

1-1-2007

Desde el Ser a Lo Dado y Desde Lo Dado al Ser: Algunos Comentarios Sobre el Significado del Trascendentalismo Ideal en Kant y Husserl

Sebastian Luft

Marquette University, sebastian.luft@marquette.edu

Published version. *Investigaciones Fenomenologicas*, Vol. 5, No. 1 (2007).

[Permalink](#). © 2007. Used with permission.

DESDE EL SER A LO DADO Y DESDE LO DADO AL SER: ALGUNOS COMENTARIOS SOBRE EL SIGNIFICADO DEL TRASCENDENTALISMO IDEAL EN KANT Y HUSSERL

Sebastian Luft
Marquette University

La obra de Kant contiene oro en abundancia. Pero uno tiene que romperlo y derretirlo en el fuego de la crítica radical, de modo de extraer su contenido.
(Husserl, de un manuscrito de 1917)¹

Abstract:

This paper takes a fresh look at a classical theme in philosophical scholarship, the meaning of transcendental idealism, by contrasting Kant's and Husserl's versions thereof. I present Kant's transcendental idealism as a theory distinguishing between the world as in-itself and as given to the experiencing human being. This reconstruction provides the backdrop for Husserl's transcendental phenomenology as a brand of transcendental idealism expanding on Kant: Through the phenomenological reduction Husserl universalizes Kant's transcendental philosophy to an eidetic science of subjectivity. He thereby furnishes a new sense of transcendental philosophy, rephrases the 'quid iuris?', and provides a new conception of the thing-in-itself. What needs to be clarified is not exclusively the possibility of a priori cognition, but instead, starting much lower, the validity of objects that give themselves in experience. The thing-in-itself is not an unknowable object, but the idea of the object in all possible appearances experienced at once. In all these innovations Husserl remains committed to the basic sense of Kant's Copernican Turn. I end with some comments on how both Kant and Husserl view the relation between theoretical and moral philosophy

Introducción

En una carta de 1925 a Ernst Cassirer, frecuentemente citada, Edmund Husserl reflexiona acerca de su camino filosófico. Escribe que inicialmente en su evolución, influenciado por Brentano y su escuela, fue "adverso a Kant" y "no receptivo al genuino sentido de la filosofía

¹ Hua. XXV, 206 (tomado de un apéndice del tratado "Fenomenología y Epistemología" de 1917).

de Kant”, pero que después de forjar su método de la reducción fenomenológica, “tuve que darme cuenta de que esta ciencia que desarrollé en mí abarcaba, con un método completamente distinto, todo la problemática kantiana... y de que ella confirmaba los principales resultados de Kant con un fundamento científico y con su limitación”².

Como muchos filósofos en la estela de Kant, el Husserl maduro también reconoció el impresionante genio de Kant y se vio a sí mismo en la tradición del filosofar kantiano, aunque nunca quiso llegar a ser un “kantiano” en el sentido de un miembro de una escuela dedicada a Kant. En vez de ello, intentó, a su propia manera, sacar el verdadero fruto de la filosofía kantiana, descartando el resto. Uno debía “entender a Kant correctamente”, aun cuando ello significara leerlo en contra de Kant mismo, y aun cuando implicara, como Kant mismo decía, entender al autor mejor de lo que se entendió a sí mismo. Como la cita anterior muestra, Husserl se dio cuenta bastante tarde de que estaba promoviendo las verdaderas intenciones del pensamiento kantiano. En realidad, como se ve en *Ideas*, Libro I (1913) él explícitamente concibió su fenomenología como una forma de *trascendenta-*

² Hua.-Dok. III/V, 4. La relación Kant-Husserl ha sido un pilar fundamental en la literatura filosófica sobre ambos y ha sido objeto de un renovado interés recientemente, sin duda gracias a las nuevas publicaciones en la *Husserliana* que han traído nuevas luces para entender el estilo y la forma de *la fenomenología trascendental* de Husserl. Sobre algunas interesantes monografías comparativas recientes, ver Lohmar 1998 y Paimann 2002. El primer estudio exhaustivo es hecho por Kern en 1964. Welton 2000, aunque es más una detallada explicación de la fenomenología trascendental genética, trata sobre la relación entre Husserl y Kant en el capítulo 6.

Sobre nuevos volúmenes de la *Husserliana* que ponen de relieve textos que tratan sobre “cuestiones trascendentales”, Cf. Hua. XXXII, *Natur und Geist*, lecciones de 1927 que muestran a Husserl lidiando con cuestiones acerca de la escuela del sudoeste del neo-kantismo; Hua. XXXIII, *The Bernau Lectures on Time-Consciousness*, los muy esperados textos sobre la fase “media” del análisis Husserliano del tiempo-conciencia; Hua. XXXIV, *On the Phenomenological Reduction*, la cual compila textos sobre finales de los años 20 y de los años 30; Hua XXXV, *Introduction to Philosophy*, lecciones de 1922/23 en las que Husserl desarrolla un intento de fundacionalismo último fenomenológico (*Letztbegründung*) y finalmente Hua. XXXVI, *Transcendental Idealism*, el cual es especialmente interesante aquí, ya sea en términos de mostrar la génesis de la noción de Husserl del idealismo trascendental (¡la cual se remonta a 1908!), ya sea por una particular “prueba” que Husserl presenta aquí.

lismo filosófico con una clara referencia a la filosofía crítica de Kant después del giro trascendental. Husserl propugnó, incluso adoptó, la noción kantiana del idealismo trascendental para describir su filosofía, aunque se aseguró de señalar que su idealismo *fenomenológico* era diferente de todos los idealismos tradicionales, como el de Berkeley³ (aunque al mismo tiempo diferente de todos los realismos). El idealismo trascendental de Husserl, como el de Kant, soluciona todo tipo de unilateralismos a través de un nuevo método, pero no simplemente anunciándolo, como Kant, sino *desarrollándolo*⁴.

¿En qué sentido –ello es lo que me gustaría indagar en este artículo– es la fenomenología de Husserl un idealismo trascendental? En realidad, tal noción podría parecer curiosa si uno vuelve la mirada al fundador de esta doctrina, pues Husserl rechaza lo que fue, para Kant, el principal principio del idealismo trascendental, a saber, la distinción entre la cosa en sí misma y el fenómeno, tildándola de “mitología”⁵. A diferencia de Kant, la manera en que Husserl concibió su fenomenología en un estilo trascendental fue fundando todo conocimiento y, más ampliamente, toda experiencia del ser en una subjetividad constituyente y dadora de sentido. Éste fue el sentido –la correlación a priori– en el cual Husserl pensó su fenomenología, la cual podría ser interpretada como un idealismo trascendental: todo ser recibe su significado (*Sinn*) en actos-dadores de sentido de una subjetividad trascendental. Desde el punto de vista de la fenomenología, sin

³ Cf. el *Epílogo (Nachwort)* a *Ideas* de 1930, donde él escribe, con referencia a la noción de idealismo trascendental introducida en *Ideas I* de 1913, que no tiene “nada que revocar” (Hua. V, 151). Sobre el “realismo” del idealismo fenomenológico, cf. *Ibid.*, 152 y s. La manera que Husserl describe su idealismo aquí es como una cuña entre el realismo y el idealismo tradicional, el cual permanece opuesto a ambos en una suerte de oposición dialéctica (y por ende siendo ambos exageraciones extremas).

⁴ Como Welton correctamente señala en su análisis del método de Husserl de la reducción trascendental, “quizás podemos simplemente decir que para él [Husserl] el análisis es el método” (Welton 2000, 289).

⁵ Cf. Hua. VII, 235 (de 1924) y ya antes en Hua. XXXVI, 66 (de 1908).

embargo, una distinción entre la *cosa-en-sí-misma*, a la cual no tenemos acceso y de la que no podemos saber nada, y su *fenómeno*, que experimentamos y conocemos a través de nuestro aparato cognitivo (sensibilidad y entendimiento), no tiene sentido. Con esta distinción Kant podría haber abierto la puerta para una “ciencia de los fenómenos”, la fenomenología⁶, sin embargo la distinción misma es una construcción mítica que debe ser abandonada. El “oro” en el genio de Kant fue el giro copernicano hacia la subjetividad. Más allá de ello, como muestra el texto citado, Husserl creyó que la filosofía de Kant nos había ofrecido el *ideal* de una filosofía científica, *no* como una metafísica de alto vuelo, sino como una ciencia rigurosa fundada en la experiencia del mundo. Es en este sentido en el que ciertos elementos de la filosofía kantiana pueden ser adoptados y otros descartados. Sólo de esta manera uno está cumpliendo la promesa de la revolución copernicana de Kant.

