

## KANT Y HUSSERL<sup>1</sup>

*Paul Ricoeur*

### RÉSUMÉ

*L'objet de la présente étude est de situer avec quelque précision l'opposition entre la critique kantienne et la phénoménologie d'E. Husserl; une opposition qui ne se situe pas là où le pensaient les néo-kantiens, ceux qui menèrent à bien la critique des *Ideen* de Husserl, selon une interprétation par trop épistémologique de Kant. L'opposition doit se situer au contraire non pas au niveau de l'exploration du monde des phénomènes, sinon précisément au niveau à partir duquel Kant détermine le statut ontologique des phénomènes.*

El objeto de este estudio consiste en situar con alguna exactitud la oposición entre la fenomenología de Husserl y la crítica kantiana, luego de los trabajos de estos últimos veinte años consagrados a Kant (y particularmente a su metafísica) y luego de una lectura más completa de la obra publicada e inédita de Husserl.

Quisiera mostrar que esta oposición no se localiza donde pensaban los neo-kantianos que hicieron la crítica de las *Ideen*<sup>2</sup>; dicha crítica continuaba aún tributaria de una interpretación demasiado epistemológica de Kant; la oposición debe situarse no al nivel de la exploración del mundo de los fenómenos, sino en el nivel en el que Kant determina el estatus ontológico de los fenómenos mismos.

1. Sirviéndonos primero de Husserl como guía discerniremos, detrás

1. RICOEUR, Paul. «Kant et Husserl», en *Kant-Studien*, XLVI. Bond 46. 1954-1956, pp. 46-67. Traducción de Juan Manuel Cuartas R., revisión Marc Jean-Bernard y François Gagin.

2. Natorp, Rickert, Kreis y Zocher.

de la epistemología kantiana, una fenomenología implícita de la cual será Husserl en alguna medida su revelador. En este sentido Husserl continúa algo que, aunque fuera necesario para su economía general, estaba impedido en el kantismo y permanecía en estado embrionario.

2. Recíprocamente, adoptando a Kant por guía, y tomando en serio su deseo ontológico, nos preguntaremos si la fenomenología de Husserl no representa a la vez la expansión de una fenomenología implícita en Kant y la destrucción de una problemática del ser que tenía su expresión en el papel de límite y fundamento de la cosa en sí. Podemos preguntarnos si la pérdida de la medida ontológica del objeto en tanto que fenómeno no es común a Husserl y a sus críticos neo-kantianos de principios de siglo; sería ésta la razón por la cual localizaban el debate en un terreno accesorio.

Estamos llevados entonces a reinterpretar el idealismo husserliano guiados por ese sentido de los límites que es tal vez el espíritu de la filosofía kantiana.

3. Como el proceso de desontologización del objeto conduce a Husserl a una crisis de su propia filosofía a un punto crítico que él mismo ha denominado el solipsismo trascendental, nos preguntaremos si es posible vencer esta dificultad y acceder a la intersubjetividad sin el socorro de una filosofía práctica de corte kantiano. Partiendo entonces de los apuros de Husserl para la constitución del *alter ego*, volveremos por última vez al kantismo para buscar allí la determinación ética y práctica de la persona.

## 1. LA “CRÍTICA” COMO FENOMENOLOGÍA IMPLÍCITA

Ya que Husserl nos debe servir primero de guía para poner al día una fenomenología implícita del kantismo, es necesario decir en pocas palabras cuáles caracteres de la fenomenología husserliana tenemos por esenciales en este trabajo de revelación.

1. Insisto primero con mucha vehemencia en la necesidad de distinguir en Husserl *el método*, tal como él lo ha practicado efectivamente, y la interpretación filosófica de este método tal como la ha desarrollado sobre todo en *Ideen I* y en las *Meditaciones Cartesianas*. Esta distinción tomará todo su sentido cuando la filosofía kantiana de los

límites nos haya, a su vez, abierto los ojos sobre la decisión metafísica implícita de la fenomenología husserliana.

Al distinguir el método practicado y la interpretación filosófica del método, no pretendo de ninguna manera retirar del lado de la interpretación filosófica la famosa reducción fenomenológica. Esto sería volver a llevar la fenomenología a una rapsodia de experiencias vividas y bautizar de fenomenología toda complacencia con las curiosidades de la vida humana, como sucede frecuentemente. La reducción es la puerta estrecha de la fenomenología. Siendo en este acto en donde se cruzan una conversión metodológica y una decisión metafísica, es entonces en este mismo acto donde es preciso separarlas.

En su intención estrictamente metodológica, la reducción es una conversión que hace surgir el «*para mí*» de toda posición óntica; que sea el ser una cosa, un estado de cosa (*Sachverhalt*), un valor, un viviente, una persona, la ἐποχή lo «reduce» a su aparecer. Es necesaria una conversión, porque el «*para mí*» es primero disimulado por la posición misma del ente; esta posición disimulante que Husserl llama actitud natural (o tesis general del mundo) es ella misma disimulada para la reflexión: es esta la razón por la cual resulta necesaria una accesión especial para romper el hechizo. Sin duda no puede uno hablar más que en términos negativos de esta «tesis natural», ya que su sentido no aparece más que en el movimiento de la reducción; se dirá entonces que esta «tesis natural» no es la creencia en la existencia, menos aún la intuición, ya que la reducción deja intacta dicha creencia y revela el «ver» en toda su gloria. Es ante todo una operación que se inmiscuye en la intuición y en la creencia y hace al sujeto cautivo de ese ver y de ese creer, al punto que él se omite por sí mismo en la posición óntica de esto o de aquello.

Es esta la razón por la cual la actitud natural es una restricción y una limitación; al contrario de la «reducción», que a pesar de su apariencia negativa, es la reconquista de la referencia total del *Ego* a su mundo. En estilo positivo, la «reducción» deviene la «constitución» del mundo por y en el vivido de conciencia.

Hemos dicho lo suficiente para esbozar la separación del método y de la doctrina, la cual no llegará a ser clara más que cuando la ontología kantiana nos haya abierto los ojos a otra problemática diferente a la de la reducción.

El acto de reducción descubre la relatividad de lo que se pone de manifiesto ante la conciencia operante; dicha relatividad define exactamente el fenómeno. En adelante, para la fenomenología, nada es más que sentido en la conciencia. La fenomenología quiere ser la ciencia de los fenómenos ascéticamente conquistados sobre la posición del ser.

¿Toda problemática del ser es, por tanto, anulada por la reducción? Para afirmar ésto, es preciso decidir que la problemática del ser estaba completamente contenida en la actitud natural, es decir, en la posición de cada ente absolutamente, sin relación con una conciencia. Es preciso reconocer además que Husserl jamás ha puesto en claro esta cuestión. Asimismo nuestro deber es reservar enteramente la cuestión de saber si el surgimiento del *para mí* de todas las cosas, si la tematización del mundo como fenómeno, agota toda pregunta que se pueda plantear aún sobre el ser de lo que aparece. Mi sentimiento es que el método practicado por Husserl deja intacta esta cuestión. Yo diría más aún: la actitud natural es a la vez la disimulación del *aparecer para mí* del mundo y la disimulación del *ser* del *aparecer*. Si la actitud natural me pierde del mundo, me imbuye en el mundo visto, sentido, actuado, su en sí es lo falso en sí de una existencia sin mí; ese en sí no es más que la absolutización de lo óntico, de los «he aquí», los «estando»; «la naturaleza es», he aquí la tesis natural; poniendo fin a esta omisión del sujeto, descubriendo el para mí del mundo, la «reducción» me ha abierto y no absolutamente cerrado la verdadera problemática del ser; porque esta problemática supone la conquista de una subjetividad; implica la reconquista del sujeto, ese ser a quien el ser se abre.

2. La reducción fenomenológica que ha hecho surgir así el fenómeno del mundo, como el sentido mismo de la conciencia, es la clave que abre el acceso a una «experiencia» original: la experiencia de lo «vivido» en su «flujo de conciencia». Las *Ideen* lo llaman una «percepción inmanente»; las *Meditaciones Cartesianas* una «experiencia trascendental» que, como toda experiencia, saca su validez de su carácter intuitivo, del grado de presencia y de plenitud de su objeto. La resonancia jamesiana de estas palabras: «vivido», «flujo de conciencia», no debe desorientarnos. El acento es fundamentalmente cartesiano: cuando la percepción de la cosa trascendental es siempre dudosa, debido a que se produce en un flujo

de siluetas, de perfiles, que pueden siempre cesar de concordar en una unidad de sentido, lo vivido de la conciencia *schattet sich nicht ab*; no se «perfila»; no se perciben facetas sucesivas. La fenomenología reposa entonces sobre una percepción absoluta, es decir no solamente indubitable sino apodáctica (en ese sentido en el que es inconcebible que su objeto, lo vivido, no sea).

¿Significa ésto que la fenomenología sería un nuevo empirismo?, ¿o un nuevo fenomenismo? Es en este punto donde resulta importante recordar que Husserl nunca ha separado la reducción trascendental de esa otra reducción que él llama *eidética* y que consiste en tomar el hecho (*Tatsache*) en su esencia (*Eidos*): el *Ego* que la *ἐποχή* revela cómo aquél a quien le aparecen todas las cosas no debe ser descrito en su singularidad fortuita sino como *Eidos-Ego* (*Med. Cart.*); este cambio de plan, obtenido principalmente por el método de las variaciones imaginativas, hace de la «experiencia trascendental» una ciencia.

