

Notas sobre la relación de Husserl con Kant y el desarrollo de la fenomenología

Notes on the Relationship Between Husserl, Kant, and the Development of Phenomenology

Stephanie Martinic^{✉*}

Universidad de Santiago, Chile

Resumen

En este artículo reseño brevemente la relación de Husserl con la filosofía de Kant analizando su situación histórica tanto en términos biográficos como respecto al propio desarrollo de la fenomenología y sus fases. Encontramos en la filosofía de Husserl una primera actitud, mediada por Brentano, más bien adversa hacia Kant, que luego sufre un vuelco que coincide con el así llamado 'giro trascendental de la fenomenología'. Este vuelco lo aproxima a los motivos kantianos, adoptando para sí, algunas cuestiones fundamentales del criticismo. No obstante, esta recepción no está exenta de reformulaciones; en el tránsito de la incorporación y oposición de elementos propios de la filosofía crítica kantiana, la fenomenología halla su expresión definitiva como filosofía científica.

Palabras clave: fenomenología trascendental, filosofía trascendental, Husserl, Kant.

Abstract

In this article I briefly review the relationship between Husserl and Kantian philosophy examining its historical situation both in biographical terms and in regard to phenomenology's own development and its phases. At first, we found in Husserl's philosophy an attitude, mediated by Brentano, rather adverse towards Kant, which then overturns in a direction that coincides with the so called 'transcendental turn of phenomenology'. This turn brings Husserl near to Kantian motives, from which phenomenology assumes some fundamental issues of Criticism. However, this reception isn't exempt of reformulations; in the transit of the incorporation and opposition to elements of Kantian critical philosophy, phenomenology finds its definitive expression as scientific philosophy.

Keywords: transcendental phenomenology, transcendental philosophy, Husserl, Kant.

DOI: 10.5281/zenodo.5002065

*Contacto: stephaniemartinic@gmail.com Stephanie Martinic Caneo es Licenciada en Educación en Filosofía por la Universidad de Santiago de Chile con la tesis "La recepción de la Crítica de la razón pura en la fenomenología de Husserl en el marco de una filosofía trascendental. Una investigación acerca del sentido de la fenomenología trascendental", a cargo del Prof. Dr. Raúl Velozo Fariás.

1. INTRODUCCIÓN

La relación entre Husserl y Kant ha sido motivo de diversas investigaciones, sobre todo por las evidentes referencias a Kant y el kantismo en varios de los textos de Husserl. El primer estudio exhaustivo sobre este tema fue realizado por Iso Kern en su libro de 1964, *Husserl und Kant*. Este se adjudica la tarea de examinar “el diálogo de Husserl con la filosofía kantiana y neokantiana, su interpretación y crítica de esta filosofía, y su incorporación consciente e inconsciente de los motivos kantianos y neokantianos” (mi trad.; Kern 1964 VIII). Ya antes Paul Ricoeur había dedicado el ensayo titulado *Kant et Husserl* a la oposición entre la fenomenología de Husserl y la crítica kantiana en 1956 (Ricoeur 1999 45). En los últimos años, las publicaciones de la Husserliana han renovado el interés por indagar en los resultados de la confrontación entre las filosofías de Husserl y Kant, a causa de las nuevas perspectivas que ellas abren en torno a la fenomenología trascendental.

Algunos de los trabajos recientes que se enmarcan en esta línea interpretativa son los dossieres publicados por las revistas especializadas *HORIZON: Studies in Phenomenology* y *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy*; los cuales llevan por título *Transcendental philosophy and phenomenology (2018)* y *Husserl and Kant: The transcendental-phenomenological Project (2016)*, respectivamente. Además, la serie editorial *Routledge Research in Phenomenology* publicó en 2014 el libro *Phenomenology and the Transcendental*. El mismo año, la serie *Phaenomenologica de Springer* publicó la recopilación de ensayos *Husserl und die klassischedeutsche Philosophie*, editada por Faustino Fabbianelli y Sebastian Luft. La segunda parte del último volumen del *New Year book for Phenomenology and Phenomenological Philosophy (2019)* trata sobre el legado fenomenológico de Kant.

Esta fecunda bibliografía da cuenta de un nuevo terreno de investigación que el presente escrito se propone introducir. Por tanto, lo que aquí se ofrece es un esbozo sistemático, orientado históricamente, de la influencia que habría tenido la filosofía de Kant sobre la fenomenología de Husserl. Intentaremos sintetizar las distintas aristas de la relación Husserl-Kant y pondremos de manifiesto sus principales problemáticas, sosteniendo además que es posible rastrear una continuidad entre las filosofías de Husserl y Kant. Dicha continuidad será expuesta a partir en el marco de un panorama general de la fenomenología, tomando como hilo conductor el acceso que habría tenido Husserl a la obra de Kant. En concordancia con esto, primero nos detendremos en la oposición inicial al kantismo por parte de Husserl, la cual fue mediada por su maestro Brentano. Luego, examinaremos el posterior vuelco en esta actitud adversa hacia una más favorable, lo que resulta finalmente en la apropiación de los términos kantianos para utilizarlos en la fenomenología.

