidad que se encuentra más allá de toda experiencia sino que, al contrario, es la posibilitadora de ella. En ambos autores la filosofía trascendental no aspira al recuento pormenorizado de los seres que realmente existen para separarlos de los que sólo son apariencia (metafísica), ni tampoco busca la clasificación exhaustiva de éstos (ontología). Antes bien, su meta es aclarar el sentido de toda posible clasificación metafísica u ontológica.

La filosofía trascendental siempre se pregunta –como dice Kant- por el *quid juris* y no por el *quid facti*. Interroga por el derecho (o sea, el sentido y su legitimidad), y no por el hecho, es decir, acepta a los hechos como tales pero reclama un campo propio de investigaciones que rebasa, por principio, el terreno de los hechos mismos, situándose, por decirlo de alguna manera, a su espalda, o debajo de ellos, como su condición de posibilidad.

34 *Ibid.*

35 *Ibid.*

Sin embargo, la discrepancia entre nuestros filósofos radica en qué entienden ambos por experiencia; pero lo que es cierto es que para ambos el discurso trascendental es el único que les permite explicar los procesos constitutivos de dicha experiencia. Así, “como puede observarse de este examen, en líneas generales, lo “trascendental” en Kant y en Husserl puede referirse a tres cosas: a) al conocimiento filosófico-reflexivo de ciertas condiciones a priori subjetivas de la experiencia objetiva; b) a las mismas condiciones a priori subjetivas de la experiencia objetiva; y c) a la experiencia misma de los objetos en tanto ‘dados’”³⁶.

De este modo, la mayor objeción que ambos realizan a la tradición filosófica está dirigida a lo que denominan el “realismo trascendental” que en el caso específico de Husserl, se torna en psicologismo trascendental.

Lo característico de tal postura —que ambos pensadores combaten— es que cualquier especie de objetividad que pueda volverse evidente queda psicologizada, es decir, considerada como producto de las vivencias subjetivas quedando negado su sentido objetivo, su sentido como especie de objetos con una esencia particular. Así estas objetividades pueden verse reducidas a cuatro tipos de cosas inmanentes: a datos psicológicos, a datos de la subjetividad trascendental, a datos de las sensaciones, y a procesos mentales de un ego individual o de una comunidad de egos, todos ellos, por supuesto errados³⁷. Así esta reducción de los objetos a la inmanencia es un rasgo de mal idealismo, o de un falso idealismo como el de Berkeley o Hume.

Husserl, tomando también motivos kantianos, realiza una crítica a tales idealismos presentando su propio idealismo fenomenológico en tres nieves: primero, como una presencia ingenua en que todo ver se identifica con una evidencia; en segundo lugar, como un criticismo normal que convierte lo evidenciado en una suposición y la somete a prueba para ver su consistencia y corrección; esto para, en tercer lugar, dar paso a una crítica fenomenológica que “concierna a la subjetividad constituyente que corresponde a cualquier esfera de ciencia y a cualquier operación científica que se ocupe de ella. Frente a la crítica de los datos previos, de las acciones y resultados que se presentan abiertamente en el campo de la conciencia, ahora tenemos que ver con una crítica del conocimiento de otra especie enteramente distinta: la crítica de los orígenes constitutivos del sentido posicional y de la legitimidad de dichos datos, es decir, la crítica de las operaciones ocultas en la actividad teórica e investigadora que se orienta directamente hacia una esfera de objetos. Es la crítica de la “razón” (como quiera que se la comprenda, psicológica o trascendentalmente), o —como podemos decir en contraposición a la

36 Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary, *Op. Cit.*

37 Cfr., Husserl, Edmund. *Lógica formal y trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. UNAM, México D.F., 1962, pp. 177-178, § 65. En adelante LFT.

crítica analítica del conocimiento- la crítica trascendental del conocimiento”³⁸. Esta cita es suficientemente esclarecedora respecto de la intención de Husserl de hacer suyo el proyecto de crítica de la razón emprendido por Kant, pero con la enorme diferencia de que su interés apunta no a las construcciones que tal crítica pueda llevar adelante hipostasiando los conceptos científicos de modo constructivo en la subjetividad sino, más bien, sacando a luz todas las operaciones anónimas que la subjetividad misma realiza.