Es a este doble título 1º. de *reducción* del ente al fenómeno y 2º. de *experiencia descriptiva* de lo vivido sobre el modo eidético, que la fenomenología de Husserl puede servir de guía para la obra de Kant. Kant mismo nos autoriza a ello: en su carta a Marcus Herz del 21 de febrero de 1772 anuncia que la gran obra que proyecta sobre los Límites de la sensibilidad y la Razón comporta en su parte teórica dos secciones: 1º. la fenomenología en general, 2º. la metafísica considerada únicamente en su naturaleza y en su método.

¿Y no se ha llamado sin embargo la *Crítica de la Razón pura* una fenomenología, y no es propiamente hablado una fenomenología?. ¿Por qué?

1º. Esta pregunta nos permitirá situar la *Crítica* en relación con la «reducción».

Se puede dar a esto dos razones: la primera, que encontraremos en la IIª parte, procura a esta filosofía los límites que en la *Crítica* no tienen más lugar que en la investigación del dominio mismo de los fenómenos.

Evocando en el *Prefacio* de la 2ª edición la «revolución» operada por la Crítica en el método de la metafísica, Kant declara: *Sie ist ein Traktat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst; aber sie verzeichnet gleichwohl den ganzen Umriß derselben, sowohl in Ansehung ihrer Grenzen, als auch des ganzen inneren Gliederbaus*

*derselben* (B XXII-XXIII). «Es un tratado del método, no un sistema de la ciencia misma. Trazo, sin embargo, el perfil entero de esta, tanto respecto de sus límites como respecto de toda su articulación interna»<sup>3</sup>. Los dos propósitos de la *Crítica* están aquí claramente planteados: limitar el fenómeno, elucidar su estructura interna. Es esta segunda tarea la que podría ser fenomenológica.

Esta razón no basta, ya que la elucidación de la estructura interna de la fenomenalidad no es por sí misma conducida en el estilo de una fenomenología. Es necesario poner en consideración aquí el propósito propiamente *epistemológico* de la *Crítica*. La pregunta fundamental: «¿cómo los juicios sintéticos a priori son posibles?», impide una verdadera descripción de lo vivido: el problema de jure que se manifiesta en primer plano en la *Deducción Trascendental*, acalla el propósito de componer una verdadera psicología del *Gemüüt*. Importa menos describir cómo el espíritu conoce, que *justificar* la universalidad del saber por la función de síntesis de las categorías, y finalmente por la función de unidad de la apercepción trascendental. Las tres nociones correlativas de naturaleza, experiencia y objetividad conllevan la marca de esta preocupación epistemológica; la naturaleza, definida (en alguna medida fenomenológicamente) como «el conjunto de todos los fenómenos» viene a ser, en estilo epistemológico «la naturaleza en general, considerada como conformidad con las leyes (*Gesetzmäßigkeit*)». Y como la naturaleza es correlativa de la experiencia, la *Gesetzmäßigkeit* de la naturaleza es idéntica a las *condiciones de posibilidad* de la experiencia misma; la *Crítica*, en su tarea epistemológica, buscará cuáles conceptos *a priori* hacen posible la «unidad formal de la experiencia» o incluso la «forma de una experiencia en general». Es en este marco que se plantea el problema de la objetividad, la cual consiste en el valor de saber conferido al conocimiento empírico por su *Gesetzmäßigkeit*.

Pero precisamente la *Crítica* no se concentra en una determinación puramente epistemológica de la objetividad, dicho de otra manera, sobre una justificación del saber constituido (matemática, física, metafísica).

3. Citamos siempre a Kant de la Edición de la Academia Real de Prusia; traducción al Español de Pedro Ribas. *Crítica de la Razón Pura*. Ed. Alfaguara. Madrid. 1993, pág. 23.

La Analítica sobrepasa el destino de la física newtoniana y la Estética el de la geometría euclídea e incluso no-euclídea. Es en este margen en el cual la *Crítica* excede una simple epistemología, donde se presenta la oportunidad de encontrar el incentivo de una verdadera fenomenología.

La revolución copernicana, desprendida de la hipotética epistemológica, no es otra cosa que la ἐποχή fenomenológica, la cual constituye una vasta reducción que no va más desde las ciencias constituidas, del saber que ha triunfado hasta sus condiciones de *legitimidad*; procediendo a cambio desde el conjunto del aparecer hasta sus condiciones de *constitución*. Este propósito descriptivo, envuelto en el propósito justificativo de la *Crítica*, aparece todas las veces que Kant renuncia a tomar apoyo en una ciencia constituida y define directamente lo que él llama receptividad, espontaneidad, síntesis, suposición, producción, reproducción, etc. ...Estas descripciones embrionarias, frecuentemente disfrazadas en las definiciones, son necesarias para la empresa epistemológica misma; porque el *a priori* que constituye las determinaciones formales de todo saber se arraiga por sí mismo en unos actos, unas operaciones, unas funciones cuya descripción desborda ampliamente el dominio estricto de las ciencias. ¿Puede decirse entonces que la *Crítica* contempla una «experiencia trascendental?».

2º. Esta experiencia trascendental que se abre al fenomenólogo más allá del umbral de la reducción fenomenológica parece en un primer momento totalmente extraña al genio del kantismo. ¿La idea misma de una «experiencia» del *Cogito* no es, para un kantiano, una especie de monstruo? ¿Mirar y describir el *Cogito* no es tratarlo como un fenómeno, es decir, como un objeto en la naturaleza y no como la condición de posibilidad de los fenómenos? ¿La combinación de la reducción trascendental y de la reducción eidética no nos aleja de manera más decisiva aún de Kant, por una mezcla sospechosa de psicologismo (lo «vivido») y de platonismo (el *Eidos-Ego*)? ¿No es este el momento de recordar que el «Yo pienso» de la apercepción originaria no es de ninguna manera el yo tomado en su *Eidos*, y que éste se reduce a la función de unidad que soporta la obra de síntesis del conocimiento? ¿Cómo desde «la experiencia trascendental» escaparía la conciencia a este dilema: o bien yo tengo «conciencia» del *Yo pienso*, pero este no es un

conocimiento, o bien yo «conozco» el yo, pero este es un fenómeno de la naturaleza? Es efectivamente sobre este terreno que se cernían las críticas neokantianas de Husserl.

Es necesario reconocer que la *Crítica* se abre un camino difícil fuera de este dilema que se sitúa en un plano puramente epistemológico: el «Yo pienso» y el «yo fenómeno» son definidos en términos de saber objetivo. Pero Kant escapa en efecto a este dilema todas las veces que efectúa una inspección directa del *Gemüüt*. El término mismo *Gemüüt*, tan enigmático, designa ese «campo de experiencia trascendental» que Husserl tematiza; no hay en absoluto un «Yo pienso» garante epistemológico de la unidad de la experiencia, sino lo que Husserl llama *Ego Cogito Cogitata*. En otras palabras, es el tema mismo de la fenomenología kantiana, el tema que la «revolución copernicana» hace surgir; cuando no se reduce a la *questio juris*, a la axiomatización de la física newtoniana, esta revolución no es otra que la reducción de los entes a su aparecer en el *Gemüüt*.

Con esta guía de una experiencia trascendental del *Gemüüt*, es posible retomar los lineamientos de una fenomenología kantiana.

La *Estática trascendental* es sin duda la parte menos fenomenológica de la *Crítica*. La descripción de la espacialidad de los fenómenos -la única que Kant emprende en la medida en que concierne a las matemáticas- está comprimida entre, de una parte, la preocupación epistemológica de justificar, por el concepto de intuición pura, los juicios sintéticos *a priori* de la geometría<sup>4</sup> y la constructibilidad característica del razonamiento matemático<sup>5</sup>, y por otra parte por la preocupación ontológica de situar exactamente el ser del espacio<sup>6</sup>.

No obstante, desde que el espacio se relaciona con la *subjektiven Beschaffenheit unseres Gemüüs* (A 23), («con la constitución subjetiva de nuestro psiquismo») resulta implicada una fenomenología de la espacialidad. Unicamente esta fenomenología puede establecer que la

4. Cf. "La exposición trascendental" A 25.

5. "Teoría trascendental del método" A 712 ss.

6. La cuestión inicial es de orden ontológico. *Was sind nun Raum und Zeit?* *Sind es wirkliche Wesen?* usw. (A 23) "¿qué son entonces espacio y tiempo? ¿realmente son esencias?"

noción puramente epistemológica de intuición a priori coincide con la de una «forma que tiene su asiento en el sujeto». Kant es llevado a describir el espacio como la manera mediante la cual un sujeto se dispone a recibir un algo antes de la aparición de una cosa: «hacer posible una intuición exterior» es una determinación fenomenológica mucho más amplia que «hace posible los juicios sintéticos *a priori* de la geometría». La posibilidad no es más del orden de la legitimación, sino de la constitución de la *Beshaffenheit unseres Gemüts*.

La *Estética trascendental* queda sin embargo fuertemente demeritada por su carácter no solamente embrionario, sino estético. Espacio y tiempo no son considerados en el movimiento de la experiencia total, más que como una capa previa, acabada e inerte. Esto se comprende incluso por el peso de la epistemología: para el geómetra, la espacialidad no es una etapa en la constitución de la «cosa»; su determinación como intuición pura se debe cerrar sobre sí mismo para asegurar la total autonomía de las matemáticas.

Pero tan pronto Kant pone el pie sobre el piso fenomenológico y relaciona el espacio con la posibilidad de ser afectado por alguna cosa, es arrastrado por el movimiento mismo de una constitución dinámica de la experiencia y de la coseidad. De golpe la yuxtaposición provisional del espacio y del tiempo es puesta en cuestión: el espacio debe ser «recorrido» en movimientos temporales, «retenido» en una imagen total y «reconocido» como un sentido idéntico (A 95 ss.). La esquematización acentúa aún más el carácter dinámico de la constitución espacial misma (A 137 ss.). Esta reconsideración del espacio por el tiempo («el tiempo es una representación necesaria que sirve de fundamento a todas las intuiciones») marca el triunfo de la fenomenología sobre la epistemología.