Para facilitar el ejercicio de relacionar las variaciones en la postura de Husserl respecto a Kant con el desarrollo de la fenomenología, distinguiremos las tres fases que los estudiosos de Husserl suelen identificar (Cf. Biemel 1968 37; Kern 1964 8; Szilasi 2003 19). La primera es una fase pre-fenomenológica o fenomenológico-descriptiva (que comprende el desarrollo filosófico hasta las *Investigaciones lógicas*); la segunda, una fenomenológico-trascendental (los manuscritos posteriores a *Investigaciones lógicas* hasta Ideas I y algunos escritos posteriores), mientras que la tercera correspondería a una fenomenología genética (desde *Lógica formal y lógica trascendental* y las *Meditaciones cartesianas* y su concreción final en *Crisis*).

2. LA INFLUENCIA DE BRENTANO

El primer contacto de Husserl con Kant estuvo influido en gran medida por Franz Brentano, de quien fue estudiante entre 1884 y 1886 (Kern 1964 4). Como es sabido, Brentano fue un reconocido anti-kantiano en lo que respecta al sistema filosófico de Kant. Una de las razones que explican lo anterior es que, según Brentano, la introducción de los juicios sintéticos *a priori* como principio justificativo habría iniciado una etapa de extrema decadencia para la filosofía (1968 IX).

El mismo Husserl se refiere en 1919 a esta antipatía de su maestro por Kant:

Si juzgo correctamente su manera filosófica en cada fase de su desarrollo, Brentano armó por igual sus teorías cerradas con una falange de argumentos bien reflexionados, con los que podía sentirse superior a las doctrinas ajenas. Tenía poca estima por pensadores como Kant y los idealistas alemanes postkantianos, para quienes los valores de la intuición originaria y el presentimiento están muy por encima de aquellos del método lógico y de la teoría científica (mi trad.; 1987 308).

Brentano distingue claramente que las leyes y propiedades de los cuerpos físicos no son iguales a las leyes y propiedades del psiquismo, aunque no por esto admite que el acceso al conocimiento de estas leyes deba ser distinto. Si bien las ciencias naturales se encargan de los objetos de nuestra percepción externa y la psicología de nuestra propia percepción interna, un análisis riguroso revela que lo psíquico solo es alcanzable por medio de un dirigir la atención a los fenómenos físicos representados por nuestra imaginación (Brentano 1995 22). De esta forma, aún cuando una investigación trate sobre los objetos de la percepción externa o sobre los objetos de la percepción interna, es la percepción empírica el punto de partida. Su justificación, por tanto, no exigiría la suposición de conocimiento a priori como en Kant. Para Brentano (2001 7), son las percepciones las que nos pueden proveer de conocimiento certero, de ahí que sus esfuerzos filosóficos se concentren en mostrar el origen empírico de todos nuestros conceptos.

En su *Psicología desde un punto de vista empírico*, Brentano da cuenta de que toda ciencia estudia fenómenos, que pueden ser mentales o físicos. Aquí la palabra “fenómeno” es sinónimo de “apariciencia”. Esto quiere decir que los objetos de la percepción externa (estudiados por la ciencia natural) y los objetos de la percepción interna (estudiados por la psicología) solo son conocidos científicamente como se nos aparecen y no como “real y verdaderamente existen” (mi trad.; 1995 6). En el caso de los objetos de la percepción externa, que son los objetos de nuestros sentidos, estos solo son revelados como fenómenos de la sensación. El color, el sonido, la temperatura, etc. no existen como objetos separados de alguien que los perciba, y, en cambio, solo pueden ser comprendidos en su calidad de fenómenos para una conciencia. De esta forma, la existencia de los objetos mismos, como son real y verdaderamente existentes, solo queda supuesta por la presunción de “un mundo existente en realidad que causa nuestras sensaciones y es análogo al contenido de ellas” (Id. 48). Pero aún cuando la existencia de este mundo no esté probada, queda claro que el fenómeno no es el objeto real y verdaderamente existente, ni tampoco el objeto real y verdaderamente existente es el objeto de la ciencia.