Otra forma del realismo que Husserl y también Kant combaten es el realismo legado por Descartes, al no haber comprendido que el *ego cogito* por él descubierto abría la puerta a toda filosofía trascendental, es decir, el descubrimiento de la subjetividad trascendental que Descartes deja pasar, pues “con Descartes el ego se estableció, por una evidencia absoluta, como un pequeño fragmento del mundo”³⁹. Esto es, Descartes al intentar examinar y criticar la experiencia fracasa porque toma al ego como algo mundano, como una res cogitans, como un pedazo del mundo desde el cual el mundo debe ser deducido, es decir, comete una petición de principio al dar por supuesto aquello que intenta demostrar. Por ello, Descartes “no acierta pues con el sentido trascendental propio del ego descubierto por él, el ego que en el orden del conocimiento precede al ser del mundo”⁴⁰. Es así que tanto el realismo como el idealismo, al seguir el dictum cartesiano, presuponen aquello que deben clarificar. Es de este modo que la fenomenología, con una fuerte inspiración kantiana en lo que al motivo trascendental se refiere, se presenta como la gran posibilidad de llevar adelante una crítica trascendental adecuada de la razón, pues no presupone lo que debe aclarar, ni somete su crítica a construcciones míticas, sino que se atiene a la descripción de la experiencia que involucra la correlación intencional entre el sujeto y el mundo.

Es en esta correlación donde se debate la posibilidad misma de la fenomenología como filosofía trascendental, y es aquí donde se nota también el claro alejamiento de Husserl respecto a Kant, pues para él la experiencia rebasa los límites de la ciencia natural o positiva y se refiere más bien a la correlación entre sujeto y mundo de la vida, con su peculiar noción de razón.

La razón para Husserl no puede entenderse –a la manera kantiana- como compartimientos estancos tal como hemos visto en los modos de entender lo racional, sino como actuando en conjunto en una vida teleológica e intencional que va desde la vida instintiva pero que tiende constantemente a alcanzar una vida de plena racionalidad, es decir, absolutamente responsable. La razón para Husserl es simultáneamente teórica-práctica-valorativa; es así como la encontramos en el

38 *Ibid.*, p. 179, § 66.

39 *Ibid.*, p. 238, § 93a.

40 *Ibid.*

mundo de la vida y es así como empieza a constituir todas las valideces y sentidos de la ciencia, el arte, la religión, la cultura en general, etc.

Así, lo que podemos tener son diversas actitudes en nuestro cotidiano dirigirnos al mundo; así por ejemplo, el sujeto que intuye y piensa de modo científico-natural (el científico de la naturaleza, que experimenta y objetiva, etc.) es el correlato intencional de la experiencia ejecutada en esta actitud, es decir, en una actitud temática de la experiencia, pero que cuando deja su trabajo teorizante se comporta como ciudadano, padre de familia, va al cine y comenta una película, aprecia una obra de arte, cumple con normas morales, asiste a misa, etc., es decir, está en un constante y permanente cambio de actitudes. Esto puede entenderse incluso como que la naturaleza no queda perfectamente determinada como correlato de un sujeto teórico, sino que ésta es objeto del conocimiento posible que no agota el reino total de tales objetos ya que la naturaleza no incluye valores, obras de arte, etc; pero en cuya investigación sí cabe decidirse prácticamente por tal o cual solución, por tal o cual teoría, es allí donde intervienen las distintas esferas de la razón.

Se habla de actitudes sólo cuando estamos dirigidos a los actos de forma eminente, ya sea teórica, práctica o valorativamente. Así pues, mediante esta dirección de nuestra atención actitudinal puede un acto pasar de la actividad a la pasividad y a su vez remitirnos a la espontaneidad primigenia, pero cada acto ejecutado aun cuando haya pasado a la pasividad. Es decir, cuando ya no lo estemos ejecutando actualmente pasa a conformar parte de una habitualidad nuestra, pasa a ser un trasfondo de nuestras próximas acciones que puede actualizarse según nuestro interés, de esta manera si bien “los actos teóricos son los actos propia o explícitamente objetivantes; para el tener-objeto propiamente dicho, para el tener-objeto, se requiere la actitud particularmente captante, ponente del sujeto teórico. De todo acto no objetivante pueden sacarse objetividades mediante un giro, mediante un cambio de actitud; en ello radica que todo acto sea, conforme a su esencia, implícitamente a la vez objetivante”⁴¹.

Esto quiere decir que la posibilidad de objetivar un acto radica, principalmente, en su posibilidad de hacerlo, pues lo tético propiamente dicho es prelingüístico, pues antes de pronunciarme acerca de un objeto ya sé que éste existe y que está ahí delante; en otras palabras, para esta objetivación teórica se parte de una actitud que no lo es, pero que tiene la posibilidad de serlo, tal como la emotiva, la valorativa etc. Sin embargo, la razón humana apunta a una conciencia validadota, su vocación es la verdad, y el fundamento de ésta es la “visión”, el “ver”, es decir, la intuición, en este sentido es que la razón es la portadora de la verdad. Pero las fuentes validadotas de dicha racionalidad son las intuiciones, la percepción en cuyo acto intervienen simultáneamente las diferentes esferas de nuestro ser racional, y

41 *Ideas II*, p. 45, § 7.

es precisamente esta intuición tanto sensible cuanto intelectual, la que nos coloca en contacto directo con el mundo de la vida, es a partir de estas intuiciones que podemos empezar en un camino de idealización y formalización de posibilidades infinitas a construir nuestras ciencias.