Más aún, a medida que nos alejamos del cuidado de axiomatizar la geometría, todo lo que parecía claro en el orden epistemológico pasa a ser oscuro en el orden fenomenológico: si el espacio es de nivel sensible, no pensamos todavía nada en él, nos disponemos solamente a recibir alguna cosa; pero entonces estamos debajo de toda síntesis y es necesario decir que esta forma (epistemológica) es un diverso fenomenológico (A 76-77). Kant entrevé aún que el espacio concierne al estatus de un ser dependiente *seinem Dasein sowohl als seiner Anschauung nach (die sein Dasein in Beziehung auf gegebene Objekte bestimmt)* (B 72) «tanto desde

el punto de vista de su existencia, como de su modo de intuir (modo de determinar la existencia de este ser en relación con los objetos dados)» (Trad., pág. 90).

Kant identifica simultáneamente el espacio -o propiedad formal de ser afectado por objetos o de recibir una representación inmediata de las cosas- con la intencionalidad misma de la conciencia; es el movimiento mismo de la conciencia hacia alguna cosa, considerado como posibilidad de exponer, de discriminar, de pluralizar una impresión cualquiera.

Será entonces la fenomenología más explícita de la *Analítica* la que disipará la falsa claridad de la *Estética*, tan débilmente epistemológica.

La fenomenología de la *Analítica* resalta con evidencia si uno se compromete a leerla por el final, remontando de la teoría trascendental del juicio (o *Analítica de los Principios*) hasta la teoría trascendental del concepto, y deteniéndose en las *Analogías de la experiencia* antes de hundirse en el difícil capítulo del *Esquematismo* (éste por razones que se expondrán más adelante). Es natural que la fenomenología de Kant sea por prioridad una fenomenología del juicio: siendo ésta la más adecuada para proporcionar una propedéutica a la epistemología; es natural por el contrario que la fenomenología de Husserl sea de preferencia una fenomenología de la percepción: siendo ésta la más adecuada para ilustrar un deseo de evidencia, de originalidad y de presencia, aunque los *Logische Untersuchungen* comiencen por el juicio y aunque el lugar del juicio está marcado en las estratificaciones de lo vivido al nivel de las síntesis infundadas.

(Veremos en la II<sup>a</sup> parte que otras razones explican esta diferencia de acento y de preferencia en la descripción entre Kant y Husserl). En todo caso, esto no se diferencia del tema descriptivo que nos enmascara la semejanza del *método* de análisis).

Si abordamos entonces la *Analítica* por el final, por las *Analogías de la experiencia*, veremos desarrollarse un amplio análisis del juicio como acto de subsumir percepciones bajo reglas de intelectualidad. El Kant epistemólogo tiene esta operación por una simple «aplicación» de las reglas del entendimiento previamente constituidas; pero el peso de la descripción arrastra el análisis en otro sentido: la subsunción revela ser una verdadera constitución de la experiencia en tanto que experiencia comprendida, juzgada y expresada a nivel predicativo.

Los *Principios*, que desde el punto de vista epistemológico son los axiomas de una física pura, los primeros juicios sintéticos *a priori* de una ciencia de la naturaleza, suscitan una admirable descripción de la constitución de la *Dinglichkeit*: del otro lado de los principios de permanencia, de producción y de reciprocidad, es la intelectualidad de lo percibido la que es tematizada. Y lo que es admirable es que, mucho antes que Husserl, Kant haya ligado las estructuras de la *Dinglichkeit* a las estructuras de la temporalidad; las maneras diferentes por las que la experiencia está «ligada» son también las maneras diversas por las que el tiempo se estructura intelectualmente. La segunda analogía encubre en particular una verdadera *fenomenología del acontecimiento* que responde a la pregunta: ¿qué significa «acontecer»? Es sobre el objeto en el mundo que el fenomenólogo elabora la noción de una sucesión regulada. En lenguaje husserliano, se dirá que las *Analogías de la experiencia* desarrollan el lado noemático de lo vivido en el juicio de experiencia; dichas analogías consideran el juicio del lado de lo «juzgado» al objeto. (El capítulo precedente, sobre el *Esquematismo*, concierne al contrario al análisis noético sobre el «acontecimiento» y reflexiona acerca de la *operación* misma de ligazón, como «poder sintético de la imaginación» (B 233). Volveremos sobre ésto más adelante).

Si se considera que ese capítulo II de la doctrina del Juicio, cuyo centro es la teoría de las Analogías de la experiencia, muestra la cara noemática del juicio de experiencia, se comprende que tal análisis noemático termina en los Postulados del Pensamiento empírico en general (A 218 ss.); éstos, en efecto, no aportan ninguna determinación nueva al objeto, pero tematizan su existencia según las modalidades de lo real, de lo posible y de lo necesario. Ahora bien, ¿qué significan estos postulados? Plantean simplemente la correlación fundamental de la existencia de las cosas y de su perceptibilidad: *wo also Wahrnehmung und deren Anhang nach empirischen Gesetzen hinreicht, dahin reicht auch unsere Erkenntnis vom Dasein der Dinge* (A 226). «Así, pues, nuestro conocimiento de la existencia de las cosas llega hasta donde llega la percepción y su desarrollo conforme a leyes empíricas» (Trad., pág. 246). La espacialidad nos había proporcionado el *estilo* de la intencionalidad, como apertura al aparecer; el postulado del pensamiento empírico determina la *efectividad* de la intencionalidad, como presencia percibida de la cosa que aparece.

No es entonces por azar que Kant incluyó en la 2<sup>a</sup> edición de la *Critica* su *Refutación al Idealismo* (B 274 ss.), la cual constituye una definición por adelantado de la intencionalidad: *das bloße, aber empirisch bestimmte, Bewußtsein meines eigenen Daseins beweist das Dasein der Gegenstände im Raum außer mir* (B 275): «la conciencia simple, pero empíricamente determinada, de mi propia existencia, prueba la existencia de los objetos en el espacio y fuera de mí». La correlación del «Yo soy» y del «alguna cosa es», es en efecto la intencionalidad misma.

Pero si el cap. II de la *Doctrina trascendental del Juicio* desarrolla la cara noemática del juicio de existencia, el cap. I consagrado al esquematismo, es la cara noética; es por esta razón que es tan oscuro: anticipa sin cesar, por vía reflexiva, las *Analogías de la experiencia* que muestran en el objeto la obra del juicio; sería necesario leer siempre este capítulo después del siguiente y volver a él por un movimiento reflexivo que reencuentra «en» el *Gemüt* lo que ha sido mostrado «en» el objeto. Es el carácter anticipado de este capítulo lo que explica la brevedad de Kant en la elaboración de los esquemas: pero esas apenas cien líneas (A 144-147), son como la cara subjetiva del inmenso análisis noemático del capítulo siguiente.

Si se la considera así, la teoría del esquematismo se aproxima bastante a lo que Husserl llama la auto-constitución o la constitución de sí en la temporalidad. Se comprende igualmente que Kant mismo se haya admirado con este *verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten und sie unverdeckt vor Augen legen werden* (A 141), «el verdadero funcionamiento de este arte difícilmente dejará la naturaleza que lo conoczamos y difícilmente lo pondremos al descubierto» (Trad., pág. 185). Nunca estuvo Kant más libre en relación con esas preocupaciones epistemológicas; ni de un mismo golpe tan próximo a descubrir el tiempo originario de la conciencia más allá del tiempo constituido (o del tiempo como representación según la estética trascendental). El tiempo del esquematismo está en la sutura de la receptividad y la espontaneidad, de la diversidad y la unidad; es mi poder de ordenar y la amenaza de escaparme siempre y de deshacerme; es de manera indivisa la racionalidad posible del orden y la irracionalidad siempre renaciente de lo vivido; mira hacia la afección, de la cual es el flujo puro, y hacia la

intelectualidad, ya que los esquemas allí configuran la posible estructuración en cuanto a la «serie», al «contenido», al «orden» (A 145).