Hasta aquí la interpretación que Husserl hace de Kant y su propia lectura de la sabiduría del maestro de Königsberg. Sin embargo, como espero mostrar, es más que una simple curiosidad exegética el preguntarnos si acaso Husserl estuvo realmente en lo correcto en su valoración del proyecto kantiano y en el concepto del idealismo trascendental. De hecho, quisiera postular que el rechazo de Husserl de la noción kantiana del idealismo trascendental descansa en una interpretación equivocada del significado verdadero de esta doctrina. El presentar el logro kantiano bajo una nueva luz no sólo rectificará una errónea y en verdad absurda interpretación de su filosofía trascen-

⁶ Uno podría también afirmar que Kant mismo habla de una fenomenología en el marco de su *Fundamentos Metafísicos para las Ciencias Naturales*, la que se encuentra en el último de los cuatro principios de la ciencia natural (siendo los primeros tres foronomía, dinámica, y mecánica). Esto no tiene casi nada que ver con el sentido husserliano de la palabra. Sobre el sentido en que la primera crítica de Kant puede ser construida como una “fenomenología trascendental”, ver la interesante obra de Allison, donde reconstruye a Kant en un estilo husserliano (Cf. Allison 1975).

dental, sino que mi principal objetivo es mostrar que también nos dará una comprensión más rica y profunda del genuino sentido *fenomenológico* del idealismo trascendental, lo que no está, como espero mostrar, lejos del idealismo de Kant, aunque suponga algunos avances significativos sobre éste. El idealismo trascendental de Kant puede, a su vez, ayudar a clarificar la versión husserliana de éste.

En consecuencia me gustaría mostrar, primero, cómo el giro copernicano kantiano y su consecuente concepto de idealismo trascendental es, si es reinterpretado con herramientas que son fenomenológicas, un proyecto mucho más interesante y en verdad mucho más parecido con el de Husserl de lo que parece a primera vista. Después de ésta más bien no ortodoxa lectura del proyecto kantiano, volveré luego a Husserl y revaloraré su proyecto bajo esta perspectiva. Sólo desde esta perspectiva la reducción fenomenológica trascendental y su intención efectiva llegan a ser completamente comprensibles. Finalmente, presentaré el “nuevo” tipo de idealismo trascendental y de filosofía trascendental que aparece en el Husserl maduro. Aunque la filosofía de Husserl es una ciencia rigurosa de fenómenos, es decir, del ser en cuanto es dado, mostraré como la real fuerza de su fenomenología descansa en un concepto nuevo de ser como validez (*Geltung*). Así, la versión del idealismo trascendental de Husserl se mostrará como un camino hacia el verdadero *ser* del mundo.

Terminaré con algunas consideraciones sobre las visiones de Kant y Husserl respecto a la relación entre la razón teórica y la razón práctica y sugeriré que Husserl en última instancia se alinea con el objetivo sistemático de la filosofía trascendental de Kant. La filosofía de Husserl en realidad no nos lleva más allá de descubrimientos epistemológicos, a diferencia de la filosofía de Kant, cuyo completo sistema se encamina hacia la acción práctica y contiene una elaborada filosofía moral en clave trascendental. Husserl, aunque en principio se

acerca mucho a Kant, realmente no crea una filosofía moral propia que pudiera, si se desarrollase, ser significativamente diferente a la de Kant. Si bien Husserl acepta la primacía kantiana de la razón práctica, no la profundiza. Husserl tiene una manera un tanto diferente de hacer la transición desde el conocimiento a la acción, la que se origina en su interpretación del ser como validez. No haciendo ningún avance serio en esta dirección, permanece incluso más firmemente en el esquema general de la filosofía kantiana.⁷

1. Del Ser a lo dado: La revolución copernicana de Kant

Para entender lo que Kant quiso decir con la idea de una radical revolución copernicana, puede ayudar el distinguir dos pasos del argumento general, los que equivalen a los dos pasos en los cuales Kant lo introduce en la Estética y en la Analítica Trascendental, respectivamente. Como veremos, la concepción de Kant del idealismo trascendental intenta hacer justicia a ambos aspectos. Recordemos el punto general de la revolución kantiana, la cual se introduce como un experimento mental:

“Ensáyese, pues, si acaso no llegamos más lejos en el problema de la metafísica, aceptando que los objetos deben reglarse por nuestros conocimientos, lo cual se conforma mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de ellos, que establece algo sobre los objetos antes que nos sean dados. Sucede aquí lo que con el primer pensamiento de Copérnico...”⁸

⁷ La única consideración realmente práctica que Husserl tiene en el esquema de su fenomenología trascendental podría ser descrita como una ética de la conducta científica, es decir, sobre el rol del científico en sus actividades entendido como un “funcionario de la humanidad”. De ahí que el intento de Funke de establecer una “primacía de la razón práctica sobre la razón teórica” en Husserl meramente consigue referirse a la auto-reflexión de un individuo como un científico o como filósofo y no es, por lo tanto, muy convincente en términos de establecer una ética universal a la manera en que Kant lo hizo (Cf. Funke 1984, esp. p. 28). Ver las conclusiones sobre las reflexiones de Husserl acerca de los postulados prácticos de Kant.

⁸ B XVI.

Así, el punto del experimento mental es averiguar qué sucede con la pregunta de la metafísica: ¿cuál es el verdadero conocimiento del ser, cuando invertimos la situación y asumimos que no es *nuestro* aparato cognitivo el que se conforma con los *objetos*, sino que más bien son *ellos*, los objetos, los que deben conformarse a *nosotros* si queremos tener algún conocimiento de ellos? Así, para hablar acerca del conocimiento, el conocimiento real, el cual es a priori (cómo es posible será la pregunta siguiente), tenemos que *primero* asumir que los objetos nos son *dados*. El ser sólo es cognoscible en cuanto dado. Los objetos pueden ser sólo conocidos por nosotros si podemos *experimentarlos*, así los objetos son *Gegen-stände*, aquello que debe aparecer ante nosotros. Por lo tanto, la manera en la que podemos experimentar los objetos es como *fenómenos*, pero no como ellos “realmente” son. Así nosotros no conocemos nada de los objetos como cosas en sí mismas. Esta distinción básica marca precisamente la noción de Kant del idealismo trascendental. Así, el idealismo trascendental postula: no podemos tener ninguna experiencia y conocimiento de las cosas en sí mismas, sino sólo como ellas se nos aparecen, siendo nuestra estructura subjetiva la que permite que las cosas nos sean dadas como fenómenos. Pero Kant va un paso más allá: nuestra manera de experimentar los objetos es *para nosotros* la única manera en que las cosas son. Por lo tanto somos nosotros quienes “ponemos” algo “dentro” de los objetos. Es más, las cosas en sí mismas no están constituidas fuera de nuestra experiencia. La llamada “tercera alternativa”, de acuerdo con la cual las cosas en sí mismas podrían, en lo que a nuestro saber respecta, estar constituidas como existiendo en el espacio y el tiempo (los cuales son exclusivamente formas nuestras de intuición) es imposible. Esta sería la posición del realismo trascendental, una posición que Kant claramente rechaza, porque el argumento del idealismo trascendental es que éste considera las *con-*

diciones epistemológicas bajo las cuales las cosas son experimentales para *nosotros*. Las cosas en sí mismas no *tienen en sí mismas* ninguna condición epistemológica; las condiciones epistemológicas existen sólo *para* agentes epistémicos.

¿De qué se trata realmente este giro? Aunque el movimiento a la subjetividad se sitúa claramente en la tradición de las *Meditaciones* de Descartes, hay más en juego aquí. Henry Allison ha descrito este giro como un paso del modelo de conocimiento "teocéntrico" al "antropocéntrico", siendo el realismo trascendental una versión del modelo teocéntrico⁹. ¿Cuál es la tesis fundamental del modelo teocéntrico?: La idea de que podemos tener un acceso directo a las cosas, esto es, a las cosas como ellas realmente son. El punto de vista humano, desde el cual nosotros experimentamos las cosas, es irrelevante con respecto al conocimiento de ellas. Esta es la tesis del racionalismo racionalista, según la cual tenemos acceso a las cosas y la manera en que las experimentamos es cómo realmente son. En otras palabras la *perspectiva* de las cosas no cuenta. Vemos el mundo como Dios lo vería, si usamos nuestra razón para conocer lo que experimentamos. El giro kantiano consiste en tomar *este punto de vista, esta perspectiva* en serio. Se trata de asumir que el punto de vista le hace algo *al* objeto. El punto de vista no "*hace*" algo a la cosa en términos de manipular su "verdadero" ser, pero el punto de vista sobre algo muestra un cierto *aspecto*, una cierta *perspectiva* de la cosa, o, lo que equivale a decir lo mismo, los objetos se muestran como *fenómenos* desde una perspectiva. De esto se trata en el movimiento hacia un modelo antropológico de conocimiento: es un movimiento hacia una consideración del punto de vista humano específico, como

⁹ Allison 1983, 14.

opuesto a una visión donde el punto de vista sobre las cosas no es relevante¹⁰.