La filosofía trascendental sólo podrá seguir el ideal de ser una ciencia estricta si puede justificar y autojustificarse, es decir, librarse de los prejuicios tanto psicologistas como formalistas, pues “la lógica objetiva, la lógica de la positividad natural es para nosotros la primera más no la última lógica [pues] la lógica última reduce todos los principios de la lógica objetiva, en cuanto teoría, a su sentido original, a su legítimo sentido fenomenológico trascendental, y le confiere así auténtico carácter científico”⁴².

Es el carácter de trascendental el que mira hacia la experiencia, que es donde se forjarán todos nuestros sentidos últimos, incluso el juzgar evidente fenomenológicamente entendido nada tiene que ver con el presupuesto ingenuo de la verdad en sí, el mismo que está en relación con la creencia de un mundo absoluto, existente en sí, asumido por la lógica, esta posición supone que somos capaces de una intuición tal (de carácter psicológica) que nos presente la verdad misma, perdiendo de vista por supuesto nuestra finitud y nuestro natural perspectivismo; “Debemos dejar –dice Husserl– al fin de cegarnos con las ideas y métodos ideales y regulativos de las ciencias “exactas”, particularmente en la filosofía y en la lógica; como si su carácter “en sí” fuera una norma efectivamente absoluta tanto a lo que respecta al ser objetivo como a la verdad”⁴³.

En este horizonte se pierde pues el contacto con el mundo de la vida que tampoco quiere decir que toda verdad sea meramente relativa, es decir, lo que le parece a cada uno, sino que el proceder del juzgar con evidencia al que se refiere la fenomenología “se trata pues de juzgar con el mismo método que sigue en la vida práctica el hombre ingenioso y precavido cuando le importa seriamente “averiguar cómo son las cosas”. Éste es el comienzo de toda sabiduría, aunque no su fin; y se trata de una sabiduría de la que nunca podemos prescindir, por más profundamente que cale nuestra teoría; una sabiduría, en fin, que también tenemos que practicar en la esfera fenomenológica absoluta.”⁴⁴

Vemos entonces que de ninguna manera la reflexión fenomenológica desconecta al mundo de la experiencia natural sino, antes bien, la supone y es precisamente a esa experiencia a la que trata de describir, partiendo de una intuición original y una voluntad de atenerse a lo efectivamente dado; y vemos aquí como

42 LFT, p. 281, § 102.

43 LFT, p. 258, § 105.

44 *Ibíd.*

una vez más lo teórico se enlaza con lo práctico de una manera inseparable, cómo la razón toda ella es la que constituye, pues la intuición dóxica está precedida de una voluntad por alcanzar la verdad, esta misma voluntad es la que la reconoce como tal, sin ambages sino como algo efectivamente dado.

La fenomenología se atiene a eso a lo que nos enseña nuestra propia experiencia trascendental, es decir, da un paso atrás con el fin de interrogarla antes de cualquier compromiso con la realidad; más bien su tema es “ver” como se constituyen dichos compromisos. Por eso dice Husserl, “(...) una fenomenología trascendental en el sentido de la mía abarca de hecho el horizonte universal de los problemas de la filosofía y les brinda la metodología; o que encuentra en su campo realmente todas las cuestiones que pueden plantearse partiendo del hombre concreto, entre ellas todas las llamadas metafísicas, hasta donde pueden tener sentido –lo que ciertamente esta fenomenología está llamada a definir en principio y limitar con su crítica”⁴⁵

Procediendo así intuitivamente es que podemos tener los orígenes vivientes de la vida absoluta de responsabilidad propia, ya somos nosotros los que respondemos por lo que hacemos, aún en niveles primordiales, y ni siquiera podemos aspirar a una verdad en sí que nos sirva como punto de llegada, pues todo punto de llegada en la infinita duración del tiempo inmanente es a la vez punto de partida hacia la conquista de nuevas verdades ya que ésta no es absolutizada por la fenomenología, sino que es colocada en sus respectivos horizontes de sentido. Es decir, la verdad se encuentra en una intencionalidad viva (evidencia), en una experiencia que no es sino vida subjetiva, que nos enfrenta con las relatividades en las que están combinados ser y validez. Y el haber establecido esto ha sido –como hemos pretendido mostrar– la misión de la filosofía como ciencia rigurosa.