Si seguimos hasta el final de esta fenomenología del *Gemüüt*, es necesario acercar este análisis noético de la operación misma del juicio a lo que Kant está llevado a decir en varias oportunidades de la existencia de la conciencia. Si el análisis noemático culmina en los *Postulados del pensamiento empírico* que coordinan la existencia de las cosas con su perceptibilidad, el análisis noético culminará en la auto-determinación del *Yo existo*. Pero no se encuentran sobre este tema más que notas dispersas de Kant en la *Crítica*: es allí en efecto donde la fenomenología implícita encuentra las resistencias más considerables al interior mismo del kantismo; toda la concepción epistemológica de la objetividad tiende a hacer del «Yo pienso» una función de esa objetividad e impone la alternativa que evocamos al principio: o bien tengo «conciencia» del Yo pienso, pero no lo «conozco», o bien «conozco» el yo, pero éste es un fenómeno en la naturaleza. Es esta la razón por la cual la descripción fenomenológica tiende al descubrimiento del sujeto concreto que no tiene un lugar sostenible en el sistema, siendo a él a quien se aproxima Kant en la *Crítica* todas las veces que se acerca igualmente al tiempo originario del juicio por medio del esquematismo; es a él también a quien se aproxima cuando determina la existencia de las cosas como correlativa a mi esistencia; es en ocasión con ésto que declara: «*Ich bin mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewußt* (B 275)... *folglich ist die Bestimmung meines Daseins in der Zeit nur durch die Existenz wirklicher dinge, die ich au(er mir wahrnehme, möglich*» (B 275-6). «Yo tengo conciencia de mi existencia como determinada en el tiempo... en consecuencia la determinación de mi existencia en el tiempo no es posible más que por la existencia de las cosas reales que yo percibo fuera de mí». Asimismo, la nota del *Prefacio de la 2ª edición* (B XL). La dificultad inmensa consistía en tematizar una existencia que no fuera la categoría de existencia, es decir una estructura de la objetividad; la cual asume Kant por primera vez en el § 25 de la 2ª edición (una existencia que no es un fenómeno); la nota que Kant agrega allí (B 158) propone la tarea de tomar la existencia en el acto del *Yo pienso* que determina esta existencia, aún antes de la intuición temporal de yo mismo que eleva mi existencia al nivel de un fenómeno psicológico (B 157); la dificultad es

grande, sobre todo si se considera que el Yo pienso no pasa a acto más que con ocasión de un diverso que él determina lógicamente. Se conoce sobre todo el texto famoso, en la crítica de la *psicología racional*, donde el «Yo pienso» es considerado como una proposición empírica que encierra la proposición *yo existo*; Kant intenta resolver el problema en el marco de su epistemología ligando la existencia a una «intuición empírica indeterminada», anterior a toda experiencia organizada; lo que le permite decir: *die Existenz ist hier noch keine Kategorie* (B 423); «la existencia no es todavía aquí una categoría».

¿No es esta existencia fuera de categoría la existencia misma, sin que el «Yo pienso» amerite el título de primera persona? ¿No es en relación con ese tiempo originario que la Analítica resalta más allá del tiempo-representación de la Estética?

En otras palabras, ¿no se trata de la existencia del *Gemütt* -de ese *Gemütt* que no es ni el Yo pienso como principio de la posibilidad de las categorías, ni el yo-fenómeno de la ciencia psicológica-, ese *Gemütt* ofrecido a la experiencia trascendental mediante la reducción fenomenológica?

## 2. LA «CRÍTICA» COMO INSPECCIÓN DE LOS LÍMITES

Nuestro primer conjunto de análisis descansaba en una limitación provisional: hemos admitido que se podía distinguir en Husserl el método efectivamente practicado de la interpretación filosófica, que él como autor entremezcla constantemente, sobre todo en las obras editadas, siendo esta fenomenología efectiva la que nos sirvió de revelador para una fenomenología implícita en la *Crítica*. El parentesco entre Kant y Husserl no se alcanza entonces más que al precio de una abstracción legítima, pero precaria, practicada sobre la intención total de una y otra obra.

Ahora bien, la *Crítica* es precisamente otra cosa diferente a una fenomenología, no sólo por su preocupación epistemológica, sino por su intención ontológica, es aquí que la *Crítica* resulta ser más que una simple investigación de la estructura interna «del saber», una investigación de esos límites. El arraigo del saber de los fenómenos en el pensamiento del Ser, inconvertible en saber, da a la *Crítica* kantiana

su dimensión propiamente ontológica. Destruir esta tensión entre el conocer y el pensar, entre el fenómeno y el ser, es destruir el kantismo mismo.

Se puede preguntar entonces si la fenomenología de Husserl, que ha servido de guía y revelación de una fenomenología descriptiva del kantismo, no deba ser considerada a su vez desde el punto de vista de la ontología kantiana; es posible que la interpretación filosófica que se entremezcla con la ἐποχή trascendental participando de la destrucción de la ontología kantiana y consagrando la *pérdida* del *Denken* en el *Erkennen*, haya aplastado la filosofía sobre una fenomenología sin ontología.

Tomemos primero conciencia de la función que ejerce en Kant la posición del en sí en relación con la inspección de los fenómenos.

No hay saber del ser. Pero esta imposibilidad, que instituye una suerte de decepción en el seno del kantismo, es por sí misma esencial a la significación final del fenómeno. Se trata de una imposibilidad en alguna medida activa e incluso positiva, a través de la cual el *Denken* propone aún el ser como aquello que *limita* las pretensiones del fenómeno de constituir la última realidad; así el *Denken* confiere a la fenomenología su medida o su evaluación ontológica.

Se puede seguir a través de la *Crítica* esta conexión entre una *decepción* (respecto al saber) y un acto positivo de *limitación*.

Desde la *Estética trascendental*, donde la intención ontológica está constantemente presente, Kant plantea que la intuición *a priori* se determina por contraste con una intuición creadora que nosotros no tenemos; la muy importante nota de Kant sobre el *intuitus originarius*, al final de la *Estética* es clara: el *Gegen-stand* se tiende ante mí en tanto que no es el *Ent-stand*, aquél que surgiría de su propia intuición<sup>7</sup>. Ahora bien, esta decepción metafísica es incorporada desde el comienzo a la determinación del sentido mismo del espacio y del tiempo e introduce un toque negativo a cada página de la *Estética*: «toda nuestra intuición no es más que la representación del fenómeno; las cosas que intuimos no son ellas mismas tal como las intuimos»; la falta de ser del fenómeno

7. La carta a Markus Herz del 21 de febrero de 1772 plantea ya el problema de la *Vorstellung* en relación con la extraña posibilidad de una intuición generatriz de su objeto.

le es en alguna medida incorporada. Pero este defecto es él mismo el anverso de un acto positivo del *Denken* que toma en la *Estética* la forma fantástica de una suposición: la suposición de la destrucción de nuestra intuición: «*Gehen wir von der subjektiven Bedingung ab,... so bedeutet die Vorstellung vom Raume gar nichts*» (A 26)<sup>8</sup> («sólo podemos, pues, hablar de espacio, del ser extenso, etc., desde el punto de vista humano. Si nos desprendemos de la única concepción subjetiva bajo la cual podemos recibir la intuición externa, a saber, que seamos afectados por los objetos externos, nada significa la representación del espacio») (Trad., pág. 71). De igual manera, un poco más adelante, en cuanto al tiempo (A 37). Esta nada posible hace parte de la noción de idealidad trascendental: el espacio no es *nada* fuera de la condición subjetiva (A 28; Tr. 70). Esta imaginación fantástica expresa lo positivo de aquel negativo: nuestra falta de intuición originaria. Este positivo es el *Denken*, irreducible a nuestro ser-afectado, irreducible a consecuencia de esta «dependencia» del hombre *seinem Dasein sowohl als seiner Anschauung nach* (B 72) («desde el punto de vista de su existencia como su modo de intuir») Trad., pág. 90) que evoca el final de la *Estética*. Es el *Denken* el que pone el límite<sup>9</sup>. No es el conocimiento fenomenal el que limita el uso de las categorías de la experiencia, es la posición del ser por el *Denken*.

8. Asimismo se dice más adelante: «*Wenn aber ich selbst, oder ein Wesen mich, ohne diese Bedingung der Sinnlichkeit, anschauen könnte, so würden eben dieselben Bestimmungen, die wir uns jetzt als Veränderung vorstellen, eine Erkenntnis geben, in welcher die Vorstellung der Zeit, mithin auch der Veränderung gar nicht vorkäme...*» (A 37) («pero si yo mismo u otro pudiese intuirme sin la condición de sensibilidad, las mismas determinaciones que ahora nos representamos como modificaciones nos suministrarían un conocimiento en el que no habría representación del tiempo, ni, por tanto de la modificación») (Trad., pág. 79). «*Wenn man von ihr die besondere Bedingung unserer Sinnlichkeit wegnimmt, so verschwindet auch der Begriff der Zeit*» (A 37) («si quitamos de él la peculiar condición de nuestra sensibilidad, desaparece el mismo concepto de tiempo») (Trad., pág. 80).

9. «*Aber diese Erkenntnisquellen a priori bestimmen sich eben dadurch (daß sie bloß Bedingungen der Sinnlichkeit sind) ihre Grenzen, nämlich, daß sie bloß auf Gegenstände gehen, sofern sie als Erscheinungen betrachtet werden, nicht aber Dinge an sich selbst darstellen*» (A 39) («al ser simples condiciones de sensibilidad, estas fuentes de conocimiento a priori se fijan sus propios límites “refiriéndose a objetos considerados tan sólo en cuanto fenómenos, pero no representan cosas en sí mismas») (Trad., pág. 80).

la que limita la pretensión de conocer el absoluto: conocimiento, finitud y muerte están así ligados por un pacto indisoluble que no es reconocido más que por el acto mismo del *Denken* que escapa a esta condición y la considera en alguna medida desde el exterior.

No costaría trabajo mostrar que esta suposición de la nada de nuestro conocimiento sensible aclara la constante afirmación de Kant de que la filosofía trascendental se localiza en la línea de partida que separa «dos caras» del fenómeno (A 38), en sí y para nosotros. «*Denn das was uns notwendig über die Grenze der Erfahrung und aller Erscheinungen hinausgehen treibt, ist das Unbedingte, usw*» (B XX); «porque lo que nos lleva a salir necesariamente de los límites de la experiencia y de todos los fenómenos, es la Incondicionalidad». Es lo Incondicionado lo que nos autoriza a hablar de las cosas *sofern wir sie nicht kennen* (ibid.): «en tanto que no las conocemos».

