

Fenómeno, trascendencia y trascendental. Reflexiones husserlianas

Luis Román Rabanaque

UCA / CONICET
Buenos Aires, Argentina

This text analyzes the meaning that Husserl gives to the term "transcendental". To do this the author analyzes Husserl's texts in two stages. First, he lists some central features that characterise the transcendental. Second, he relates these features to the phenomenological method and the notion of phenomenon. Together with this the author analyzes the Kantian motifs that Husserl collects, giving an account of the critical extension that Husserl makes of them.

I. Planteo del problema. Cómo llega Husserl a lo trascendental

Husserl emplea el término "trascendental" en una gran variedad de contextos. Habla así de epojé trascendental (Hua VI, § 39, p. 151) de reducción trascendental, de correlación trascendental (Hua VI, § 41, p. 154, título del párrafo), de experiencia trascendental (Hua VI, § 42, 156), de subjetividad trascendental (Hua VI, p. 156 *passim*), de constitución trascendental (Hua VI, § 49, p. 170, título del párrafo), de intersubjetividad trascendental (Hua VI, § 54, p. 188 y *passim*), de a priori universal de la trascendentalidad (Hua VI, § 51, p. 177), de idealismo trascendental e incluso de lógica trascendental.

¿Qué entiende Husserl por "trascendental"? ¿Cuál es su sentido y cuál es su alcance? A fin de intentar responder estas preguntas, quisiera explorar la cuestión siguiendo los propios textos de Husserl en dos momentos. Primero, enumerando algunos rasgos centrales que caracterizan lo trascendental. Segundo, relacionando estos rasgos con el método fenomenológico y la noción de fenómeno.

Husserl da comienzo a las *Meditaciones cartesianas* con una afirmación asombrosa que podría haber aplicado también a Kant. Dice que su fenomenología casi podría llamarse “un neocartesianismo”, si bien el “desarrollo radical de motivos cartesianos” lo obliga a rechazar “casi la totalidad del contenido doctrinal de la filosofía cartesiana” (Hua I, 1, p. 43). Pues Descartes ha preparado el advenimiento de la filosofía trascendental, que se distingue porque supera la pregunta ingenua o directa por el mundo en favor de una pregunta retrospectiva por las condiciones subjetivas de posibilidad de toda experiencia de mundo. Husserl indica que:

lo que la época moderna llama teoría del entendimiento o de la razón, en un sentido estricto: crítica de la razón, problemática trascendental, tiene su raíz de sentido en las *Meditaciones cartesianas*. La Antigüedad no conoció nada semejante, pues la epojé cartesiana y su ego le eran extraños (Hua VI, § 19, p. 83).¹

Pero Descartes ha malinterpretado esta problemática al objetivar el *cogito* como substancia pensante, manteniendo así el “prejuicio objetivista” de las filosofías anteriores (Hua VII, p. 73) que lo convierte “en el padre del absurdo realismo trascendental” (Hua I, p. 63), cuyo desarrollo consecuente se muestra en las teorías psicologistas y naturalistas de la razón, que van de Locke y Hume a las formas del positivismo contemporáneo (Hua VII, pp. 74-75).

En cuanto a Kant, aunque Husserl admite la noción de lo trascendental en el sentido de las “condiciones de posibilidad”, no está de acuerdo con su interpretación como “formas a priori y puras de sensibilidad y entendimiento”, a las que formula las siguientes críticas:

1. En primer lugar, si bien Kant habla de condiciones de posibilidad a priori, o sea, universales y necesarias, en realidad se trata de “formas” de la sensibilidad y el entendimiento humanos y, en ese sentido, “relativas” a nuestra “constitución subjetiva”. Como observa Rosemary Rizo-Patrón, a Husserl le preocupa el “relativismo” epistemológico y gnoseológico que esto implica; aunque no se trate de un relativismo

¹ Por eso el auténtico problema de Descartes es el de la trascendencia de las unidades egológicas de validez (Hua VI, p. 87),

individual, como el de los empiristas, es con todo un relativismo específico extendido, es decir, relativo a la especie humana. Y por ende un escepticismo.²

2. Por otra parte, Kant toma las nociones de espacio y tiempo de la física newtoniana de su época y las asigna a la sensibilidad, del mismo modo que toma la ley de causalidad y otras de esa misma ciencia para asignarlas al entendimiento humano (cf. Hua VI, § 28, pp. 30, 56).