Brentano no quiere decir con lo anterior que los fenómenos solo existan para una conciencia como la contraparte de un objeto al cual la experiencia no tiene acceso directo, a la manera de Kant. Al sostener en la *Crítica de la razón pura* que “la intuición que se refiere al objeto por medio de una sensación es calificada de empírica (y) el objeto indeterminado de una intuición empírica recibe el nombre de *fenómeno*” (KrV A19/B33), Kant supone un resto existente y no cognoscible, incapaz de ser adecuado por nuestros sentidos. Al contrario, la postura de Brentano es más radical: los objetos de la percepción externa “no existen fuera de nosotros (...) son meros fenómenos” (mi trad.; Brentano 1995 7). En tanto objetos, nada tienen que ver con su existencia real. Ésta solo queda supuesta en tanto hay un objeto que aparece, pero no es en ningún caso afirmada. De este modo, los fenómenos mentales poseen una ventaja ontológica sobre los fenómenos físicos. Su existencia es dada con certeza completa a cada uno de manera directa, pues no podemos poner en duda nuestra propia percepción como algo que acontece en nosotros. En el mismo acto de percibir, debemos tomar por verdadero que poseemos tal y tal percepción. Estas percepciones contienen objetos, los cuales suponen que hay sujetos que, pensándolos, los tienen efectivamente como objetos (Brentano 2001 21). O, dicho de otra forma, la percepción de un objeto requiere de un sujeto que lo perciba, de la misma forma que toda percepción trata de un objeto. Sin embargo, con esto no damos aún con la existencia real de tal objeto, y especular respecto a esta existencia tampoco debería preocuparnos, como lo pone Brentano:

Lo que es objeto no necesita existir, y, en consecuencia, lo que existe tampoco necesita ser objeto. Pero si algo es objeto, la proposición de que es objeto (o sea: que existe alguien que lo piensa) es verdadera para todos, y no únicamente para el que tiene por objeto la cosa (Id. 23).

Nuestro acceso al fenómeno es empírico toda vez que requerimos de la experiencia de una representación, o un juicio, o un estado mental para reconocerlo como tal. En el caso de los conocimientos analíticos, que no están apoyados en la percepción, decimos que son inmediatos y *a priori* en el sentido de que su verdad es independiente de la existencia del objeto acerca del cual proclaman algo. Así, por ejemplo, dice Brentano, que “una proposición apriórica acerca del triángulo es completamente independiente de que haya un triángulo” (2001 31). No obstante, esto no quiere decir que la proposición analítica sea independiente de la mente que la piensa, pues, aunque son evidentes por sí mismas, su evidencia solo se nos aparece cuando percibimos internamente que poseemos tal proposición.

Estas consideraciones de Brentano sirven para delimitar acaso el concepto que luego repercutiría con más fuerza en la fenomenología de Husserl, a saber, la intencionalidad y el carácter intencional de la conciencia. En el célebre pasaje de la *Psicología* donde Brentano caracteriza su doctrina de la intencionalidad, queda de manifiesto que todo fenómeno psíquico, que, como hemos visto, es principio evidente para nuestro conocimiento, “contiene en sí algo como su objeto, si bien no todos del mismo modo” (mi trad.; 1995 68).

La crítica de Brentano a Kant va a fundarse sobre la base de estas reflexiones acerca de la existencia. Al respecto, nos dice que cuando Kant se pregunta en la *Crítica de la razón pura* por cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*, la respuesta es que éstos son posibles solo en los casos en que los objetos se rigen por esos conocimientos (Brentano 2001 39). Al postular, además, al tiempo y el espacio como formas puras de la intuición sensible -que son, por lo demás, propias de la subjetividad que percibe-, Kant se ve forzado a admitir la existencia de una cosa en sí, imposible de conocer sensiblemente. Esto conlleva la afirmación de que nuestro acceso a las cosas es posible solo en el ámbito fenoménico, pero se admite también una existencia independiente y necesaria de las cosas fuera de este ámbito. La ciencia para Kant se limitaría entonces a los fenómenos, pero el fundamento de ellos, que es la cosa en sí que se halla a su base, permanece inaccesible. De esta forma, dice Brentano, no puede garantizarse el carácter riguroso de la ciencia, y en cambio nos enfrentaríamos a la mera especulación.

Según Brentano, remitir a los juicios sintéticos *a priori* para salvaguardar la posibilidad de la ciencia, siendo estos de los que “se dice que no valen con evidencia, sino que han de ser presupuestos como *condiciones de la posibilidad del conocimiento objetivo*, es (...) acogerse literalmente al amparo de un conjunto de prejuicios” (Id. 6). A sus ojos, sostener un sistema filosófico sobre esta base resulta en una concepción ingenua de cómo nos relacionamos con los objetos de la experiencia, esto es, suponiendo una existencia independiente del sujeto que percibe.