Esta función limitante del en sí encuentra una brillante confirmación en la *Analítica Trascendental*. Dicha *Analítica* acaba con el sentido de la «naturaleza», marcando el lugar vacío de una ciencia imposible de la creación, y preserva el saber de los fenómenos de la naturaleza de cerrarse sobre un naturalismo dogmático. Esta función limitante del en sí encuentra de otro lado su expresión más completa en el capítulo sobre la distinción de todos los objetos en fenómenos y númenos; el concepto del en sí, aunque «problemático» (desde el punto de vista del saber, pero problemático no quiere decir dudoso, sino no-contradicitorio), es necesario «um die sinnliche Anschauung nicht bis über die Dinge an sich selbst auszudehnen» (A 254); «para no extender la intuición sensible hasta las cosas en sí mismas». Más claramente aún: «*Der Begriff eines Noumenon ist also blo (ein Grenzbegriff, um die Anma) ung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche*» (A 255): «el concepto de un número es simplemente un concepto límite que tiene por objeto restringir las pretensiones de la sensibilidad». Habría entonces una suerte de hybris de la sensibilidad; no, a decir verdad, de la sensibilidad como tal, sino del uso empírico del entendimiento, de la praxis positiva y positivista del entendimiento.

Esta noción de *uso* de las categorías es capital; Kant la distingue expresamente del *sentido* mismo de las categorías (A 147, A 248; Tr. 181 y 259), distinción que aclara bien lo que Kant entiende por la

presunción de la sensibilidad; Kant no dice otra cosa cuando muestra, por el juego de la ilusión trascendental y por la sanción del fracaso (paralogismo y antinomias) la vanidad de esta pretensión; no es la razón la que fracasa en la *Dialéctica trascendental*, es aún la sensibilidad en su pretensión de aplicarse a las cosas en sí<sup>10</sup>.

Si creemos poder servirnos de esta doctrina *kantiana* como de una guía para interpretar la filosofía implícita de Husserl, es necesario asegurarnos de que Kant ha logrado acordar esta función de limitación al idealismo de su teoría de la objetividad, tal como se desprende de la *Deducción Trascendental*. ¿No se reduce la objetividad a la síntesis impuesta por la apercepción a lo diverso de la sensibilidad por medio de las categorías? ¿Si esta concepción de la objetividad como obra de la subjetividad trascendental, es claramente el centro de la *Deducción Trascendental*, cómo puede ésta articularse a otra significación del objeto como un en sí? Parece en efecto en ocasiones que la palabra objeto no puede designar más que «el conjunto de mis representaciones» y que la estructura intelectual de la experiencia basta para desatar mis representaciones de mí mismo y oponérmelas cara a cara (se conoce el ejemplo de la casa recorrida, aprehendida y reconocida) (A 190-1): en este sentido el objeto no es más que la *Erscheinung im Gegenverhältnis mit den Vorstellungen der Apprehension* (A 191), «el fenómeno, en oposición a las representaciones de la aprehensión». La causalidad en particular, distinguiendo la sucesión en el objeto de la sucesión de representaciones, *sofern man sich ihrer bewußt ist* (A 189), «en tanto que se tiene conciencia de ello» consolida el objeto de mis propias representaciones en contraposición a la conciencia; y se puede hablar de verdad, es decir de correspondencia entre la representación y su objeto, ya que, por ese proceso de *objetivación* de las representaciones, existe claramente *das davon unterschiedene Objekt derselben* (A 191, «objeto de la aprehensión distinta de esas representaciones»). ¿Pero esta constitución del objeto en la conciencia, *cara a cara* con la conciencia, no lo anuncia efectivamente Husserl?

10. “Der Verstand begrenzt daemnach die Sinnlichkeit, ohne darum sein eigenes Feld zu erweitern, und, indem er jene warnt, daß sie nicht anmaße, auf Dinge an sich selbst zu gehen, sondern Lediglich auf Erscheinungen, so denkt er sich selbst einen Gegenstand an sich selbst, aber nur als transzendentales Objekt...” (A 288).

Kant no duda, sin embargo, que lo que pone al objeto radicalmente fuera, es la cosa en sí. La mirada del fenómeno más allá de él mismo es el objeto no empírico, el X trascendental. Por tanto Kant equilibra los textos donde la objetividad nace de la distancia entre mis representaciones y el fenómeno con otros donde los fenómenos permanecen *nur Vorstellungen, die wiederum ihren Gegenstand haben* (A 109; «en meras representaciones que, a su vez, tienen su objeto». El objeto trascendental será así *ist das, was in allen unsren empirischen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand, d. i. objektive Realität verschaffen kann* (A 109; «aquel que puede procurar a todos nuestros conceptos empíricos en general una relación con un objeto, es decir una realidad objetiva»).

De esta manera, la función realista de la intencionalidad (el objeto X como «correlativo de la unidad de la apercepción») atraviesa de parte a parte la función idealista de la objetivación de mis representaciones.

¿Cómo es posible esto? La clave del problema es la distinción fundamental en Kant, pero totalmente desconocida en Husserl, entre la intención y la intuición: Kant disocia radicalmente la relación con cualquier cosa... y la visión de cualquier cosa. El *Etwas = X* es una *intención sin intuición*. Es esta distinción la que soporta la del pensar y el conocer; la que mantiene no solamente la tensión sino también el acuerdo.

Kant no ha yuxtapuesto las dos interpretaciones de la objetividad, sino que ha propuesto la reciprocidad. Es *debido a que* la relación con el objeto = X es una intención sin intuición que remite a la objetividad como unificación de lo diverso; desde que la relación con el objeto no sea otra cosa que «la unidad necesaria de la conciencia, seguida desde luego de la síntesis de lo diverso» (A 109)<sup>11</sup>. La objetividad surgida de

11. “*Es ist aber klar, daß da wir es nur mit dem Mannigfaltigen unserer Vorstellungen zu tun haben, und jenes X, was ihnen korrespondiert (der Gegenstand), weil er etwas von allen unseren Vorstellungen Unterschiedenes sein soll, für uns nichts anderes sein könne, als die formale Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen*” (A 105) («pero, dado que sólo nos ocupamos de lo diverso de nuestras representaciones y dado que la X a ellos correspondiente (el objeto) no es -por ser este objeto distinto de todas nuestras representaciones- nada para nosotros, queda claro que la unidad necesariamente formada por el objeto sólo puede ser la unidad formal de la conciencia que efectúa la síntesis de lo diverso de las representaciones» (Trad., pág. 135).

la objetivación y la objetividad previa a tal objetivación remiten entonces la una a la otra (A 250-1; Tr. 260-2): la idealidad trascendental del objeto remite al realismo de la cosa en sí, y ésta recuerda a aquella. El *Prefacio* de la 2<sup>a</sup> edición no dice otra cosa cuando plantea la implicación mutua de lo Condicionado y de lo Incondicionado (B XX; Tr 24).

Esta estructura del kantismo no tiene eco en la fenomenología husseriana. Como los neo-kantianos, Husserl ha perdido la medida ontológica del fenómeno y en consecuencia la posibilidad de una mediación sobre los límites y el fundamento de la fenomenalidad. Es por esta razón que la fenomenología no es una «Crítica», es decir, una inspección de los límites de su propio campo de experiencia.

Tenemos aquí la verdadera guía para discernir en la reducción fenomenológica, de la cual hemos visto por un lado la simple conversión metodológica, implicada en la 1<sup>a</sup> parte, y por otro lado la decisión metafísica. La segunda de las *Meditaciones Cartesianas* muestra claramente ese deslizamiento subrepticio de un acto de abstención a un acto de negación. Absteniéndome (*mich enthalten*) de plantear el mundo como absoluto, yo lo conquisto como mundo-percibido-en-la vida reflexiva, en otras palabras, lo gano como fenómeno; y así Husserl puede legítimamente decir que «el mundo no es para mí más que lo que existe y vale para mi conciencia en un Cogito semejante». Pero he aquí que Husserl plantea dogmáticamente que el mundo «encuentra en mí y saca de mí su sentido y su validez: *Ihren ganzen, ihren universalen und speziellen Sinn und ihre Seinsgeltung hat sie ausschließlich aus solchen cogitationes*»<sup>12</sup>; «su sentido íntegro, universal y especial, y su valor de realidad, lo tienen exclusivamente estas *cogitationes*». Roman Ingarden había planteado ya reservas sobre tales expresiones que, según él, anticipan acerca del resultado de la constitución, *da darin eine metaphysischen Entscheidung enthalten ist, eine Entscheidung, die einer kategorischen These über etwas, was selbst kein Element der transzendenatalen Subjektivität ist, gleicht*<sup>13</sup>: «porque esas expresiones sostienen

12. *Cartesianische Meditationen, Husserliana I*, pág. 60. Asimismo, más adelante, una frase semejante, pág. 65, 1 - 11 - 16. Traducción al Español de José Gaos. *Meditaciones Cartesianas*. Fondo de Cultura Económica. México. 1988, pág. 62.

13. *Bemerkungen von Prof. Roman INGARDEN*, Apéndice a los *Husserliana I*, p. 208-210.

una decisión metafísica, una decisión que se puede asimilar a una tesis categórica sobre alguna cosa que no es en sí misma un elemento de la subjetividad trascendental».

La razón profunda está en que Husserl ha confundido la problemática del ser con la posición ingenua de los «entes» en la actitud natural; ahora bien, esta posición ingenua no es más que la omisión de la relación de los entes con nosotros mismos y compete a esta *Anmaßung* de la sensibilidad de la cual habla Kant. Asimismo, no se encuentra en Husserl ese entrelazamiento de dos significaciones de la objetividad que encontrábamos en Kant; una objetividad *constituida* «en» nosotros y una objetividad *fundadora* «del» fenómeno. Es la razón por la cual este mundo que es «para» mí en cuanto a su Sentido (y «en» mí en el sentido intencional del «en») es también «mío» en cuanto a su *Seinsgeltung*, su «validez ontológica». Como consecuencia también la *ἐποχή* es la medida del ser y no puede ser medida por nada, que solamente puede radicalizarse a sí misma, pero no puede ser atravesada por ninguna posición absoluta que, a la manera del Bien en Platón, daría al sujeto qué ver y *daría* alguna cosa absoluta para ver.