3. También adopta Kant las categorías lógicas aristotélicas, confiriéndoles una supuesta génesis sistemática e incorporándolas al entendimiento como sus formas estructurales. Con todo ello ha construido una filosofía trascendental siguiendo un criterio arquitectónico y no sobre la base de la observación de la experiencia humana.³

4. Precisamente éste es un punto crítico central respecto de Kant, quien no ha podido reconocer “la gran diferenciación entre intuición y significación” (Hua XIX/2, p. 732, trad. p. 746). En efecto, en la sexta Investigación lógica, Husserl señala una serie de antítesis cuya falta de claridad ha desviado la intención kantiana de una crítica radical de la razón pura y lo ha hecho caer “en el abismo de la teoría del conocimiento metafísico” (Hua XIX/2, p. 732, trad. p. 746). Se trata de las diferencias entre, primero, la intuición y la significación, segundo, la intuición sensible y la categorial, tercero, la intuición adecuada e inadecuada y, por último, la intuición individual y la universal (Hua XIX/2, p. 73, trad. p. 745). Al no distinguir con claridad entre intuición y significación, tampoco puede advertir que la adaptación del significar al intuir puede darse de manera adecuada o en una diversidad de grados de inadecuación. Por lo demás, la noción de concepto con la que piensa Kant no distingue tampoco aquellos que son significaciones universales de palabras, los que son especies del pensar universal en sentido propio y los objetos universales, o sea, los correlatos intencionales del pensar universal (Hua XIX/2, p. 732, trad. p. 746). La raíz de estas oscuridades hay que buscarla en el hecho de que Kant no pudo advertir suficientemente lo peculiar de la ideación pura como intuición de esencias, razón por la cual no dio con las leyes esenciales puras que rigen las vivencias intencionales de conciencia. Le faltó, en suma, “un auténtico concepto fenomenológico de lo a priori” (Hua XIX/2, p. 733, trad. p. 746).

² Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary (2018), p. 24.

³ Cf. Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary (2018), p. 24.

4. Esta crítica de Husserl ya en su pensamiento temprano apunta a un problema fundamental que se halla en el núcleo mismo del modo como Kant emprende su crítica de la razón, que es el de los *presupuestos incuestionados*. Desde la perspectiva de su fenomenología posterior, sobre todo la tardía, este problema se torna más visible en referencia a una nueva objeción. Husserl señala que, al fundarse en los resultados de la ciencia de su tiempo, Kant no ha tomado en consideración al mundo circundante de la vida, que es la fuente que da sentido originariamente a ese mundo de la ciencia. Pues el trabajo de las ciencias objetivas tiene su comienzo en un nivel antepredicativo, es decir, en una *experiencia* que es previa a la formulación de conceptos exactos, a la enunciación de juicios o a la argumentación lógica auxiliada por un lenguaje técnicamente depurado. Este sentido más profundo de experiencia incluye no sólo la percepción, es decir, la “intuición”, sino asimismo formas no cognitivas como las valoraciones (que corresponden al ámbito de las emociones y los sentimientos) y las voliciones (que corresponden a la esfera práctica de la voluntad). Cada una de estas experiencias: teórica, valorativa, práctica, puede ser objeto de descripciones que han de clarificar sus “tipos” esenciales o puros, sus estructuras o condiciones de posibilidad y sus diferentes “funciones”. Aun cuando Kant reconoce estos elementos en la razón, su método procede, como afirma Husserl a propósito de la ética kantiana, “de arriba hacia abajo” es decir, en lugar de partir de la intuición que da la cosa misma, se atiene a meros conceptos en, en lo fundamental, no son otra cosa que “muertas significaciones de palabras, enajenadas de la vida de actos originariamente dadores de sentido” (Hua XXXVII, p. 212). El motivo esencial por el que Kant ha pasado por alto esta infraestructura intencional de la razón radica en que ella vale constantemente como algo obvio, como algo que va de suyo y que por consiguiente es muy difícil de advertir y de tematizar filosóficamente (Hua VI, § 28).