Así es cómo la revolución copernicana de Kant debe ser entendida. Es básicamente, una teoría que asume dos puntos de vista. En palabras de Allison: "La distinción entre fenómenos y cosas en sí mismas refiere principalmente a dos formas distintas en las cuales las cosas (objetos empíricos) puede ser 'considerados': ya sea en relación con la condición subjetiva de la sensibilidad humana (espacio y tiempo), tal como ellas 'aparecen', o independientemente de esas condiciones, como ellas son 'en sí mismas'"¹¹. Sin embargo, uno tiene que ser más preciso: las cosas "consideradas" (pensadas) como son en sí mismas significa las cosas consideradas como no experimentadas por ningún sujeto. Cualquier sujeto que tiene experiencia (y en este sentido finito, no como Dios) tiene un punto de vista *para* tener experiencia. Las cosas en sí mismas, por lo tanto, son objetos que no son experimentados. La pretensión realista es, entonces, el ser capaz de tener acceso a objetos sin experiencia. Esto es lo que la vuelve imposible, incluso absurda. La verdadera distinción entre objetos y cosas-en-sí-mismas, por ende, consiste en la consideración del objeto en cuanto dado desde una perspectiva y el objeto "*dado*" *sin una perspectiva*. Los teoría de dos puntos vista es realmente acerca de la distinción entre *con o sin* un punto de vista. Es por esto por lo que Kant también llama a la cosa en sí misma un *noumenon*. Es un mero objeto pensado. Podemos pensarlo, concebirlo en nuestras mentes,

¹⁰ Este punto de vista no ha muerto, sino que en realidad ha revivido nuevamente en la ciencia moderna bajo el título de "naturalismo". De hecho, ésta es la crítica de Thomas Nagel a la ciencia moderna en cuanto ella lucha por lo que él llama una "visión desde ninguna parte". Se trata de un intento explícito de deshacerse de la perspectiva a fin de tener una verdad "real" y "objetiva". El punto de Nagel es apenas diferente, por cierto. El ve como un ideal el luchar por la "objetividad". Lo ve como una idea límite (como Husserl) e intenta aplicar este ideal a la subjetividad reduciendo la experiencia a las sinapsis del cerebro, por ejemplo. Este intento no está solamente orientado erróneamente, sino que es absurdo.

¹¹ Allison 1983, 8.

pero no podemos saber cómo esa experiencia sería, porque para tener una experiencia se requiere una perspectiva. Dios probablemente no necesita de una perspectiva desde la cual experimentar las cosas, pero no tenemos idea de cómo el conocimiento de Dios podría ser. De ahí el movimiento de un modelo de conocimiento teocéntrico a uno radicalmente antropocéntrico. Kant se propone investigar el mundo *como nos es dado desde una perspectiva* y esta perspectiva es, para nosotros, claramente el punto de vista humano, el único que conocemos. Por lo tanto, Kant introduce una perspectiva radicalmente finita, como Heidegger correctamente lo ha señalado¹².

Sin embargo, Heidegger se equivoca completamente si con esto quiere decir que para Kant entonces nuestro *conocimiento* es finito, pues, paradójicamente, el objetivo de todo el proyecto crítico de Kant es precisamente mostrar y justificar que *no obstante* nuestra perspectiva subjetiva sobre las cosas, nosotros *podemos* tener un conocimiento objetivo, a priori, que es necesario y universal. Este es el *factum* que Kant presupone incuestionable: el conocimiento existe, por cierto como conocimiento *humano*, pero es con todo un conocimiento a priori. Esto nos lleva a un segundo aspecto del idealismo trascendental en Kant o, dicho de otra manera, a un segundo paso a través del cual desarrolla esta noción.

El primer paso es el giro copernicano en sí mismo, el giro desde el objeto de la experiencia a la experiencia de los objetos. Más precisamente, los objetos aparecen en el espacio y en el tiempo, pero como fenómenos para nosotros. El espacio y el tiempo son nuestras maneras de experimentarlos. Por lo tanto el espacio y el tiempo son nuestras formas de la intuición (externa e interna). Este es el *factum* que es establecido en la Estética Transcendental y que es formulado en la

¹² Cf., por ejemplo, Heidegger 1997, 153.

cuestión de hecho (*quid facti*). El *factum*, desde el cual Kant comienza toda su empresa, es que los objetos *son* experimentados como existiendo en el tiempo y en el espacio como formas de nuestra intuición. Sin embargo, esto no es aún suficiente para establecer un sólido sentido de experiencia, pues la experiencia es más que intuición o sensación. Pues, aunque la intuición es todo lo que tenemos para establecer "lo dado" (de los objetos), cuando hacemos ciencia tenemos un *conocimiento a priori* de los objetos (ciencia entendida en Kant bajo el paradigma de la física newtoniana). La pregunta crucial de la *Crítica* es *¿Cómo es esto posible?* ¡Pues el conocimiento existe! La pregunta es, entonces, no sólo "como son posibles los juicios sintéticos a priori", sino cómo podemos hacer estos juicios justificadamente. Este es la cuestión de derecho (*quid iuris*) que es planteada y respondida en la *Analítica Trascendental* a través de la *Deducción Trascendental*. El resultado positivo de la primera *Crítica*, por lo tanto, es justificar cómo para nosotros, seres humanos con un cierto punto de vista, es posible tener un conocimiento a priori. Podemos justificadamente afirmar que tenemos conocimiento a priori porque, aunque tenemos una perspectiva finita *en cuanto observadores empíricos*, tenemos acceso a los conceptos puros *en cuanto criaturas racionales*. El único problema que queda por resolver para Kant es cómo conectar nuestra naturaleza racional con nuestra naturaleza empírica. Kant responde esta pregunta en el notoriamente oscuro capítulo sobre el *Esquematismo*, cuyo éxito o fracaso no nos corresponde juzgar aquí.

Juntando estos dos aspectos, podemos decir que el logro de la revolución copernicana kantiana y de la correspondiente doctrina del idealismo trascendental es (a) pasar de un modelo teocéntrico a uno antropocéntrico, lo que equivale a introducir el aspecto de la *perspectiva* en el conocimiento humano y (b) establecer la legitimidad del conocimiento a priori *no obstante nuestra necesaria perspectiva*. Así,

Kant quiere reconocer los límites de la perspectiva humana (lo que ha sido llamado la "humildad kantiana"¹³) y al mismo tiempo encontrar una manera de garantizar lo que para él es un hecho, a saber, que tenemos acceso a una verdad universal.

Lo anterior es de gran interés para el tema que desarrollaré a continuación. Kant fue realmente el primero, a través de la revolución copernicana, en formular el concepto de ser como ser-dado, como fenómeno. El ser, en cuanto lo podemos experimentar, debe ser dado desde una cierta perspectiva y es, para nosotros, el ser dado. En este sentido, Kant puede ser considerado como el primer fenomenólogo en el sentido husserliano de la palabra. Su doctrina del ser en sí mismo es menos "mítica" de lo que Husserl (y otros) pensaron, si consideramos el idealismo trascendental como una doctrina que primeramente introduce la idea de la perspectiva en la experiencia, en oposición con la contradictoria idea de la "visión desde ningún parte", es decir, una perspectiva sin perspectiva. Después de esta reconstrucción del idealismo de Kant, pasemos ahora al idealismo trascendental de Husserl.

2. Desde lo dado a lo dado como tal: La reducción trascendental de Husserl

Mi presentación del idealismo trascendental de Kant, fue planteada con el propósito de hacerla compatible con Husserl a fin de conectar Husserl con el proyecto kantiano. A continuación me concentraré en dos aspectos del idealismo trascendental que Husserl desarrolla: el modelo de conocimiento antropocéntrico de Kant y la cuestión de derecho (*quid iuris*). Desarrollaré el problema del modelo antropocéntri-

¹³ Cf. Langton 1998, quién dedica un estudio a esta noción.

co en esta sección y el de la cuestión de derecho (*quid iuris*) en la próxima.

Se ha señalado, y es justo decirlo, que la reducción trascendental de Husserl es en principio su manera de reformular la revolución copernicana. Primero, por tanto, reconstruyamos la reducción a la luz de lo que se ha dicho acerca del giro de Kant, lo cual nos dará interesantes perspectivas sobre el presunto progreso de Husserl sobre Kant.

El primer paso hacia la fenomenología trascendental ocurre cuando Husserl introduce la *epoché*, que es una puesta entre paréntesis de la actitud natural. Esta operación de poner en suspenso origina un giro hacia los actos subjetivos a través de los cuales el mundo es experimentado *en* la actitud natural¹⁴. La actitud natural es definida como olvidadiza de los actos subjetivos intencionales a través de los cuales el mundo es experimentado. En otras palabras, la actitud natural es realista. En la terminología Kantiana es caracterizada epistemológicamente como realismo empírico: En la actitud natural, pensamos que el mundo existe, y eso significa, que existe *como independiente de cualquiera que lo experimente*. La actitud natural toma el ser por descontado. De ahí entonces que la "tesis general" de la actitud natural es precisamente: "el mundo existe", tomando "existir", "ser" simplemente como el hecho de que existe como en sí mismo¹⁵. Lo que Kant presentó como dos posiciones epistemológicas –idealismo trascendental y realismo empírico- llega a ser, en Husserl, una relación entre el punto de vista natural y filosófico. Usando una terminología contemporánea, la reflexión fundamental de Husserl pone en evidencia el hecho de que la actitud natural está cargada teóri-

¹⁴ Sobre el giro trascendental como el "verdadero" giro copernicano, Cf. Hua. VII, 254.