Quisiera sin embargo mostrar que esta metafísica implícita de la no-metáfísica explica algunos aspectos de la descripción husseriana misma, de ninguna manera la fidelidad y la sumisión de la mirada «a las cosas mismas» (este reproche arruinaría absoluta y simplemente la fenomenología), sino las preferencias que orientan la mirada hacia ciertos estratos constitutivos de lo vivido ante todo en relación con los otros.

1. Primero que todo, es la función de la *Razón* la que difiere profundamente de Kant a Husserl; en Kant, la razón, es el *Denken* mismo reflexionando sobre el «sentido» de las categorías fuera de su «uso» empírico; se sabe que esta reflexión es a la vez una crítica de la ilusión trascendental y una justificación de las «ideas» de la razón. Ahora bien, Husserl emplea en otro sentido la palabra *razón* asociada generalmente a las palabras realidad y verdad: es problema de la razón (*Ideen I*, sección IV) toda apreciación de las pretensiones de lo vivido a significar cualquier cosa real, donde tal apreciación de validez consiste en medir cada tipo de significación (lo percibido, lo imaginario, lo juzgado, lo querido, lo sentido en tanto que tales) con la *evidencia originaria* del tipo correspondiente.

El problema de la razón no está orientado en absoluto hacia la investigación de una mirada sin visión, de una intención sin intuición que daría al fenómeno un más allá de sí mismo<sup>14</sup>. Al contrario, la razón tiene como tarea autenticar el fenómeno mismo según su propia plenitud.

Desde que la fenomenología de la razón se juega completamente en la noción de evidencia originaria (ya sea esta evidencia perceptiva, categorial, u otra), se trata de una crítica que la fenomenología desarrolla en lugar de la de Kant; dicha fenomenología hace más en efecto que describir de un modo espectacular, pretender verlo y medirlo todo; su virtud no es ya solamente descriptiva sino también correctiva; toda significación vacía (por ejemplo, la significación simbólica de la cual uno ha perdido la ley de formación) es *enviada nuevamente* a la presencia de la realidad, tal como aparecería si se mostrara ella misma, en su *Leiblichkeit*, en carne y hueso. La razón es este movimiento de remisión de lo «modificado» a lo «originario».

De esta manera la fenomenología llega a ser crítica, pero en sentido inverso al de Kant: en Kant la intuición remitía al *Denken* que la *limitaba*; en Husserl el «simple pensar» remite a la evidencia que lo *complementa*. El problema de la plenitud (*Fülle*) ha reemplazado al del límite (*Grenze*). Definiendo la verdad por la evidencia y la realidad por lo originario, Husserl no encuentra ninguna problemática en el en sí. Kant estaba atento a no dejarse encerrar en el fenómeno; Husserl está atento a no dejarse engañar por los pensamientos no realizados; su problema no es más de fundación ontológica, sino de autenticidad de lo vivido.

## 2. Pero esta crítica de autenticidad conducirá a Husserl de reducción

14. El parágrafo 128 de *Ideen I* parece a primera vista ir en ese sentido; Husserl, observando que es el objeto *mismo* el que sin cesar se ofrece de *otra manera*, llama al objeto el «X de sus determinaciones»; más aún, se propone elucidar cómo el *noema* «mirado en tanto que tal» puede tener alguna relación con una objetividad (Husserliana III, pág. 315): *Jedes Noema hat einen Inhalt, nämlich seinen Sinn, und bezieht sich durch ihn auf seinen Gegenstand* («cada noema tiene su contenido, esto es, su sentido y se refiere a través suyo a su objeto») (Trad., pág. 129). Pero luego de este comienzo de estilo kantiano, el análisis vira hacia un tema específicamente husserliano: la mirada nueva del *noema* en dirección a su objeto, que parecía remitir a un más allá del «sentido», designando el grado de plenitud; el modo de «completitud» del sentido por la intuición (§§ 135 y ss.).

en reducción, y ante todo a una reducción de la evidencia misma; toda filosofía del ver, de la inmediatez, amenaza volver al realismo ingenuo; la de Husserl más que ninguna, en la medida en que insiste en la presencia «en carne y hueso» de la cosa *misma*; es este peligro el que Husserl no pudo conjurar nunca. Pero Husserl insiste en el *retorno* del pensamiento a lo originariamente evidente, luego debe compensar los peligros latentes de este intuicionismo radicalizando cada vez más la interpretación idealista de la constitución.

Es esto lo que se implementa en la *III<sup>a</sup> Meditación Cartesiana* y en los inéditos del último período; estos escritos tienden a reducir la discordancia siempre renaciente entre la exigencia idealista de la constitución -que hace del objeto una unidad de sentido puramente ideal- y la exigencia intuicionista de la razón. Es necesario practicar entonces sobre la evidencia misma la reducción de lo aprendido y de lo adquirido; desprovista de toda la parte de evidencia anterior, sedimentada y abolida, la evidencia se reduce al presente vivo (*die lebendige Gegenwart*) de la conciencia. Se ve aquí de nuevo un efecto de esa «decisión metafísica» que discernimos hace poco en la reducción husseriana; toda presencia constituye un enigma para la descripción, debido a ese «aumento» (*Zusatz*) que propone en relación con mis expectativas y con mis anticipaciones más precisas. Venciendo este último prestigio del en sí que podría escurrirse incluso en la presencia, Husserl decide que la presencia de la cosa misma, es mi presente; la alteridad radical atribuida a la presencia se reduce a la novedad del presente: la presencia del otro, es mi presente mismo.

En adelante será del lado de la temporalidad que Husserl buscará el secreto de la constitución de todo en sí pretendido; las antiguas evidencias, aboliendo el movimiento de constitución, lugar de su origen (*Urstiftung*), se prestan a una trascendencia misteriosa; el en sí es el pasado de la evidencia, bajo la posibilidad de ser reactivado en un nuevo presente. Todo un conjunto de inéditos -el grupo C- se lanza en esta brecha abierta por la *III<sup>a</sup> Meditación*.

Encontramos aquí, en un lugar de honor, el gran problema de la temporalidad; debido a que Husserl ha discernido, más allá del tiempo-representación de la *Estética Trascendental*, la temporalidad originaria, como avance mismo en la conciencia, podrá desafiar el antiguo prestigio

de la realidad absoluta. La cuestión consistirá ahora en saber si ha columbrado el problema del ser.

3. Esta desontologización de la realidad conduce a una nueva peripecia: el pasaje de la constitución «estática» a la constitución «genética» marcado por el papel creciente de la temporalidad en todos los problemas de origen y autenticidad. Ahora bien, la constitución «genética» es en buena parte una génesis «pasiva». *Erfahrung und Urteil* son los testigos de esta orientación en las investigaciones de Husserl. Cada posición de sentido y de presencia tiene en resumen una historia que se ha sedimentado y abolido luego, tal como hemos visto ya a propósito de la evidencia; historia que se constituye por sí misma a través de substratos «anónimos» de lo vivido. En la época de las *Ideen*, Husserl no ignoraba este lado «pasivo» de la conciencia, que consideraba como el anverso de la conciencia (como *hylē* en relación con la forma intencional), donde lo que permanece en el primer plano es la activa anticipación de un «sentido», de una unidad significante (cosa, animal, persona, valor, *Sachverhalt*); Husserl no deja de subrayar entonces que la conciencia es, sobre todo, un diverso que el fenomenólogo no puede abordar más que con «la guía trascendental del objeto». Dicho de otra manera, es el análisis noemático el que da el paso a la reflexión de lo vivido considerado noéticamente. Esta preocupación por identificar la conciencia con la síntesis, con la presunción de unidad, era en el fondo muy kantiana. Pero el interés se desplaza progresivamente del problema de la unidad de sentido, al problema del *Urstiftung*, es decir, al arraigo de todo sentido en lo vivido evidente actual. Este desplazamiento de interés vinculaba la razón lógica con la razón perceptiva -las articulaciones del juicio retomando el modo activo de las estructuraciones elaboradas pasivamente en la esfera ante-predicativa de la percepción- y la razón perceptiva con la  *impresión sensorial*, con sus retenciones memoriales y sus protenciones kinestésicas.

Es entonces una nueva *Estética Trascendental*, no devorada por una *Deducción trascendental*, la que trabajan los inéditos más importantes de los conjuntos C y D de la clasificación de Louvain.

Según esta nueva *Estética Trascendental*, el objeto percibido por todos «remite», más profundamente que la intersubjetividad, al mundo primordial tal como aparece al *solus ipse*; al interior de esta esfera

primordial, el objeto «externo» remite, por medio de las retenciones y protensiones de la constitución temporal, al «objeto inmanente» -al *Urimpression*.

Husserl apela así al genio de Kant como al de Hume. Kant *fundaba* la impresión en el *a priori* de la sensibilidad, y el orden percibido en la objetividad intelectual. Con el último Husserl, fundar no significa más llegar a la intelectualidad, sino por el contrario, edificar sobre el suelo de lo primordial, de lo pre-dado. Esta es precisamente la genialidad de Hume de *regresar* de los signos, símbolos e imágenes a las impresiones.

4. Se podría decir que con esta identificación de la razón con una crítica de la *evidencia*, con esta reducción de la evidencia al presente vivido y con esta remisión a la impresión, Husserl identifica totalmente la fenomenología con una egología sin ontología.