II. La aceptación de los motivos kantianos y los rasgos de lo trascendental en Husserl

Si bien, como se sabe, en la época de *Investigaciones lógicas* Husserl rechaza en general el planteo kantiano o la manera como Kant elabora su teoría de conocimiento, el descubrimiento de la correlación intencional asociado a la epojé y la reducción le muestran que el concepto de lo “trascendental” tiene con todo una relevancia fundamental para la fenomenología. En efecto, a partir del año 1908 Husserl comienza a emplear el

término en forma cada vez más recurrente.⁴ Siguiendo muy libremente algunas indicaciones de Steven Crowell,⁵ podemos sintetizar los rasgos que caracterizan lo trascendental para Husserl en una serie de temas que permiten al mismo tiempo advertir con mayor claridad los puntos de acuerdo y las discrepancias con el planteo de Kant:

1. Frente al comienzo cartesiano, la filosofía kantiana tiene el mérito de haber superado el “objetivismo” en la medida en que subraya la primacía metodológica de la posición en *primera persona*, o sea, el “retrotraerse a la subjetividad”. Como aclara Husserl en la *Crisis*:

Lo característico del objetivismo es que se mueve sobre el suelo del mundo predado como obvio mediante la experiencia y pregunta por su ‘verdad objetiva’... Por el contrario, el trascendentalismo dice: el sentido de ser del mundo predado de la vida es una *formación subjetiva (subjektives Gebilde)*, es efectuación de la vida que experiencia, de la vida precientífica. En ella se edifica el sentido y la validez de ser del mundo, y en cada caso *del* mundo que vale realmente para el que en cada caso tiene experiencia. (...) Tan sólo un preguntar retrospectivo radical a la subjetividad, y precisamente a la subjetividad que lleva a cabo en última instancia toda validez de mundo con su contenido y en todos los modos precientíficos y científicos, así como al qué y cómo de las efectuaciones de la razón puede hacer comprensible la verdad objetiva y alcanzar el sentido último de ser del mundo (Hua VI, §14, p. 70).

2. De ahí que Husserl pueda “definir” en sentido general el conocimiento del mundo como *trascendental* porque se ocupa de describir las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia de las *trascendencias*, que es preciso entender como objetividades *para* la conciencia (Hua VII, p. 386).⁶ Sin embargo, tales condiciones no equivalen a una serie de formas fijas a priori o arquetipos (intuiciones puras, categorías, ideas), sino que son condiciones del *dar sentido* y del *sentido dado*. En palabras de *Ideas I*, lo trascendental se refiere al fenómeno entendido como el objeto “en el cómo”, o sea, en las maneras como se da a la conciencia.

⁴ Cf. Zahavi, Dan (2017), p. 121.

⁵ Crowell, Steven (2014).

⁶ Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary (2018), p. 25.

3. Por esta razón, la relación entre la conciencia como dadora de sentido y el mundo como sentido dado no consiste en una representación sino que debe entenderse como una *correlación* universal: los actos de conciencia son *constituyentes* y los objetos del mundo son *constituidos*.⁷ La idea de “co – relación” subraya precisamente el hecho de que ni el yo es una parte del mundo, como supone el objetivismo, ni el mundo o cualquier objeto en el mundo son partes de mi yo, como entiende el subjetivismo. Como afirma Husserl en el ms. A VI 21, 25a: “El yo trascendental no está ni dentro ni fuera del mundo, y tampoco el mundo está en él o fuera de él”.⁸ Y en las *Meditaciones cartesianas* escribe:

Si esta trascendencia de inclusión irreal (*irreellen Beschlosseneins*) pertenece al sentido propio del mundo, entonces, el yo mismo, que porta en sí el mundo como sentido válido y que a su vez es presupuesto siempre necesariamente por éste, se llama *trascendental* en sentido fenomenológico, y los problemas filosóficos que surgen de dicha correlación, de acuerdo con ello, se llaman problemas filosófico-trascendentales (Hua I, p. 65, trad. pp. 67-68).

4. En consecuencia, Husserl rechaza la noción de una *cosa en sí* incognoscible más allá de los fenómenos. El análisis fenomenológico muestra que no hay *dos* objetos ontológicamente diferentes, el objeto intramental que aparece (el “fenómeno”) y el objeto extramental físico (la “cosa en sí” que no aparece en cuanto tal), sino *un* objeto extramental que se exhibe en una variedad de maneras, es decir, en un “cómo”, tal como mencionábamos en el punto 2. Como lo describe en *Ideas I* respecto de la cosa natural, “percibo la cosa, el objeto de la naturaleza, el árbol ahí en el jardín; esto y no otra cosa es el objeto real de la ‘intención’ perceptiva” (Hua III/1, p. 207s.). Por consiguiente, como lo expresa Zahavi, en un sentido más amplio la diferencia entre el mundo para nosotros (mundo de la vida) y el mundo en sí (mundo de la ciencia) es únicamente la diferencia entre dos maneras como aparece *el mundo*.⁹

⁷ Cf. Hua III/1, p. 196; cf. Vetter, Helmuth (2004), entrada “Konstitutionsanalyse”, p. 312.