¹⁵ Hua. III/1, 60; Cf. también Hua. VIII, 36 y ss.

camente. Vemos así que Husserl ya está operando dentro del esquema kantiano cuando introduce la reducción. La *actitud* natural y filosófica, como él las llama, son dos puntos de vista sobre una misma cosa: el mundo. Pero de nuevo, uno tiene que ser más preciso y afirmar más bien que la actitud natural no es realmente una actitud, pues si se le pidiera a ella que clarificara su opinión del mundo, ella respondería: el mundo es, y es irrelevante el hecho de que sea dado y sólo así experimentado. Es esta epistemología implícita la que Husserl critica como ingenua.¹⁶

Entonces nos corresponde preguntarnos, ¿cómo ve la actitud filosófica el mundo? Lo ve, por supuesto, en el "estilo" copernicano después que las pretensiones de la actitud natural han sido suspendidas: el mundo es sólo mundo *para nosotros*, en la medida en que es experimentado. La reducción reduce el ser al ser-dado y el mundo a fenómeno, a la esfera universal de lo dado. El ser-dado se corresponde, por supuesto, con el agente que es quien experimenta lo dado. Se trata de un sujeto que experimenta el mundo y que, por esa razón, no puede al mismo tiempo ser parte del mundo. Esto es formulado en la famosa paradoja de la subjetividad: el sujeto es al mismo tiempo un sujeto que experimenta el mundo y un objeto en el mundo. La paradoja no puede ser resuelta. Sólo puede ser clarificada reflexivamente cuando uno ve que es una paradoja que surge desde las dos visiones sobre la misma "cosa", en este el caso sobre el sujeto¹⁷. Sin

¹⁶ Cf. Hua. XXXIV, 14, nota al pie de página: "El mundo en la actitud natural en general no es un tema, por lo tanto no hay una *actitud* propiamente hablando. El mundo es pre-dado, es la región de todas las actitudes naturales en el sentido temático existente".

¹⁷ Cf. Carr 2003, 196, quién resume su análisis en esta paradoja: "Debemos concluir... aceptando lo que Husserl llama la paradoja de la subjetividad: que somos al mismo tiempo sujetos para el mundo y objetos en el mundo. La tradición trascendental nos introduce a esta radical oposición y nos provee con nuevos medios para ir más allá de ella. Nos da dos descripciones del yo que son igualmente necesarias y esencialmente incompatibles. De acuerdo con mi explicación, ninguna de estas formas de la conciencia de sí mismo tiene precedencia sobre la otra. Desde la perspectiva de cada una, la otra aparece de alguna

embargo, como la teoría de la intencionalidad subyacente a este concepto de subjetividad implica, el sujeto está siempre intencionalmente relacionado con algo experimentado, es siempre una experiencia *de*. De esta manera, así como uno puede decir que Husserl se encuentra en la perspectiva copernicana, podemos afirmar que Kant tiene una teoría implícita de la intencionalidad cuando se mueve desde la cosa en sí misma al fenómeno, el cual es siempre fenómeno para el sujeto.¹⁸

En cuanto a aquello que el sujeto experimenta, todo ser es experimentado sólo cuando es dado y así la única manera en la cual se puede hablar de ser es a partir de un sujeto con el cual, en cuanto sujeto empírico, está intencionalmente relacionado. Así, la teoría de la intencionalidad en sí misma implica la idea de una relación entre el ser y el agente que lo experimenta. Otra manera de expresar esto es diciendo que el ser es relativo al sujeto que lo experimenta. El sujeto que experimenta es, por lo tanto, el absoluto en el sentido de que todo ser es relativo a él. Esto no es una afirmación *metafísica*, como algunos lo han señalado, caricaturizando a Husserl. Más bien, es sólo otra manera de reformular la idea básica del idealismo trascendental¹⁹: el ser sólo puede ser experimentado desde una perspectiva, y

forma bizarra, irreal. Desde la perspectiva de la actitud natural, el sujeto trascendental parece artificial, falso, una mera ficción. Desde la actitud trascendental, el mundo como un todo y mi sujeto empírico dentro él, emerge como 'phenomenon', su realidad queda puesta en suspenso".

¹⁸ La "intencionalidad" en Kant se extiende no sólo a la intuición sino también a los puros conceptos del entendimiento, en el sentido que ellos tienen que ser *esquemáticos* a fin de ser aplicables a los objetos de la intuición. El verdadero sentido de lo trascendental en Kant, así, no es tanto el que sea condición de posibilidad en general, sino el que sea condición de posibilidad de la capacidad de las categorías para ser usadas en la intuición de la que somos capaces en cuanto seres contingentes.

¹⁹ Otra manera de decir lo mismo, desde el ángulo opuesto, por así decirlo, sería decir que la tesis del idealismo trascendental es ya un prototipo de la teoría de la intencionalidad; esto es lo que Carr tiene en mente cuando habla de la "tradición trascendental" en la cual él incluye, como un precursor, Kant (Cf. Carr 2003, 181 y ss.).

por lo tanto es relativo a la perspectiva desde la cual es experimentado o, correlativamente, desde el lugar desde el cual se muestra a sí mismo como apareciendo. Aquello a lo cual aparece el ser es, como Husserl también lo llama, el ser absoluto. Todo ser que aparece, aparece *a* este sujeto empírico y es, para nosotros, el único ser que podemos experimentar. Así el siguiente texto de Husserl no es nada más que una reformulación del idealismo trascendental en el sentido Kantiano (nótese bien, ¡ya en 1908!): “Hay sólo un ser-en-sí-mismo fuere del ser absoluto; es el que viene a ser dado a través de una conciencia real y posible del ser-en-sí-mismo (de las cosas, de la naturaleza, etc.)... Pertenece a la esencia del ser el ser-capaz-de-ser-dado y el ser-capaz-de-ser-dado-legítimamente (¿perfectamente?).”²⁰

21

Sin embargo, Husserl no se detiene ahí. Pues, como el texto ya indica, él no distingue entre el ser para nosotros y el ser en sí mismo. Él habla del *ser como tal*, el que sólo puede ser siendo-dado. Como afirma más adelante en el mismo texto, bastante apodícticamente: “A la esencia de *todos los seres* pertenece una relación a la conciencia”²². ¿Cómo puede Husserl afirmar esto sin caer en un antropomorfismo? Volviendo al giro Kantiano desde el modelo de conocimiento teocéntrico al antropocéntrico, ¿por qué Husserl no avanza con su postulado y se detiene donde Kant se detuvo, limitándose a sí mismo, en un gesto de humildad, a nuestro punto de vista específicamente

²⁰ La palabra entre paréntesis “perfectamente” con el signo de interrogación anticipa la idea de la presuntividad de todo ser mundanal que Husserl desarrolla más tarde como su estado genético. Esta idea fue, como la cita prueba, prefigurada aunque no desarrollada en 1908.

²¹ Hua. XXXVI, 32. Podemos dejar de lado aquí la distinción entre la conciencia real y posible, la cual llega a ser instrumental en la “prueba” concreta del idealismo trascendental que Husserl desarrolla en algunos de los textos en este volumen. Para un análisis de esta prueba y la versión alternativa del idealismo trascendental que Husserl desarrolla aquí, Cf. Bennet 2004.

²² Hua. XXXVI, 36; cursiva añadida.

humano? El motivo para rechazar el modelo antropocéntrico nos remite al ímpetu original del filosofar de Husserl que motivó los *Prolegómenos* del primer volumen de las *Investigaciones Lógicas*: Detenerse en el punto de vista humano sería una forma de *psicologismo*: ¡la tesis de la relatividad de todo ser lo podría volver nuevamente relativo al sujeto *humano*! Sin embargo, hasta donde sabemos, uno podría decir que las criaturas de Marte podrían tener un acceso directo a los objetos. ¡Pero esto es absurdo! Entiéndase bien, lo que se quiere decir es que *si* los marcianos tuvieran experiencia, y si esa experiencia fuera mediada a través de los sentidos, entonces ellos también podrían tener sólo experiencia de los fenómenos. Incluso Dios, como Husserl lo expresa en el famoso pasaje de *Ideas I*, si tuviera experiencia –esto es, si Dios tuviera ojos o cualquier otra forma de sensibilidad- sólo podría ver el objeto en perfiles²³. Así, Kant acertó al postular el ser como dado, pero redujo esta afirmación a los humanos y por ende lo relativizó. El modelo antropocéntrico es, por lo tanto, contradictorio.