La intención más manifiesta de las *Meditaciones Cartesianas* es conducir a esta identificación; la II<sup>a</sup> Meditación plantea inicialmente que si toda realidad es un correlato de la *Cogitatio*, toda *cogitatio* es un modo del *Cogito*. El *Cogito*, a su vez, es la explicación del *Ego*. La fenomenología será así un análisis egológico (§ 13). Husserl advierte a partir de este momento las terribles consecuencias: «*Sicherlich fängt sie also als reine Egologie an und als eine Wissenschaft, die uns, wie es scheint, zu einem, obschon transzentalen Solipsismus verurteilt. Es ist ja noch gar nicht abzusehen, wie in der Einstellung der Reduktion andere Ego - nicht als bloß weltliche Phänomene, sondern als andere transzentale Ego- als seiend sollen setzbar werden können, und damit zu mitberechtigten Themen einer phänomenologischen Egologie*»<sup>15</sup>. («ciertamente, esta ciencia empieza como vemos por egología, y como una ciencia condenada, al parecer, al solipsismo trascendental. No se ve por ahora, en efecto, cómo en la actitud de la reducción hayan de poder ponerse como existentes otros *ego* -no en cuanto meros fenómenos del mundo, sino en cuanto *ego* trascendentales para entrar como temas igualmente justificados en una egología fenomenológica» (Trad., pág. 76). Pero Husserl acepta heroicamente la dificultad y deja entrever que el solipsismo trascendental debe permanecer *eine philosophische Unterstufe* -«un grado filosófico previo»- y debe ser asumido provi-

15. Husserliana, I, pág. 13, 69.

sionalmente, um die Problematik der transzentalen Intersubjektivität als eine fundierte, also höherstufige in rechter Weise ins Spiel sezen zu können...»<sup>16</sup> -«para poder comprender la problemática de la intersubjetividad trascendental como fundada, y poderla poner en juego en grado superior».

En la III<sup>a</sup> parte de este estudio veremos si Husserl consigue franquear el umbral de la intersubjetividad; advirtamos por el momento hasta qué radicalismo ha conducido Husserl esta egología, hasta qué paradoja el solipsismo trascendental .

En la IV<sup>a</sup> Meditación Cartesiana el *Ego* mismo, en tanto que *Ego* del *Ego cogito*, es tematizado: *also sich in sich selbst als seiend kontinuierlich Konstituierendes*<sup>17</sup>: «en sí mismo como constituyendo continuamente». Husserl deberá refutar entonces la antigua tesis de las Ideen, según la cual el *Ego* es *der identische Pol der Erlebnisse* -«el polo idéntico de lo vivido»-. El *Ego* será en adelante *das in voller Konkretion genommene ego* (*das wir mit dem Leibnizischen Worte Monade nennen wollen*)<sup>18</sup>: «el *ego* toma su total concreción, que nosotros queremos designar con el término leibniziano de *mónada*». ¿Qué significa este paso del lenguaje cartesiano al leibniziano? Señala el triunfo definitivo de la interioridad sobre la exterioridad, del *yo trascendental* sobre lo trascendental: todo lo que existe para mí, se constituye en mí y esta constitución es la vida concreta del *yo*. Desde entonces se puede decir que todos los problemas de constitución están incluidos en el *der phänomenologischen Auslegung dieses monadischen ego* (*das Problem seiner Konstitution für sich selbst*)... *In weiterer Folge ergibt sich die Deckung der Phänomenologie dieser Selbstkonstitution mit der Phänomenologie überhaupt...*<sup>19</sup>: «la elucidación fenomenológica de este *Ego* monádico (el problema de su constitución para sí mismo)... Finalmente resulta que la fenomenología de esta autoconstitución de sí por sí coincide con la fenomenología en general». La fenomenología hará entonces juramento de atravesar el desierto del solipsismo a título de ascensión filosófica. La fenomenología

16. Husserliana, I, pág. 69.

17. *Ibid.*

18. *Op. cit*, pág. 100.

19. *Ibid.*

es la ciencia del único *ego* del cual tengo evidencia originaria, el mío. Jamás pudo reconocer el kantismo tal fenómeno, no sólo porque en su perspectiva epistemológica no podía encontrar más que una conciencia en general, el sujeto del saber verdadero, sino también porque el *Gemüt* que la *Critica* presupone como sujeto concreto es siempre tendido hacia el objeto trascendental = X que escapa al fenómeno y que puede ser la existencia absoluta de otra persona. La desontologización del objeto en Husserl, implica virtualmente la de los cuerpos de otros y la de otras personas. Así, la descripción del sujeto concreto ubicada bajo el signo del idealismo, conduce a esta soledad metafísica de la cual asume Husserl con una probidad ejemplar todas las consecuencias.

Es esta la razón por la cual la constitución del otro, que asegura el paso a la intersubjetividad, es la piedra de toque del fracaso o del éxito, no de la fenomenología, sino de la filosofía implícita de la fenomenología.

### 3. «“CONSTITUCIÓN DEL OTRO” Y “RESPETO”»

Todos los aspectos de la fenomenología convergen entonces en el problema de la constitución del otro. ¿Hemos salido por tanto de una problemática kantiana? ¿Incursionamos en un dominio nuevo que no había previsto el genio kantiano? De ninguna manera. Esta última peripecia de la fenomenología husserliana, surgida de lo que hay de menos kantiano en «la experiencia trascendental» de Husserl, nos retrotrae de manera inadvertida al centro del kantismo: no precisamente a la *Critica de la razón pura*, sino a la filosofía práctica.

Kant no propone una fenomenología de la conciencia del otro: la fenomenología del *Gemüt* está demasiado implícita y machacada por las consideraciones epistemológicas para únicamente contener los principios de una teoría de la intersubjetividad; en el mejor de los casos sólo se encontrarían las premisas en la *Antropología*, en el marco de la teoría de las pasiones que Kant expone como una teoría de la intersubjetividad. Pero todo esto es poca cosa comparado con los admirables ensayos fenomenológicos de Husserl sobre el *Einfühlung*. La teoría del *Einfühlung* pertenece a la fenomenología descriptiva antes de asumir la responsabilidad de resolver la paradoja del solipsismo trascendental. Se confunde con la fenomenología de la percepción, ya que la percepción

del otro se incorpora a la significación del mundo que percibo, y se inscribe en la constitución de la cosa determinada en su último estrato de objetividad, está implicada en la constitución de los objetos culturales, el lenguaje, y las instituciones.

No es entonces en el terreno propiamente descriptivo donde la fenomenología tiene algo para aprender de Kant; Husserl es aquí el guía y no Kant.

Por el contrario, volvemos a Kant para resolver las dificultades suscitadas por la interpretación filosófica de la reducción, las cuales culminan en la paradoja del solipsismo trascendental. Husserl no se ha propuesto solamente describir cómo aparece lo otro en algunos modos perceptivos, afectivos, prácticos de constitución del sentido: "otro", "*alter ego*"; intentando constituirlo "en" mí y por tanto en tanto que "otro".

Es la tarea de la V<sup>a</sup> *Meditación Cartesiana*; se puede decir que ese difícil ensayo es una apuesta insostenible: el autor intenta constituir un otro como un sentido que se forma en mí, en lo que es lo más "propio" al *ego*, en lo que Husserl llama la esfera de pertenencia; pero a la vez que constituye otro en mí según la exigencia idealista, quiere respetar el sentido mismo que se agrega a la presencia del otro, como un otro tal que yo y como un otro yo que tiene su mundo, que me percibe, se dirige a mí y anuda conmigo las relaciones de intersubjetividad, de donde habrán de surgir un único mundo de la ciencia y múltiples mundos de cultura. Husserl no quiere sacrificar ni la exigencia idealista, ni la docilidad de los rasgos específicos del *Einfühlung*; la exigencia idealista quiere que otro, *como* la cosa, sea una unidad de modos de apariciones, un sentido ideal presumido, mientras la docilidad a lo real quiere que otro "transgreda" mi esfera propia de experiencia y haga surgir, en los límites de mi vivir, un aumento de presencia incompatible con la inclusión de todo sentido en mi vivir.

El problema del otro actualiza entonces el divorcio latente entre las dos tendencias de la fenomenología, la tendencia descriptiva y la tendencia dogmática. El genio de Husserl está en haber mantenido la apuesta hasta el final. La preocupación descriptiva de respetar la alteridad en el otro y la dogmática de fundar otro en la esfera primordial de pertenencia del *Ego* encuentran su equilibrio en la idea de una *toma analogizante* del otro.

Otro es aquí él mismo y sin embargo quien lo vive no soy yo; otro es sólo *appräsentiert* - "apresentado", pero sobre el fundamento de su cuerpo que es sólo *präsentiert*- "presentado" con una evidencia originaria en la esfera de mi experiencia vivida. "En" mí un cuerpo es presentado, el cual presenta otro vivido como mío. Este vivido es vivido como mío en virtud del apareamiento (*Paarung*) entre mi cuerpo aquí y el otro cuerpo allá; esta configuración en pareja funda la analogía entre el vivido en mí *eingefühlt* y el viviendo *erlebt*, entre el vivido del otro y el mío.

¿Ha conseguido Husserl constituir lo ajeno como ajeno en la esfera de la experiencia? ¿Ha hecho la apuesta de vencer el solipsismo sin sacrificar la egología? El enigma es que lo otro, presentado en mi cuerpo y tomado analógicamente por "síntesis pasiva", tiene un valor de ser (*Seinsgeltung*) que lo arranca de mi esfera primordial. ¿Cómo una analogía -suponiendo que yo conozco lo otro por analogía- puede tener esta visión trascendental, cuando todas las demás analogías van de una a otra cosa al interior de mi experiencia? Si el cuerpo de otro se constituye "en" mí, ¿cómo el vivir de otro que a él se adhiere, es presentado "fuera" de mí? ¿Cómo una simple concordancia entre los modos de aparición del comportamiento puede dar *indicios* de lo ajeno y no una cosa más sutil de "mí" mundo? Ha conseguido Husserl substraerse al prestigio enorme de la constitución de la *Dinglichkeit* -de la cosa como cosa- en un flujo de perfiles, de perspectivas (*Abschattungen*)? ¿Es lo otro más que una simple unidad de perfiles concordantes?