⁸ “Das transzendente Ich ist weder in noch ausser der Welt, und auch die Welt ist weder in ihm noch ausser ihm”. Citado por Zahavi, Dan (2017), p. 119.

⁹ Zahavi, Dan (2018), p. 59.

5. También en el contexto de la correlación, Husserl admite la idea de un *yo puro*. Si bien en el tiempo de las *Investigaciones lógicas* era escéptico respecto de esta noción, en *Ideas I* puede reiterar la expresión kantiana: “El ‘yo pienso’ debe poder acompañar todas mis representaciones” (Hua III/1, p. 123). Este yo es caracterizado en esta obra de dos modos. En sentido positivo, tiene el carácter de una “trascendencia en la inmanencia” (ibid., p. 124). En sentido negativo, “no es nada que pudiera considerarse por sí y que fuera susceptible de volverse objeto de una investigación propia. Sin tomar en cuenta sus ‘modos de referencia’ o ‘modos de comportamiento’, no posee contenido explicitable alguno, es en y por sí indescriptible: puro yo y nada más” (ibid., p. 179). Gracias a la introducción del análisis genético, en la fenomenología posterior de Husserl esta noción abstracta del yo puro se enriquecerá con la idea del yo como sustrato de habitualidades y capacidades, es decir, un yo con el espesor de una historia personal, hasta arribar al yo concreto como *mónada* de las *Meditaciones cartesianas*, el yo en esencial relación con la intersubjetividad, como explicitaremos en el punto 7 de esta sección.

6. Este yo puro tiene no sólo una dimensión teórica, sino también práctica, que Husserl caracteriza con la expresión “yo puedo”. Con ella quiere señalar la posibilidad propia del “yo puedo” en el sentido del “yo soy capaz”, “está en mi capacidad”, “está en mi poder” (Hua IV, p. 258). Frente a la mera formalidad estructural del yo como centro o polo vacío de irradiación de vivencias, se encuentra el yo como “sujeto de capacidades” (*Vermöglichkeiten*), que se despliegan en un “sistema del yo puedo” (Hua IV, p. 253). Husserl subraya que las capacidades no son “un mero poder vacío”, sino “una potencialidad positiva” (Hua IV, p. 255) en la que se conjugan dos niveles fundamentales: a) un nivel *físico* relativo al cuerpo propio y a las cosas del mundo mediadas por el cuerpo; b) un nivel espiritual relativo a la espontaneidad del yo constituyente (Hua IV, p. 253). Aunque se trata de una cuestión sujeta a controversia, esto puede implicar la inclusión de la corporalidad en la dimensión trascendental.

7. Tomar en cuenta las funciones constitutivas del cuerpo propio permite asimismo incorporar una nueva dimensión al ámbito de lo trascendental: nuestro acceso a la objetividad comprende también a la *intersubjetividad* como su condición de posibilidad. En efecto, “el mundo sólo adquiere su sentido pleno por referencia a una pluralidad indeterminada de sujetos que entran en comunicación con nosotros” (Hua Mat IV, p. 195). Como afirma Husserl en *Lógica formal y trascendental*, “La experiencia de mundo en

cuanto constituyente no quiere decir meramente mi experiencia privada sino la experiencia comunitaria (*Gemeinschaftserfahrung*), el mundo mismo es por su sentido uno y el mismo, y a él todos tenemos acceso en principio mediante la experiencia...” (Hua XVII, p. 243).¹⁰ No solamente la constitución de un mundo unitario requiere a los otros como co-implicados en el horizonte de la experiencia, sino que la constitución plena de la propia subjetividad personal exige la participación de los otros sujetos personales. Y así como la institución de un mundo familiar exige el mundo extraño como su contraparte necesaria, así también la persona sólo es tal en la comunidad de mónadas personales. Un manuscrito del tomo XXXIX de *Husserliana* indica que, en la medida en que por la empatía (mediada por el cuerpo) puedo comprender lo que ocurre en el otro (*einverstehen*), lo comprendo (lo apresento) como situado en “un mundo circundante práctico común” en virtud de un “experienciar práctico común, es decir, intercambiable en cierto modo” (Hua XXXIX, p. 147; cf. Hua IV, p. 192). La intercambiabilidad de las apresentaciones funda una unidad sintética de orden superior, de tal modo que “cada nosotros tiene su orientación-nosotros (*Wir-Orientierung*), el aquí y allí tienen una significación-nosotros (*Wir-Bedeutung*)” (Hua XXXIX, p. 181). La intersubjetividad tiene, en suma, carácter trascendental.