Este es, entonces, el progreso que significa la reducción trascendental de Husserl sobre el giro copernicano: Husserl no está hablando acerca de un sujeto (humano) concreto en *este* mundo, sino acerca de la subjetividad trascendental, conciencia como tal, que tiene experiencias intencionales y algo dado *en* estas experiencias. En terminología de Husserl, hay en Kant una reducción fenomenológica y un correspondiente giro hacia el sujeto, pero no una reducción *eidética-trascendental* que se mueva desde un sujeto *humano* hacia la subje-

²³ Hua. III/1, 351, es el *locus classicus*, al cual todos se refieren sin conocer el original, por lo que lo citaré: “Por lo tanto llega a ser claro que algo como la objetividad espacial es intuible no sólo por nosotros sino que también por Dios –como la representación ideal del conocimiento absoluto- sólo a través de las fenómenos, en las cuales [esta objetividad] es dada y debe ser dada “perspectivamente” en numerosas pero ordenadas variables maneras en variables ‘orientaciones’”.

tividad como tal. Sólo con este movimiento uno puede suponer una verdadera filosofía científica, la que tiene que ser acerca de verdades de la razón, no de hechos. Por supuesto esto es lo que también pretende Kant, pero las verdades de razón no pueden ser restringidas a ninguna específica criatura fáctica, tal como el ser humano. La fenomenología de Husserl en su forma trascendental es una doctrina de la experiencia-como-tal, la conciencia-como-tal, y correlativamente, el fenómeno-como-tal. No está hablando acerca de la manera específica *humana* de experimentar, sino más bien, la experiencia humana es sólo una manera posible en la cual una concreta subjetividad experimenta el mundo. Lo que esta fenomenología provee es, por así decirlo, una eidética de la experiencia como tal, del ser como tal dado a un sujeto-como-tal²⁴. Husserl, así, radicaliza el modelo antropocéntrico kantiano llevándolo al nivel eidético –el de la ciencia rigurosa– al situarse no en la conciencia *humana* sino en la *conciencia como tal*. Me gustaría calificar este movimiento desde un modelo antropocéntrico de conocimiento a uno *noocéntrico* (del griego *nous*), como el paso desde la conciencia humana a la conciencia como tal. Kant estuvo en lo correcto al enfatizar la perspectividad (por decirlo de alguna manera) de la experiencia del agente y correlativamente el status del ser como dado, pero se quedó corto en la tarea de universalizar esta intuición a fin de abarcar la experiencia como tal. Kant podría aún objetar que somos nosotros quiénes decimos esto. Es cierto, pero sólo contamos con nuestra experiencia. Hablar del ser como dado, cuando decimos que el ser es experimentado y por lo tanto lo es en perspectiva, es una afirmación tan ideal como un juicio que dice que

²⁴ El intento de De Palma de refutar la idea de que la fenomenología de Husserl es un idealismo trascendental y que ésta debe ser construida como un “empirismo eidético” (Cf. De Palma 2005, 200) está por lo tanto mal orientado: el empirismo eidético sería sólo un título diferente para lo que Husserl está haciendo en su ciencia eidética de la subjetividad trascendental. Así, el error descansa en tratar de separar lo trascendental y lo empírico, lo que equivale a perder de vista el núcleo de la *fenomenología* trascendental de Husserl.

"2+2=4". Nuestro punto de vista humano no nos impide hacer afirmaciones eidéticas, como se prueba en la Deducción Trascendental de Kant.

Por lo tanto, uno puede decir que la reducción trascendental universaliza los resultados de la Estética Trascendental: Si el ser existe, sólo puede ser conocido a través de la experiencia y la experiencia presupone un punto de vista. Entonces, el ser sólo puede ser conocido como dado. No tiene sentido hablar del ser *aparte* del ser dado, porque ello presupondría una experiencia fuera de lo que es constitutivo de la experiencia: un punto de vista. Esto es válido universalmente. Repitiendo lo que dije antes: si Dios tiene experiencia a través de cierta forma de sensibilidad –y sólo esto es experiencia-, debe ser desde una perspectiva. Ésta es la *esencia* de la percepción y da un nuevo significado a la doctrina idealista tradicional del *esse* como *percipi*²⁵. Este paso desde un modelo antropocéntrico de conocimiento a uno noocéntrico supone una reformulación de la cuestión de hecho (*quid facti*). El *factum* no es que el conocimiento humano existe, sino que la *experiencia como tal existe*. Este es el *factum* cuya condición de posibilidad la filosofía trascendental debe clarificar.

²⁵ Cf. Hua. XI, 16 y ss. Cf. el análisis de W. Smith sobre el idealismo trascendental de Husserl, quién propone que "el idealismo trascendental sea renombrado como "perspectivismo intencional" y desarrollado como un monismo de múltiples aspectos unido con una teoría de la intencionalidad vía noémata... Si el mismo Husserl se aventura en el idealismo, nosotros no necesitamos seguirlo. El ha mostrado el camino hacia las *Ding an sich*..." (W. Smith 1995, 384). Estoy muy de acuerdo con la interpretación de W. Smith, la cual es, por cierto, mucho más sofisticada que mi explicación más bien esquemática. Mi única salvedad sería que Husserl puede ser interpretado, como trato de hacerlo, como profesando un "perspectivismo intencional", pero sin las consecuencias que W. Smith trata de elaborar a partir de esta afirmación y sin esa reacción visceral de Smith en contra del término "idealismo trascendental". Para agregar una última sospecha, siento que él aún quizás no ha captado la radicalidad del propósito de Husserl y cae en una ingenua posición kantiana (aunque no en la posición del mismo Kant, ver sección I) cuando él escribe: "La posición [del perspectivismo] sería que mientras el *ser* de los objetos naturales no depende del ser de la conciencia, el *ser conocido o intencionado sí*" (Ibíd.). El punto idealista de Husserl no nos permite distinguir entre los dos sin caer en un idealismo ingenuo que separa el ser de lo dado.

La pregunta que surge inmediatamente entonces es qué relación tiene este modelo de conocimiento con la cuestión de las verdades a priori que nosotros, de acuerdo con Kant, tenemos justificadamente cuando hacemos los juicios sintéticos a priori. ¿No es el idealismo trascendental de Husserl una nueva forma de subjetivismo, basada enteramente en la experiencia? ¿Dónde se inserta aquí el conocimiento, que es tan central para el proyecto kantiano? Veamos ahora cómo Husserl evita que su filosofía caiga en subjetivismo -el cual en realidad va en contra de la médula de su filosofía- y cómo reconcilia su perspectivismo con una concepción del conocimiento no relativista.

3. Desde lo dado de regreso al ser: El ser como significado y la pregunta por el *An-sich*

Para Husserl, Kant aún permanece dentro de los confines del racionalismo cuando plantea la distinción entre dos fuentes de conocimiento que no tienen relación interna la una con la otra: sensibilidad y entendimiento. Podemos ver ahora cómo el "noocentrismo universal" de Husserl socava esta misma distinción al hablar de la experiencia como experiencia en el amplio sentido de la palabra, es decir, como experiencia de cualquier cosa que puede ser *dada*. El concepto fenomenológico de experiencia se refiere a cualquier cosa que se muestra a sí misma como evidente, pero al mismo tiempo en las formas y los límites desde los cuales se puede mostrar a sí misma. Esto es formulado en el "principio de todos los principios"²⁶. Es en este sentido un "subjetivismo", si uno quiere decir con esto que Husserl está proponiendo una ciencia de la experiencia en la cual el ser es dado a un sujeto. Pero, nos preguntaremos ahora, ¿qué tipo de concepto de ser como dado está proponiendo la fenomenología de Hus-

²⁶ Hua. III/1, 51.

serl? El contestar esta pregunta nos permitirá ver cómo la filosofía de Husserl está relacionada con la cuestión de derecho (*quid-iuris*) y con la pregunta por la verdad que fue tan crucial para todo el proyecto de Kant. Un noocentrismo universal no es una renuncia a la filosofía científica rigurosa, aunque ello suponga una modificación del ámbito original de Kant.

El ser como dado es hasta ahora un concepto enteramente formal. La pregunta es, *¿qué es lo dado como?* La respuesta es el objeto, la *X*, es dada *como algo*. No es necesario una mediación o interpretación adicional para experimentar algo *como algo*. Lo que veo es un carro, escucho un sonido (el sonido del tubo de escape), etc. El objeto, por tanto, es dado inmediatamente con un *significado*. En uno u otro sentido es dado con una *validez* específica. Este sentido puede variar, basado en la perspectiva o en el punto de vista. Puedo ver un árbol como fuente de sombra, como una materia prima o como un objeto de belleza sublime. El objeto es dado como *significativo, como experimentado y es experimentado con* un cierto significado. Tiene, en terminología de Husserl, un *sentido noemático* que es válido para mí. Las cosas en el mundo *tienen sentido*²⁷. Este sentido, sin embargo, es dado a los objetos desde los sujetos, los cuales les han conferido un significado, no cada uno por sí mismo necesariamente, sino ciertamente por otros sujetos antes que mí. Para dar otro ejemplo, el ver este objeto aquí como un vaso de vino que es un recipiente de un líquido potable, con quizás ciertas cualidades estéticas, es ya una percepción de un objeto significativo muy complejo. Pero en todo caso puedo decir que el objeto *en cuanto una cosa significativa en mi entorno*, ha recibido este sentido a través de actos dadores de sentido (atribuibles a alguien). Esto es lo que hacemos cuando tenemos

²⁷ Mohanty también establece una conexión entre el sentido noemático y el significado del idealismo trascendental, Cf. Mohanty 1996, 29.

alguna experiencia. Experimentamos algo *como* algo con un cierto sentido. No es una "cruda" cosa en sí misma que *luego* recibe significado, sino que lo que es oído *es el sonido de un carro, el maullido de un gato, etc.*