Es verdad que en *Ideen II* (III<sup>a</sup> parte) Husserl opone radicalmente la constitución de las personas a la de la naturaleza (cosas y cuerpos animados). Husserl llega incluso, en uno de los apéndices, a oponer el *Erscheinungseinheit* -"la unidad de aparición"- de la cosa, al *Einheit absoluter Bekundung* -"la unidad de manifestación absoluta"- de la persona: mucho más que un desplazamiento de perspectivas, la persona sería entonces un surgimiento absoluto de presencia. Pero esta oposición entre la persona que "se anuncia" y la cosa que "aparece", es una oposición que la descripción impone y que la filosofía de la reducción minimiza; es un transtorno total del sentido idealista de la constitución que ella implica: lo que la persona anuncia es precisamente su existencia absoluta; constituir la persona es entonces repetir en qué modos subjetivos se opera este reconocimiento de alteridad, de ajenidad, de existencia de

otro, el idealismo husserliano debía hacer frente a esa inversión de sentido de la constitución.

Es aquí donde se propone un retorno a Kant, no para perfeccionar una descripción del aparecer del otro, sino para comprender el sentido de la existencia que se anuncia en este aparecer. Es notable que sea el filósofo el más desarmado en este terreno de la descripción fenomenológica dirigida a este sentido de la *existencia*. La segunda fórmula del imperativo categórico que introduce Kant en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* dice: *Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest* (A 429; «Obra de tal modo que trates la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin, y jamás simplemente como un medio». Uno puede verse chocando con esta brusca introducción del otro en el formalismo kantiano y puede quejarse de que ninguna descripción del conocimiento del otro preceda a esta determinación práctica que el respeto. ¿No es necesario primero conocer al otro en tanto que otro y a continuación respetarlo? El kantismo sugiere una respuesta diferente. Es en el respeto mismo, como disposición práctica, donde reside la única determinación de la existencia del otro.

Examinemos más de cerca la consideración kantiana: la existencia en sí del otro es primero propuesta hipotéticamente como idéntica a su valor: *Gesetzt aber, es gäbe etwas, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Wert hat, was als Zweck an sich selbst ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm und nur in ihm allein der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d. I. praktischen Gesetzes, liegen* (A 427-8; «pero suponiendo que hubiera alguna cosa cuya existencia en sí misma tiene un valor absoluto, una cosa que, como fin en sí, podría ser un fundamento de leyes determinadas, entonces estaría en ella y sólo en ella el fundamento de un posible imperativo categórico, es decir de una ley práctica»).

En esta posición hipotética con respecto a un fundamento, no se presenta ninguna diferencia entre la determinación existencial y la determinación práctica de la persona. La oposición entre la persona y la cosa es en conjunto práctico-existencial: la “cosa” pertenece, como objeto de mis deseos, al orden de los medios; la persona pertenece, como referida

al respeto, en el orden de los fines en sí: ...*dagegen vernünftige Wesen Personen genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst... auszeichnet* (A 428-9); «por el contrario, los seres racionales son llamados personas, porque su naturaleza los designa ya como fines en sí».

Se objetará que el respeto, como la simpatía, es un sentimiento subjetivo y no tiene el poder de alcanzar más en sí que la percepción sensible o el deseo. Es precisamente equivocado alinear el respeto junto con la percepción, con el deseo o incluso con la simpatía: el respeto es el momento *práctico* que fundamenta la mirada trascendental de la simpatía; la simpatía, como afecto, no tiene más privilegio que el odio o el amor, por lo que su expansión, de otra parte legítimo, en la fenomenología husseriana en el sentido indicado por Max Sheler o por Mac Dougall o por los existencialistas franceses, no cambia en nada el problema de la existencia, incluso si ofrece un inventario más rico de los modos de aparecer del otro. En tanto que sentimiento *práctico*, el respeto plantea un límite a mi facultad de obrar; así, hablando de la humanidad, Kant establece que ésta no es un “fin subjetivo” que mire a mi simpatía, lo que equivaldría a incluirlo entre mis inclinaciones *als Gegenstand, den man sich von selbst wirklich zum Zwecke macht* (A 431; «como un objeto del cual uno se hace en realidad un fin para sí mismo»); la humanidad es un “fin objetivo” como ley de serie que constituye *dei oberste einschränkende Bedingung aller subjektiven Zwecke*; («la condición suprema restrictiva de todos los fines subjetivos»); más adelante Kant lo llama, de manera más contundente, *die oberste einschränkende Bedingung im Gebrauch aller Mittel* (A 438; “la condición limitativa suprema en el uso de todos los medios”). De la misma manera que la persona: es “un fin que existe por sí”, que yo no puedo pensar más que negativamente, como «eso contra lo que no se debe obrar jamás» (*dem niemals zuwider gehandelt... werden muß* A 437).

Por el respeto, la persona se encuentra de entrada situada en medio de personas cuya mutua alteridad está estrictamente fundada en su irreductibilidad a los medios. Si otro pierde la dimensión ética que Kant llama su *dignidad* (*Würde*) o su precio absoluto, y si la simpatía pierde en consecuencia su carácter de *estima*, la persona no es entonces más

que un *I*-“un ser puramente natural”- y la simpatía un afecto animal.

Se dirá sin embargo que la proposición: *die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst* (A 429; «la naturaleza racional existe como fin en sí») no es un postulado. Kant lo concederá complacido (ver su nota al A 429). Este postulado es el concepto de un reino de los fines, es decir, de la unión sistemática de los seres racionales por las leyes comunes. El historiador no tendrá dificultades en reconocer aquí la idea agustiniana de la ciudad de Dios y la idea leibniziana del reino de la gracia. Lo que es propiamente kantiano es acceder a esta idea por un movimiento de regresión hacia el fundamento de la buena voluntad, es decir según la radicalización de un paso hacia la libertad. La pluralidad y la comunicación de las conciencias no pueden ser el objeto de una descripción, si no son primero planteadas por un acto de *Grundlegung*: -de “posición de fundamento” -la comunicación de las conciencias es entonces lo que hace posible la coordinación de las libertades y lo que hace de cada valor subjetivo una libertad.

Sin ser lo más notable en Kant, se puede sin duda deplourar el giro estrictamente jurídico que toma esa mutabilidad de las libertades bajo la idea de una legislación *a priori*. Lo que resulta admirable es no haber buscado otra “situación” para la persona que su “pertenencia” (como miembro o como jefe) a una totalidad práctica y ética de personas. Fuera de ella no es más que una persona. Su existencia no puede ser más que una *existencia-valor*. Las revelaciones afectivas del otro no sobrepasan forzosamente el nivel de instrumento o de mercancía.

Así, la existencia absoluta del otro pertenece originariamente a la intención de la buena voluntad; sólo un movimiento reflexivo de *Grundlegung* descubre que esta intención encubre el acto de situarse como miembro legislador en una comunidad ética.

Al mismo tiempo, la determinación de la persona como fin en sí que existe nos recuerda el problema de la cosa en sí. En la II<sup>a</sup> parte hemos señalado la función *limitativa* de la cosa en sí con respecto a las pretensiones del fenómeno; esta filosofía de los *límites*, totalmente ausente de la fenomenología, encuentra en el plan práctico su esplendor, ya que el otro es aquel contra quien yo no debo obrar. Pero la idea de un reino de los fines hace surgir a la vez el carácter positivo de *fundamento* del en sí. Solamente la determinación del en sí no llega a ser jamás

teórica o especulativa, sino que permanece práctica y ética. El único mundo inteligible en el cual puedo “ubicarme” es aquel al que accedo por el respeto, por la autonomía de mi voluntad y el respeto de la autonomía del otro, *so versetzen wir uns als Glieder in die Verstandeswelt* –«nos transportamos en el mundo inteligible a título de miembros». Pero entrando en ese mundo, no puedo intuirme, sentirme *mich hineinschauen, hineinempfinden* (A 459; «Introduciéndose así a través del pensamiento en un mundo inteligible, la razón práctica no sobrepasa en nada sus límites; no los sobrepondrá más que si ella lo quiere, entrando en ese mundo, apercibiéndose allí, sintiéndose allí»).

¿No ha mostrado Kant, por tanto, los límites no solamente de las pretensiones del fenómeno, sino también de la fenomenología misma? Yo puedo “ver”, “sentir” el aparecer de las cosas, de las personas, de los valores, pero la existencia absoluta del otro, modelo de toda existencia, no puede ser sentido; se anuncia como ajena a mi vivencia por la aparición misma del otro en su comportamiento, su expresión, su lenguaje, su obrar; pero esta aparición del otro no basta para anunciarla como un ser en sí. Su ser debe ser planteado prácticamente como lo que *limita* la pretensión de mi propia simpatía de reducir la persona a su cualidad deseable y como lo que *fundamenta* su aparición misma.

La gloria de la fenomenología es, por “reducción”, haber elevado la investigación del aparecer a la dignidad de ciencia. Pero la gloria del kantismo es haber sabido coordinar la investigación del aparecer con la función límite del en sí y con su determinación práctica como libertad y como todo de las personas.

Husserl hace la fenomenología. Pero Kant la *limita y fundamenta*.