8. Esta extraordinaria ampliación del sentido de lo trascendental permite a Husserl adscribirlo también a otras series de fenómenos. En sus escritos de madurez menciona, aunque no siempre desarrolla *in extenso*, las modificaciones de la subjetividad normal y madura, es decir, casos como los de los dementes (*Wahnsinnige*), pero también los niños y los animales, que en cuanto análogos nuestros poseen su modo de trascendentalidad (*ihre Weise der Transzendentalität*). Esto significa que los problemas trascendentales alcanzan a todos los seres vivientes. Pero en virtud de lo dicho en el punto anterior, estas cuestiones se extienden a la “vida” (“*Leben*”) entendida como vida social. En diversos niveles, se presentan aquí la generatividad (*Generativität*), la historicidad trascendental (*Geschichtlichkeit*), la socialidad (*Gesellschaftlichkeit*) y las personalidades de orden superior (Hua VI, p. 192). Por último, se incluyen también los problemas relativos al género (*Geschlecht*), al “inconsciente” (*des “Unbewussten”*), al nacimiento y la muerte, así como a la constitución trascendental del sentido que todos ellos poseen en cuanto acontecimientos en el mundo. Por eso Husserl puede concluir que “no hay ningún

¹⁰ Cf. Zahavi, Dan (2017), p. 125.

problema concebible y con sentido de la filosofía habida hasta la fecha, ni tampoco ningún problema de ser concebible, al que no pueda alcanzar alguna vez la fenomenología trascendental en su camino” (Hua VI, p. 192).¹¹

III. La consideración del método y la noción de fenómeno

Para Husserl, al igual que para Kant, la fenomenología es una filosofía *crítica*. Tal como lo recuerda Landgrebe, si para Kant la idea de crítica implicaba una puesta en cuestión de las verdades transmitidas por la tradición (*Tradition*), este proceso se radicaliza en la fenomenología por medio de una reflexión sobre el *principio* que debe conducir dicha crítica histórica. Para la fenomenología este principio no es otro que el de la reducción trascendental, lo que supone, como advierte Landgrebe, que es preciso analizar la tradición en su historia “exactamente en los pasos de su transmisión (*Überlieferung*), sin co-efectuarla (‘epojé’).¹²

Por ello la comprensión del carácter trascendental de la investigación fenomenológica está estrechamente asociada al *método*. Una vez advertida la necesidad de poner en cuestión el peso de la tradición recibida en el ámbito de la actitud natural, es preciso hallar un procedimiento que sea capaz de transitar el paso de esta actitud, ocupada con el mundo circundante y sus objetos, a la “actitud fenomenológica”, orientada reflexivamente a las condiciones de posibilidad de aquella. No es por ende azaroso el hecho de que, cuando Husserl introduce por primera vez el término “trascendental” en 1908, lo haga precisamente en el contexto del descubrimiento de la reducción fenomenológica:

La fenomenología trascendental es fenomenología de la conciencia constituyente ... (E)l interés de la fenomenología trascendental se dirige más bien a la conciencia en cuanto conciencia de objetos (Hua XXIV, p. 425).

Husserl ofrece una caracterización clara y concisa de este problema en un manuscrito redactado en 1930 e incluido en el volumen XXXIV de *Husserliana*, donde se lee:

¹¹ Entre ellos también, añade Husserl, los problemas del lenguaje, la verdad, la razón fenomenológico y no sólo los correspondientes a la mundanidad natural.

¹² Landgrebe, Ludwig (1982), pp. vii-viii.