El conferir significado a las cosas en su ser-dadas lo llama Husserl también *constitución*. En la experiencia nosotros, como sujetos como tales, somos constituyentes, lo cual no es lo mismo que constructores o productores. Las cosas en su ser-dadas se constituyen a sí mismas en nuestra experiencia y en cuando significativas ellas tienen un cierta validez para nosotros²⁸. Como se dijo, la validez de algo como un objeto cultural, un vaso de vino por ejemplo, es de un nivel superior (*höherstufig*) y presupone, o más bien incluye, actos constitutivos más simples. Pero dado que los actos es todo lo que tenemos en nuestra manera de lidiar con el conocimiento del objeto, uno ya puede vislumbrar el tipo de trabajo que un fenomenólogo tiene que llevar a cabo: la tarea de la fenomenología es dar cuenta de la constitución completa de los objetos *en su sentido noemático* en toda posible capa, esfera y dimensión. Esto puede ser llevado a cabo de una manera empírica –uno podría escribir una novela acerca del significado de este vaso- pero de lo que se trata aquí es de una tarea filosófica trascendental que toma la forma del "¿cómo es posible?". Esto marca la dimensión genética de la fenomenología trascendental de Husserl: partiendo desde los actos más simples, en los cuales el objeto llega a ser constituido –experimentado *como algo con un significado*–, dar una descripción de la experiencia de los objetos en todos los niveles.

²⁸ Dejo a un lado el problema de la *optimidad*, en el cual una cosa es dada como óptima bajo una cierta manera de experimentarla. Por ejemplo, un amante de las plantas estará completamente feliz cuando tiene una cierta experiencia estética de un jardín de flores que le complace "completamente"; mientras que la botánica no se detendrá con esa experiencia. De hecho, recién comienza ahí. Cf. Hua. IX, 120-123, y Hua. XI, 23 s. Por supuesto, el óptimo será sólo relativo, también. El amante de las plantas puede comenzar a refinar su conocimiento y sentirse insatisfecho con su actual conocimiento, etc.

Si se trata de un objeto externo, uno podría comenzar describiendo la interacción cinestésica con él, los movimientos del ojo, tocándolo, mirándolo de frente o anticipando el lado posterior. De hecho Husserl desarrolla esto en gran detalle en su lógica genética, la cual también puede ser llamada una explicación noocéntrica de la experiencia de un ser encarnado²⁹ como dador de significado en una multitud de niveles. Esta explicación comienza desde el nivel más simple y primitivo hasta los más complejos, los cuales podrían ser descritos como actos sociales e intersubjetivos, en los cuales es logrado algo parecido a un acuerdo intersubjetivo. Todo esto no es una forma de antropología cultural, sino una explicación trascendental de cómo la conciencia como tal confiere sentido de diferentes maneras y en diferentes complejidades. Uno puede ver ahora por qué Husserl creyó que había apenas abierto la puerta a un área gigantesca de investigación, la que él mismo había recién comenzado estableciendo las bases fundamentales.

Así, la conciencia como tal, en general, es dadora de sentido en su experiencia. Lo que es experimentado es siempre experimentado como algo que tiene sentido (incluso si no puede ser entendido en un principio). Pero el sentido específico noemático de la X no es fijo. El sentido depende de la perspectiva: dependiendo del punto de vista el sentido cambia. Pero no hay una normatividad o dominio de un cierto sentido sobre otros. Dependiendo de la perspectiva puede ser visto como esto o aquello (contenedor de un líquido u objeto estético). Sería absurdo decir que uno podría ser "mejor" que otro. Son simplemente sentidos noemáticos diferentes dependiendo del punto de vista que uno quiere tomar. Incluso el punto de vista de un científico,

²⁹ La pregunta sobre el rol de la encarnación para la experiencia del sujeto, como condición de posibilidad para la experiencia de los objetos externos, debe ser también pasada por alto. Para el rol del cuerpo-vivo en relación con el problema del idealismo trascendental (¡y de la intersubjetividad!), Cf. Hua. XXXVI, 151 y ss.

mientras lucha por la objetividad, permanece como un punto de vista³⁰. La objetividad es en sí misma constituida. Esto tendrá consecuencias para la idea misma de objetividad, como veremos.

Siempre nos concentramos en una perspectiva específica, dentro de la cual el significado nunca será completamente revelado. El objeto siempre mostrará más aspectos que ampliarán el significado de la cosa como válida para mí. Pero el que acumule más experiencia acerca del objeto no implica que se amplíe el sentido noemático *específico*. El sentido puede "explotar", puede resultar un sin-sentido, la validez puede ser anulada. Puedo estar cierto que el objeto que está en frente de mí es una casa y describirla con mucho detalle, hasta que un día, después de años de pensar que era una casa, descubro, a través de una cierta nueva experiencia, que es meramente una fachada sin parte trasera. Así, el sentido noemático *en sí mismo* es anulado. Simplemente no es lo que yo me esperaba. Esto siempre puede suceder. El significado es significado *siempre que* nada lo haya contradicho. Sin embargo, a través de la irrupción de un cierto sentido noemático, *automáticamente e inmediatamente* surge uno nuevo: no es una casa, es una fachada (es una x, luego no x, lo cual la vuelve inmediatamente en una y). Así, mientras la dación de sentido siempre continuará, ella puede ser interrumpida y anulada, pero siempre hará surgir un nuevo significado. Se trata siempre del significado *de algo*, cuya experiencia puede cambiar, pero será siempre una experiencia.

En palabras de Husserl, la experiencia es siempre sólo *presunta*, es siempre sólo *para el ser temporal* y siempre se tiene que afirmar a sí misma (*Bewährung*). La cosa experimentada tiene sentido sólo en cuanto no ha sido contradicha por una nueva experiencia, lo que es

³⁰ Cf. Hua. IX, 121.

siempre posible. Toda experiencia es contingente en su validez constitutiva. Incluso el significado del mundo en sí mismo en cuanto universo significativo es sólo presuntamente verdadero y puede siempre tornarse en un caos, desde el cual un nuevo significado surgirá. No hay garantía de que el significado y la validez que las cosas tienen para nosotros –las cosas como son siempre experimentadas - no pueda cambiar y ser anulados. Pero una nueva validez siempre surgirá. La experiencia es en este sentido siempre *holística, generadora de significado*.

Este análisis finalmente nos permite retomar la cuestión de derecho (*quid iuris*) de Kant y la reformulación que hace Husserl de ella. La cuestión de derecho (*quid iuris*) de Kant presupone la distinción entre dos fuentes de conocimiento y clarifica el por qué podemos hacer justificadamente juicios a priori. Los juicios a priori a los que Kant se refiere son juicios científicos, juicios acerca del mundo tal como es experimentado, no juicios ideales acerca de entidades matemáticas. La cuestión de derecho (*quid iuris*) presupone el hecho de que *tenemos*, como un *factum*, verdades sintéticas a priori en el sentido de verdades con una dignidad “necesaria y universal”. En lo que concierne a la experiencia y a los juicios basados en ella, para Husserl, *no puede haber* juicios a priori en el sentido de *universales y necesarios*. De hecho, necesariamente todo juicio acerca de algo experimentado es *presunto*, lo cual no cuestiona su verdad, pero toda verdad acerca del ser experimentado lo es *para el ser temporal*, el que es *verdadero en este instante en el tiempo* y cuya verdad, por tanto, puede ser siempre anulada. La verdad, siendo objetiva, es sólo *para el ser temporal*, con la posibilidad de ser modificada, incluso anulada, produciendo una nueva verdad. Así, la cuestión de derecho (*quid iuris*), para Husserl, no puede ser utilizada para preguntarnos acerca del a priori que Kant tuvo en mente. La única cosa que pode-

mos decir con certeza a priori es que toda experiencia acerca de las cosas mundanas es presunta. La pregunta, entonces, se vuelva hacia la cuestión de la validez (*quid valoris*). La pregunta trascendental, en consecuencia, debe ser formulada de la siguiente manera: cómo es que podemos justificadamente experimentar los objetos como significativos, como teniendo cierta *validez*, que es una validez para nosotros. La respuesta principal, que será explicada en detalle, es: a través de los actos dadores de significado de la subjetividad trascendental. *Este* es el *factum* que podemos tomar como dado, el ser dado a una sujeto empírico *como validez*. La pregunta ¿cómo es posible?, es por lo tanto no acerca de la aplicación de los conceptos a los objetos experimentados, sino acerca de cómo se nos dan y cómo se les confiere significado en cada caso específico de la experiencia. Kant entendió correctamente el problema de la de la *constitución* de los juicios sintéticos a priori, pero tuvo un concepto matemático de lo a priori y pensó en los objetos propios de los científicos, no en los objetos con que lidiamos en el mundo de la vida, los cuales también son constituidos -en niveles inferiores- pero constituidos al fin³¹. Husserl escribe: "La cuestión trascendental como la de la esencia, el significado de todo derecho... se transforma en la pregunta de si y en qué medida este derecho es *válido*, *puede* ser válido. Esto corresponde comprensivamente a todo conocimiento positivo del mundo y por lo tanto de hecho a *todas* las ciencias positivas..."³²

Finalmente, ¿qué nos dice esto acerca del estatuto del *An-sich* de los objetos? Husserl rechaza la noción de que habría una cosa-en-sí

³¹ Cf. Hua. XI, 125 f., donde Husserl acusa a Kant de prestar atención sólo "al elevado problema de la constitución de los objetos espaciales-mundanos" y no a los problemas inferiores de la constitución "primitiva" del objeto. Esta línea de crítica, que sostiene que Kant -y toda la tradición idealista- comenzó "demasiado arriba", es una crítica frecuentemente repetida por Husserl.