Bibliografía

1. ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism, An Interpretation and Defence*. Yale University Press, New Haven /London, 1983.
2. ALLISON, Henry E. “Transcendental Idealism: A Retrospective,” in: *Idealism and Freedom, Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*. The Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 3-26.
3. BENNET, Jonathan. *La crítica de la razón pura de Kant, 1. La Analítica* (traducción del inglés por A. Montesinos). Alianza Editorial, Madrid, 1980 (primera reimpresión).

45 *Ideas I*, p. 374.

4. BERNET, Rudolf. *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. PUF, Paris, 1994.
5. CASSIRER, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. FCE, México, 1968 (segunda edición), 1948 (primera edición) (PUC)
6. FINDLAY, John Niemeyer. *Kant and the Transcendental Object: A hermeneutic Study*. Clarendon Press, Oxford, 1981.
7. GIDEON, Abram. *Der Begriff Transcendental in Kants Kritik der reinen Vernunft*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977.
8. HUSSERL, Edmund. *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Crítica, Barcelona, 1991.
9. HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. FCE, Madrid, 1992.
10. HUSSERL, Edmund. *Lógica formal y trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. UNAM, México D. F., 1962.
11. HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Ediciones paulinas, Madrid, 1979.
12. KERN, Iso. "Los tres caminos hacia la reducción fenomenológica trascendental en la filosofía de Edmund Husserl.", en *La posibilidad de la fenomenología*. Universidad Complutense, Madrid, 1997.
13. MEERBOTE, Ralf. "Kant's Refutation of Problematic Material Idealism," in: Ouden, Bernard den, (ed.) *New Essays on Kant*, American University Studies, Serie V, 1987, pp. 111-138.
14. KANT, Inmanuel. *Kritik der reinen Vernunft* (1781-1787), Tomo IV de: *Kants Werke (Königlich preußischen Akademie der Wissenschaften)*. G. Keimer Verlag, Berlin, 1910-1969 (XXIII tomos)
15. KANT, Inmanuel. *Crítica de la razón pura* (traducción y notas de Pedro Ribas). Ediciones Alfaguara S.A., Madrid, 1985 (cuarta edición), 1988 (sexta edición).
16. KANT, Inmanuel. *La disertación de 1770: Sobre la forma y el principio del mundo sensible y del inteligible* (introducción y traducción de Ramón Ceñal, S.J.). Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid (Serie Instituto Luis Vives de Filosofía - Textos y Monografías, volumen 1), 1961

17. KANT, Immanuel. *¿Por qué no es inútil una nueva Crítica de la razón pura?* (Respuesta a Eberhardt) (traducción del alemán por Alfonso Castaño Piñán). Aguilar, Buenos Aires, 1973.
18. LANDGREBE, Ludwig. *El camino de la fenomenología. El problema de una experiencia originaria*. Traducción de Mario A. Presas. Sudamericana, Buenos Aires, 1968.
19. MUGUERZA, Javier y RODRIGUEZ A., Roberto (eds). *Kant después de Kant* (en el Bicentenario de la *Crítica de la Razón Pura*). Tecnos, Madrid, 1989.
20. RÁBADE ROMEO, Sergio. *Kant, problemas gnoseológicos de la Crítica de la razón pura*. Madrid, 1969.
21. RÁBADE ROMEO, Sergio y otros. *Kant, conocimiento y racionalidad, el uso teórico de la razón*. Cincel, Madrid, 1987.
22. RIZO-PATRÓN de LERNER, Rosemary, “Evidencia versus crítica: el debate de Husserl con Descartes y Kant,” en: *Actas del segundo simposio de estudiantes de filosofía*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Lima, 2004, pp. 179-195.
23. RIZO-PATRÓN de LERNER, Rosemary. “Fundación de validez y crítica trascendental de la experiencia: Debate de Husserl con el cartesianismo y el neo-kantismo” en: Rizo-Patrón, R. (ed.), *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, Volumen I, PUCP, Lima, 2003, pp. 143-180.
24. RIZO-PATRÓN de LERNER, Rosemary, “The Intuitive Foundations of Rationality”, en: Cheung, Chan-Fai, Ivan Chvatik, Ion Copoeru, Lester Embree, Julia Iribarne, & Hans-Rainer Sepp, editors, *Essays in Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations*, N° 50, 2003: <http://www.o-p-o.net/pragueessaylist.html>
25. RIZO-PATRÓN de LERNER, Rosemary. “Lógica formal y lógica trascendental en Kant y en Husserl”, en: Criado, Roberto y Rosales, Diógenes (eds.) *Ciclo de conferencias sobre “Lógica formal y lógica no-formal (15-18 noviembre 2001)”*. PUCP – Estudios Generales Letras, Lima, 2002, pp. 43-65.
26. SMITH, Norman K. *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. Humanities Press, New Jersey, 1984 (una reimpresión de 1923, segunda edición revisada y ampliada).