En la medida en que soy un yo despierto que está ocupado (*betätigtes*) con el mundo, estoy teniendo experiencia del mundo en una conciencia actual de mundo. Puedo tenerla de modos muy diversos, en una variedad de “actitudes” (*Einstellungen*). Pero todas ellas se originan en y remiten por su sentido a una proto-actitud (*Ureinstellung*), una actitud fundamental (*Grundeinstellung*). Todas las actitudes particulares pueden verse como modificaciones intencionales (*intentionale Abwandlungen*) de esa actitud fundamental. Pero sólo por medio de un cambio de esa actitud fundamental puedo dirigirme, reflexivamente, al mundo en general (*Welt überhaupt*), a las cosas particulares como particulares de ese universo o como estratos abstractos de ese mundo (Hua XXXIV, p. 206).

Es gracias a este volverse reflexivo mediante la epojé que el mundo se torna “fenómeno” (“*Phänomen*”) (Hua XXXIV, p. 222). La epojé permite poner fuera de acción la validez (*Geltung*) del mundo en cuanto “predado” (“*vorgegebene*”) (ibid.).¹³ Esto quiere decir también que con ella se ponen fuera de juego los intereses mundanos, de manera que, al efectuarla, yo, el fenomenólogo, me convierto en “espectador desinteresado” y puedo hacer tema de mi reflexión a la vida universal de experiencia (*universale erfahrende Leben*) y correlativamente al mundo mismo como lo experimentado en ese experimentar universal (ibid., p. 222). La meditación (*Besinnung*) fenomenológica cobra así la forma de una *experiencia trascendental* que se despliega como una autoexplicitación (*Selbstausslegung*) del yo trascendental según lo que él es para sí y según lo que él en sí mismo “pone como no-yo”, es decir, el mundo (ibid., pp. 230-231).

Aquí entra en juego otro elemento crucial que no contemplaba la filosofía trascendental kantiana. Esta autoexplicitación del yo es un des-velamiento de los *horizontes* que están implicados (*impliziert*) en los polos de la correlación.¹⁴ La experiencia no se da como una serie de relaciones puntuales entre un sujeto y un objeto dados de antemano sino que se constituye en un entramado de referencias intencionales que, por medio de lo dado en modo actual, apuntan a potencialidades de donación implicadas en esa experiencia actual. Por eso la reflexión fenomenológica no consiste en

¹³ Cf. también Hua VI, p. 154.

¹⁴ Como sintetiza Husserl en el mismo texto: “esta *implicación* se transforma mediante el método fenomenológico en *explicación*” (Hua XXXIV, p. 231; yo subrayo).

una “deducción” sino en un proceso de distinción (*Verdeutlichung*) y aclaración (*Klärung*) (ibid., 232) que, cabe subrayar, tiene carácter eidético y no fáctico (ibid., p. 230). Un manuscrito inédito nos proporciona indicaciones adicionales:

De esta fenomenología empírica diferencio la <fenomenología> pura y apriórica, que excluye todas las presuposiciones existenciales y se dirige puramente al fenómeno en cuanto ‘esencia’. Gracias a ella se pone de relieve que todo lo que la fenomenología empírica describe tiene, dejando de lado lo existencial, un fondo enteramente a priori”.¹⁵

Justamente en razón de este carácter esencialmente horizontal de la experiencia, el proceso de desvelamiento de lo que se mantenía presupuesto en forma anónima en la actitud natural no puede de un solo golpe revelar la subjetividad trascendental en su plena concreción. Pues la esfera trascendental que se descubre posee a su vez otros horizontes anónimos que es preciso explorar, y por ello la reflexión fenomenológica ha de adoptar la forma de un proceso guiado por el “y así sucesivamente” y el “siempre de nuevo” (Hua XXXIV, p. 199). No se ofrece a la reflexión una intuición intelectual inmediata de los rasgos esenciales de la correlación entre subjetividad y mundo, sino que se trata más bien de una tarea infinita, de una “experiencia trascendental” que es preciso recorrer paso a paso (Hua VI, p. 156).¹⁶

IV. Meditación final. El sentido último de lo trascendental

Todo lo dicho hasta ahora nos invita a una toma de distancia para ponderar el significado de esta ampliación crítica del sentido de lo trascendental. Invoco para ello unas reflexiones que en su momento efectuó a este respecto Eugen Fink. Si bien están, desde luego, sujetas a controversia, me parece que pueden iluminar justamente el sentido

¹⁵ Ms. B III 12 I, 4 (reverso). El texto original reza: “Von dieser empirischen Phänomenologie scheide ich die reine und apriorische, welche alle existenzialen Voraussetzungen ausschliesst und rein auf das Phänomen als “Wesen” gerichtet ist. Durch sie tritt erst hervor, dass alles, was die empirische Phänomenologie beschreibt, unter Abscheidung von Existenzialen einen durchaus apriorischen Fond hat”. Agradezco a la Dra. Julia Jansen, Directora del Archivo Husserl en Lovaina, Bélgica, por su amable autorización para citar manuscritos inéditos de Husserl.