³² Hua. VII, 271.

misma *tras* los fenómenos, toda vez que los fenómenos es todo lo que tenemos. Con todo, los fenómenos son, por supuesto, fenómenos *de las cosas*. El sentido noemático es el sentido del objeto como es intencionado (como una casa o una fachada, por ejemplo). Todos estos sentidos son “verdaderos” en su propio derecho, como dijimos, y pueden siempre surgir nuevos sentidos noemáticos, nuevas perspectivas de las cosas. El sentido noemático específico nunca es agotado y siempre puede encontrar nuevos perfiles y aspectos de las cosas. Pero estos son aspectos *de las cosas*, no una mera fenómeno con un objeto verdadero atrás. Es la cosa real la que estamos experimentando, *a pesar* de estar dada en perfiles. Hay, por ende, al final una manera positiva de retener el sentido de la cosa-en-sí-misma, pues la cosa-en-sí-misma es una *idea*, a saber, la idea de todos los aspectos, de todos los sentidos noemáticos con todos sus perfiles y perspectivas al mismo tiempo³³. Es un ideal en la medida en que descansa en el infinito, pues las cosas experimentadas nunca son agotadas. No obstante, lo que experimentamos *es la cosa*, estamos en contacto inmediato con ella, en la manera en que ésta se nos aparece en una actitud específica como sentido noemático con una cierta validez. Un sentido, por cierto, que puede siempre ser abatido y así surgir un nuevo sentido. La cosa-en-sí-misma es una idea regulativa en el sentido kantiano. Estamos inmediatamente en contacto con la *An-sich* de la cosa, aunque *a través* de un sentido noemático específico, el cual no es un “filtro” o una mediación, sino una manera de experimentar a través de una perspectiva; y, perspectivas sólo se puede tener una en un momento dado del tiempo..

Para resumir, Husserl nos ha dado, en su esquema de filosofía trascendental, un nuevo sentido de esta ciencia. La idea original de

³³ Cf. Hua. XXXVI, 191-194, and Hua. III/1, 301-304.

Kant fue introducir una perspectiva en nuestra experiencia. Esto es el primer y el más básico sentido en el cual uno puede hablar del idealismo trascendental. Kant permanece, por tanto, en una posición antropocéntrica. La filosofía de Kant no puede realmente ser una ciencia de la subjetividad, sino tan sólo una metafísica trascendental de la mente humana. Husserl expande el rango de la subjetividad hacia la subjetividad como tal, llevando, así, a la filosofía al nivel de una "ciencia rigurosa". Un resultado de esta disciplina universal noocéntrica es la expansión del ámbito de la experiencia al considerarse ésta como el modo en el cual lo dado es recibido (constituido). Esto socava la doctrina de Kant de las dos fuentes (del conocimiento). La ciencia de la experiencia como tal, así, comienza en un nivel mucho más simple y primitivo que el de Kant, quien la entiende como la experiencia cognoscitiva de los científicos. El concepto de experiencia de Husserl, en cambio, se refiere a la experiencia del mundo de la vida, a partir del cual niveles superiores de experiencias, tales como la experiencia científica, surgen. El mundo de la vida es el mundo experimentado desde el punto de vista de la actitud natural, desde la cual la pregunta retrospectiva (*Rückfrage*) debe comenzar como una investigación de las condiciones de posibilidad de esta validez. Lo que en Kant fue la pregunta trascendental acerca de las aplicación de conceptos, lo es, en Husserl, acerca de la aplicación del significado al ser, por lo tanto acerca del crear significados con validez.

Concretamente, en cada experiencia, nosotros experimentamos un significado que siempre puede resultar ser verdadero o falso, pero siempre *habrá* un significado válido. Así, la pregunta trascendental de Husserl es semejante a la del *quid valoris*. Finalmente, mientras Kant parecía introducir una distancia insalvable entre el mundo como dado y el mundo en sí mismo, Husserl nos ha traído nuevamente a la cosa en sí misma, como la idea límite que se proyecta al infinito, a la cual,

sin embargo, tenemos acceso directo a través de nuestra experiencia, experiencia que sólo se da desde una cierta perspectiva y que es siempre presunta. Su concepción se encuentra cercana a filosofía de la ciencia contemporánea que ve toda verdad como provisional y en principio falsable³⁴. En todo esto, Husserl solamente ha profundizado ideas que estaban ya presentes en Kant, pero no completamente articuladas. Kant aunque estuvo atado al pensamiento científico de su época, tuvo la ingeniosa intuición del giro copernicano que fue seguido por muchos pensadores bajo su influencia, Husserl inclusive. Si consideramos la intuición básica del idealismo trascendental como la postulación del ser como dado, Husserl está en completo acuerdo con Kant. Husserl sólo aclara con fuerza el hecho de que el idealismo trascendental, en vez de llevarnos fuera del mundo a alguna dimensión especulativa, es el gran camino, el *único* camino al *mundo en sí mismo* y es la única forma de explicarlo filosóficamente.

Conclusión: Del ser a la acción: Los postulados prácticos de Kant

En este artículo he tratado de desarrollar un argumento que liga el proyecto de Kant con el de Husserl, intentando mostrar que el movimiento de Kant desde el modelo teocéntrico al modelo antropocéntrico de conocimiento se radicaliza en el modelo noocéntrico de Husserl de la experiencia. El problema del conocimiento en Husserl se funda más profundamente en la experiencia, lo que equivale a decir que la pregunta acerca de las verdades a priori acerca de los objetos experimentados llega a ser reformulada como la pregunta por la validez para el agente empírico y en última instancia para la comunidad de los agentes que interactúan. La validez de los objetos en su sentido noemático es una idea en el sentido kantiano. Esto introduce un

³⁴ Mohanty también hace esta afirmación, Cf. Mohanty 1996, 20.

nuevo sentido del idealismo trascendental que rescata el impulso original de Kant, al mismo tiempo que rompe con su paradigma racionalista de lo sintético a priori.

Me permitiré volver aquí una vez más a Kant y su visión sistemática. Si bien la función *positiva* de su filosofía fue el esculpir un nuevo sentido de la metafísica –un dominio en el cual podemos correctamente postular verdades a priori- éste es sólo un aspecto de su proyecto crítico. La otra función, negativa, es también *delimitar* las fronteras del conocimiento y así hacer lugar para la fe. La fe a la que Kant se refiere no es la fe religiosa, sino la fe en el progreso de la humanidad a fin de tener acceso al Reino de los Fines en el que reina la libertad. Así todo el proyecto kantiano de delimitar teóricamente la razón fue hecho para hacer espacio a la razón práctica, para mostrar los límites del *pensamiento* y de ahí la necesidad de *actuar*. Para Kant, todo el propósito de su crítica fue demostrar la posibilidad de la libertad y la necesidad de hacerla posible precisamente a través de los límites intrínsecos y necesarios de la razón teórica. ¿Es posible encontrar en el “sistema” de Husserl algo parecido a este aparente desequilibrio en Kant entre la razón práctica y la teórica, sea adhiriéndose a Kant o proponiendo un modelo alternativo?

Husserl vio la conexión entre el Ser cognitivo y el Deber moral. Para terminar donde comenzamos, me gustaría citar nuevamente la carta de Husserl a Cassirer. Husserl concluye su afirmación acerca de su relación con Kant en una manera más bien crítica. Enumerando los problemas que a su juicio quedan abiertos en la filosofía de Kant, concluye: “A estos [problemas abiertos] pertenecen, por cierto, los problemas de la facticidad como tal, aquellos de la ‘irracionalidad’, los cuales, me parece, sólo pueden ser tratados en un método expandido

de los postulados kantianos. Estos últimos son quizás el mayor de la todos los descubrimientos de Kant".³⁵

Como Kern, en mi opinión, ha señalado correctamente los postulados de los que Husserl habla aquí son los postulados de Kant de la razón práctica³⁶. Esta sugerencia puede ser respaldada con un texto de alrededor del mismo periodo llamado "La doctrina de Kant de los postulados"³⁷, donde Husserl desarrolla algunas reflexiones que iluminan el pasaje citado anteriormente. La vida humana –Husserl medita en "introspección trascendental"–, puede siempre terminar en caos y absurdo y ciertamente terminará en muerte. "Todo el mundo [Erde], mi gente, con la totalidad del sistema de valores de la cultura europea y finalmente todo cultura mundana, terminará"³⁸. Más adelante en el texto, en relación al hecho de que la cultura ha sido establecida con una estructura permanente y con un continuo conferir-sentido, surge, entonces, la misma pregunta en cuanto a su validez. ¿Es ésta necesaria? En realidad no lo es. Es tan presunta como cualquier otra cosa: "¿Qué si el devenir de la constitución pasiva y activa y de ese modo, de la vida subjetiva en la forma de un cuerpo humano vivo relacionado con su medio constituido, fuera un "accidente"- y qué si las condiciones de posibilidad de una continua vida valiosa... fueran sólo contingentes y sólo desarrolladas parcial y temporalmen-

³⁵ Hua.-Dok III/V, 6.