¹⁶ Cf. también Hua I, p. 72, trad. p. 78: “... la experiencia trascendental consiste entonces, podemos decir, en el hecho de contemplar el cogito ya reducido trascendentalmente y en describirlo, pero sin que nosotros, en cuanto sujetos que reflexionan, co-ejecutemos la posición natural del ser”.

más radical que propone la fenomenología husserliana cuando deviene filosofía trascendental.

1. En un artículo publicado en 1934, Fink se ocupa de la motivación más importante que impulsa a la fenomenología a introducir el método de la epojé y la reducción. El esclarecimiento último de los horizontes trascendentales de la experiencia, que Fink califica como la búsqueda del “lógos del fenómeno del mundo”,¹⁷ no puede surgir de la autocomprensión del hombre en la actitud natural, porque éste se ve allí a sí mismo como una parte en el todo del mundo predado, sino que radica en “una vida más profunda en la cual surge toda la validez del mundo, incluida la ‘validez de uno mismo’ como hombre en el mundo”.¹⁸ Se trata de la “vida de la conciencia” que “yace previamente a toda captación de ser objetiva y mundana y en la cual se estructuran por primera vez todas las validaciones del mundo, también la aceptación del ser de esta conciencia misma en tanto ‘humana’”.¹⁹ Al practicar la reducción, la fenomenología alcanza la vida de la conciencia, que no está “en” el mundo sino que “antecede al ser del mundo en tanto lugar de todas las intenciones que confieren validez al mundo”.²⁰ Este es el sentido del “idealismo trascendental” husserliano, como lo aclara el propio Husserl en un pasaje del Epílogo a *Ideas*, escrito en 1930:

(E)l idealismo fenomenológico no niega la existencia efectiva del mundo real (y ante todo de la naturaleza) ... Su única tarea y efectucción consiste en aclarar el sentido de este mundo, precisamente el sentido en el que él [el mundo] vale para cualquiera como efectivamente existente y con derecho efectivo (Hua V, p. 152).

Ya en una autocrítica al proceder de las *Ideas* efectuada en 1924, Husserl admite que ha sido un error importante el haber empleado en aquella obra la expresión “residuo trascendental” para referirse a la conciencia y al mundo tras la puesta entre paréntesis de la epojé. Aclara que esta expresión sugiere, por un lado, que hay que excluir el mundo en favor de la subjetividad y, por el otro, impulsa a interpretar a esta última como un yo personal absolutizado, cuando de lo que se trata en realidad es del *yo fenomenologizante*

¹⁷ Fink, Eugen (1990), p. 178.

¹⁸ Fink, Eugen, *ibid.*

¹⁹ Fink, Eugen (1990), p. 179.

²⁰ Fink, Eugen (1990), p. 181.

que ha devenido “espectador desinteresado” (Hua VIII, p. 432) al practicar la epojé. Este yo, como dice Fink en la VI Meditación, se “deshumaniza” al devenir espectador desinteresado que analiza tanto al yo mundano, cautivo en la comprensión natural del mundo (en la actitud natural), como al yo trascendental-constituyente oculto en la interpretación natural de sí y del mundo.²¹ Este hilo conductor culmina en la conocida teoría de los tres yoes, que no podemos explicitar dentro de los límites del presente trabajo.

2. Ahora bien, en la VI *Meditación* cartesiana Fink da otro paso más al afirmar que *en sí mismo* el fenomenologizar *no* puede ser considerado ni como idealismo ni como realismo, porque *ambos* se mueven dentro de la comprensión de la actitud natural. Cuando Husserl insiste en caracterizar a la fenomenología como idealismo trascendental, lo hace en el contexto de la “explicitación de sí misma que ella hace en y para la situación de su ‘aparición’ mundana como forma de filosofía”. En estos términos, el idealismo trascendental no es otra cosa que la tesis que ofrece la fenomenología como base para discutir con otras filosofías.²² El rótulo de idealismo responde solamente al hecho de que los idealismos históricos han rozado los problemas trascendentales, y por eso pueden obrar como puntos de partida o, si se quiere, como hilos conductores para la discusión.²³ Pero tales idealismos del pasado han quedado atrapados en el horizonte del mundo.²⁴ Por eso es preciso subrayar, concluye Fink, que el idealismo trascendental de Husserl es un “idealismo constitutivo”, pues se sitúa en un plano que está más allá del idealismo y el realismo en sentido pre-trascendental.²⁵