³⁶ "Es scheint, dass Husserl nicht rein auf dem Boden der theoretischen Vernunft über das faktische Dasein des Phänomens der Weltkonstitution im transzendentalen (intersubjektiven) Bewusstsein hinausgehen wollte, sondern die Metaphysik wie Kant durch die Postulate der praktischen Vernunft zu begründen suchte." (Kern 1964, 302). Como lo muestra Kern, desarrollar esta idea desembocaría en un tipo de "metafísica fenomenológica". Los textos husserlianos relevantes en tal metafísica no han sido publicados aún en la *Husserliana*. Una edición de estos textos (principalmente del grupo E III de los *Nachlass*) ha sido planificada.

³⁷ Hua. VIII, 354 y s. (de 1923, un año, por lo tanto, antes de la carta de Husserl a Cassirer). Dado todo esto, él se pregunta con énfasis, "¿Es esto soportable?"

³⁸ *Ibid.*, 354.

te?"³⁹ En realidad, no hay razón para creer que el curso de nuestra historia o, para estos efectos, de cualquier historia, tenga ninguna conexión interna con una verdad trascendente y necesaria. En vistas de esta posibilidad real, al parecer existen sólo dos alternativas: desesperación o esperanza. Como él dice, aludiendo a Kant, nada en este mundo, el cual conocemos a través de la experiencia, puede hacerme creer con necesidad que todo tiene sentido. Podría ser una ilusión y un intento vano e inútil. El resultado sería la desesperación, una negación profunda y una vida en "constante desesperanza".

La otra alternativa es la "afirmación" de un mundo que es *en realidad* significativo y que está lleno de un sentido real y realizado, no de un significado artificial e ilusorio. Este sentido, dado que no podemos saber si realmente existe, sólo puede ser esperado y demandado en la forma de un *deber* moral. Este deber incondicionado, Husserl afirma, es encontrado en el imperativo categórico kantiano como una demanda absoluta para la acción. Husserl concluye: "Tal demanda puede tener significado si y solo si vivo para ella totalmente y absolutamente, entonces también creo, incluso si tal vez no es evidente para mí mismo, precisamente porque esta creencia es necesariamente co-dada [con esta demanda]. Pero cuando reflexiono veo: una es imposible sin la otra. Si, sin embargo, creo y llego a ser consciente de esta creencia y me la represento desde este origen práctico *libremente*, entonces ella le da significado a mi mundo y a mi vida, da la alegre confianza de que nada es en vano y de que todo es para bien".⁴⁰

Lo que parece que Husserl está diciendo en este pasaje enigmático es que, mientras la visión sobre el carácter presunto de nuestro mundo bien *podría* llevarnos a la desesperación, puede también lle-

³⁹ *Ibid.*, 354 y s.

⁴⁰ *Ibid.*, 355.

varnos a una afirmación absoluta en la forma de una demanda proveniente del deber moral, en el cual el significado es creado a través de mi creencia en la ley moral. Es, entonces, esta creencia en un mundo real y completamente significativo la que me puede salvar de la desesperación existencial en la cual caería dado el resultado global del idealismo trascendental de Husserl, en virtud del cual todo conocimiento es sólo presunto y potencialmente falsable. Así parece que más que nadie, ¡los husserlianos necesitan desesperadamente tener esperanza en un mundo significativo! El interesante punto husserliano sería, en contra de Kant, el siguiente: Kant cree en la certeza de *algún conocimiento* a priori, pero para sí mismo reconoce los *límites* del conocimiento, dejando a nuestras esenciales limitaciones sólo con la esperanza de que podamos contribuir a crear un mundo mejor a través de la acción, pues *debemos hacerlo*, como lo comprendemos a partir de la ley moral en nosotros. Pero el éxito de la razón práctica es siempre incierto, inestable y susceptible de error y equivocación. Así el movimiento kantiano es desde una certeza limitada a una esperanza ilimitada, pues no sabemos lo que tal Reino de los Fines pudiera realmente ser. Es un noumèno. Así, el idealismo trascendental de Kant se extiende también a la esfera ética.

Para Husserl, en cambio, desde la incertidumbre esencial del conocimiento teórico se sigue precisamente la certeza de que el mundo tiene significado *porque* sé que puedo tratar de realizar este significado a través de la acción práctica. La certeza de la que estamos hablando, no es entonces una *certeza cognitiva*, sino una "gozosa confianza de que todo es para bien". Es una certeza que es restablecida basada en el rechazo de la noción kantiana de un conocimiento a priori. Esto, también, se deriva del concepto de idealismo trascendental de Husserl: el mundo es significativo si elegimos *percibirlo* como significativo, si queremos *darle* un sentido y decidimos actuar en con-

formidad a él. Pero no podemos *evitar* actuar en una manera que es dadora de sentido y el significado que damos puede siempre resultar ser errado. No podemos hacer nada al respecto, excepto tratar de arribar a un significado *válido* e implementarlo activamente. El éxito de ambas operaciones –conferir sentido y realizarlo- permanece incierto. Con todo, el crear esta posibilidad como una idea regulativa puede llenarnos de esperanza, al mismo tiempo que somos activos en esta creación. La alegría se da en el proceso creativo en sí mismo, aunque la desilusión siempre amenaza.

Finalmente, podemos concluir, la fenomenología de Husserl es una sólida afirmación de los postulados kantianos: lo que no puede ser pensado, debe ser hecho, y esta es la única manera en la que podemos esperar algún cierre en un mundo que no es nunca perfecto, pero que tiene significado. Un significado que lo recibe a través de nosotros y sólo a través de nosotros, aunque podemos siempre fracasar, pero no debemos nunca desesperar. Esto en sí mismo es una demanda moral. En este sentido, Husserl ha permanecido un “verdadero kantiano” en el mejor sentido de la palabra, siendo un firme creyente en la capacidad humana de crear un mundo mejor y al mismo tiempo con el sentido realista de que podemos siempre fracasar.

Traducción del inglés por Sebastian Kaufmann
(Marquette University)

Bibliografía

- HUSSERL, Edmund, *Husserliana*, Springer Dordrecht/Boston/London, 1950 y siguientes (citada como Hua. + vol. + número de página).
- KANT, Emmanuel, *Critique of Pure Reason*, traducción de P. Guyer & A. Wood, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1998 (citado como A y B para la primera y para la segunda edición, respectivamente + números de página).

- ALLISON, Henry, *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Critique*, New Haven & London, Yale U Press, 1983.
- "The *Critique of Pure Reason* as Transcendental Phenomenology" en *Dialogues in Phenomenology*, D. Ihde & R.M. Zaner (eds.), The Hague, Nijhoff, 1975, pp. 136-155.
- BERNET, Rudolf, "Husserl's Transcendental Idealism Revisited" en *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy IV*, 2004, pp. 1-20.
- CARR, David, "Transcendental and Empirical Subjectivity. The Self in the Transcendental Tradition," en *The New Husserl. A Critical Reader*, D. Welton (ed.), Bloomington & Indianápolis, Indiana U Press, 2003, pp. 181-198.
- De PALMA, Vittorio, "Ist Husserls Phänomenologie ein transzendentaler Idealismus?" en *Husserl Studies* 21 (2005), pp. 183-206.
- FUNKE, Gerhard, "The Primacy of Practical Reason in Kant and Husserl" en *Kant and Phenomenology*, Boston, University Press of America, 1984, pp. 1-29.
- HEIDEGGER, Martin, *Kant and the Problem of Metaphysics*, traducción de R. Taft, Bloomington and Indianápolis, Indiana U Press, 1997.
- KERN, Iso, *Husserl und Kant. Eine Untersucung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag, Nijhoff, 1964.
- LANGTON, Rae, *Kantian Humility. Our Ignorance of Things in Themselves*, Oxford, Oxford U Press, 1998.
- LOHMAR, Dieter, *Erfahrung und Kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis*, Dordrecht/Boston/London. Kluwer, 1998.
- MOHANTY, J.N., "Kant and Husserl" en *Husserl Studies* 13 (1996), pp. 19-30.
- PAIMANN, Rebecca, *Formale Strukturen der Subjektivität. Egologische Grundlagen des Systems der Transzendentalphilosophie bei Kant und Husserl*. Hamburg, Meiner, 2002.
- WELTON, Donn, *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*. Bloomington & Indianápolis, Indiana U Press, 2000.
- WOODRUFF Smith, David: "Mind and Body" en *The Cambridge Companion to Husserl*, B. Smith & D. W. Smith (eds.), Cambridge, Cambridge U Press, 1995, pp. 323-393.