Bibliografía

Crowell, Steven (2014), “Transcendental Life”, en *Phenomenology and the Transcendental*, editado por Sara Heinämaa, Mirja Hartimo y Timo Miettinen, New York: Routledge, pp. 21-48.

²¹ Fink, Eugen (1988), p. 46.

²² Fink, Eugen (1988), pp. 170-171.

²³ Fink Eugen (1988), p. 173.

²⁴ Fink, Eugen (1988), p. 177.

²⁵ Fink, Eugen, *ibid.*

Fink, Eugen (1990), “¿Qué se propone la fenomenología de Husserl?”, en *Diálogos* (Puerto Rico) 56, pp. 167-184. Original en: *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.

Fink, Eugen (1988), *VI. Cartesianische Meditation, Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Hans Ebeling, Jann Holl y Guy van Kerckhoven (eds.), Hua Dok II/1, Dordrecht/ Boston/ London: Kluwer Academic Publishers.

Husserl, Edmund (1950-2020), *Gesammelte Werke—Husserliana*, Dordrecht: Springer (antes Kluwer Academic Publishers y Martinus Nijhoff). Abreviado como ‘Hua’, seguido de número de tomo y página. Salvo indicación en contrario, la traducción de los textos de Husserl es nuestra. Hemos citado pasajes de los siguientes tomos:

-Hua I, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Stephan Strasser (ed.), 1973. Versión castellana: *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Ediciones Paulinas, 1979.

-Hua III/1. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Karl Schuhmann (ed.), 1976. Versión castellana: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*, nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Ziri3n Quijano, M3xico: Fondo de Cultura Econ3mica, 2013.

-Hua IV, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Marly Biemel (ed.), 1952. Versión castellana: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. de Antonio Ziri3n, M3xico: U.N.A.M., 1997.

-Hua V, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, Marly Biemel (ed.), 1971. Versión castellana: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*, traducción de Luis E. Gonz3lez, M3xico: UNAM, 2000.

-Hua VI. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Walter Biemel (ed.), 1976. Versión castellana: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, Barcelona: Crítica, 1991. Hay traducción nueva por Julia Iribarne, Buenos Aires: Prometeo, 2008.

-Hua VII. *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil*, Rudolf Boehm (ed.), 1956.

-Hua VIII. *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil*, Rudolf Boehm (ed.), 1959.

-Hua XVII, *Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Paul Janssen (ed.), 1974. Versión castellana: *Lógica formal y lógica trascendental*, traducción de Luis Villoro, México: UNAM, 2009².

-Hua XIX/2, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Ursula Panzer (ed.), 1984. Versión castellana: *Investigaciones lógicas, 2*, traducción de Manuel G. Morente y José Gaos, Madrid: Alianza, 1982.

-Hua XXIV, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, Ullrich Melle (ed.), 1984.

-Hua XXXIV, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, Sebastian Luft (ed.), 2002.

-Hua XXXVII, *Einleitung in die Ethik: Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, Henning Peucker (ed.), 2004.

-Hua XXXIX, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Rochus Sowa (ed.), 2008.

Husserl, Edmund, *Husserliana-Materialien*, Dordrecht: Springer, 2002, tomo 4: *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*, Michael Weiler (ed.). Citado como Hua Mat IV, seguido de número de página.

Landgrebe, Ludwig (1982), *Faktizität und Individuation*, Hamburg: Meiner.

Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary (2018), “The Sense of the Transcendental in Kant and in Husserl”, *Horizon* 7/1. Special Issue: Transcendental Philosophy and Phenomenology, pp. 13-31.

Vetter, Helmuth (2004), *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, Hamburg, Meiner.

Zahavi, Dan (2017), *Husserl's legacy. Phenomenology, Metaphysics, & Transcendental Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.

Zahavi, Dan (2018), “Brain, Mind, World: Predictive Coding, Neo-Kantianism, and Transcendental Idealism”, *Husserl Studies* 34, pp. 47-61.