De lo anterior debemos retener que las acusaciones de Brentano hacia el kantismo por sustentarse en “construcciones arbitrarias y un *a priori* antinatural” (mi trad.; 1968 11), tienen directa relación con cómo se aproxima Husserl al pensamiento de Kant. Los primeros textos de Husserl trataron con problemas principalmente lógicos, pero también epistemológicos; estos últimos repercutirán con más fuerza en sus escritos posteriores. Tendremos en cuenta, entonces, al aproximarnos a los planteamientos de Husserl en *Filosofía de la aritmética e Investigaciones lógicas*, que en ellos el principal motivo filosófico es el de combatir el psicologismo en la lógica. De modo que las referencias al kantismo que podemos encontrar en estas obras versarán sobre la delimitación de la función del psiquismo en la formulación de conocimiento.

3. LA CRÍTICA EN FILOSOFÍA DE LA ARITMÉTICA E INVESTIGACIONES LÓGICAS

El período de la fenomenología que estamos por abordar es el de la fenomenología descriptiva o período pre-fenomenológico. Convendremos en que el prefijo “pre” se entiende en virtud de que la verdadera fenomenología es aquella que se abre al campo de lo trascendental¹. La fenomenología descriptiva no alcanza a penetrar en consideraciones trascendentales, y se detiene, en cambio, en la descripción psicológica de las vivencias empíricas. Caracterizaremos esta etapa, entonces, como aquella en la que son formulados algunos elementos básicos para el análisis fenomenológico, donde el interés de Husserl estuvo puesto principalmente en estudiar el origen psicológico de los conceptos lógicos y matemáticos fundamentales.

Puede verse que los motivos que acompañan la redacción de las obras del período fenomenológico-descriptivo o pre-fenomenológico son muy similares a los de Brentano. Las críticas a Kant que se formulan en *Filosofía de la aritmética*, publicada en 1891, son dos: en primer lugar, a la doctrina kantiana que dice que la “intuición de tiempo” es el fundamento del concepto de número; y en segundo, a la idea de síntesis como es concebida por Kant (Cf. Husserl 2003 33). Ambas tienen en común el reproche a una malinterpretación respecto a la naturaleza de la relación entre nuestra experiencia interna y los objetos de la experiencia externa.

Específicamente, Husserl rechaza que el tiempo sea parte del concepto de número porque, si bien es un hecho que “para toda representación de números, la sucesión temporal forma un requisito psicológico indispensable” (mi trad.; Id. 29), la multiplicidad, que es también una característica fundamental del concepto de número, no se explica por medio de la intuición del tiempo. Al inicio de su obra, Husserl da cuenta de que nuestra idea de número obedece al concepto de multiplicidad y unidad, vale decir, a la representación de un cierto número de objetos que, combinados, son partes de un todo. La combinación de las partes es, según Husserl, un hecho psicológico en la medida que “*hay* una unificación peculiar; pues la hemos notado como tal, y de forma contraria el concepto de totalidad o unidad ni siquiera podría haberse originado” (mi trad.; Id. 21). La naturaleza del contenido de los objetos particulares, entonces, no importa para una delimitación del concepto de número.

En este sentido, el concepto de número parece ser el componente de una actividad que no está dada intuitivamente en el contenido de los objetos que se enumeran. Esto es porque a lo que llamamos totalidad le acompaña *algo más* que sus objetos, que es lo que Husserl llama el enlace conectivo entre ellos (Id. 19). Este enlace está necesariamente presente en todos los casos en los que hablamos de una totalidad o multiplicidad.

Para Husserl, cuando Kant define el concepto de número como “la unidad de síntesis de lo diverso de una intuición homogénea en general, unidad obtenida al producir yo el tiempo mismo en la aprehensión de la intuición” (KrV A143/B182), lo que se está afirmando en realidad es que el concepto de número y la representación del enumerar son una misma cosa (Husserl 2003 34). Esta confusión surgiría, cree Husserl, en la definición misma del esquematismo kantiano:

Llamaremos a esa condición formal y pura de la sensibilidad, a la que se halla restringido el uso de los conceptos del entendimiento, esquema de esos conceptos y

¹En la Introducción a Ideas I, Husserl dirá que las Investigaciones lógicas suscitaron una interpretación de la fenomenología como antesala de la psicología empírica, ya que se encargaría de las descripciones inmanentes de las vivencias de la experiencia interna. Sin embargo, esto supondría que la fenomenología es una ciencia de realidades, que solo se ocuparía del contenido esencial de las vivencias como son sujetas a una conciencia. Pero con esto la fenomenología no alcanza su verdadero propósito, que es constituirse como una ciencia apriórica. En este sentido, el método psicológico descriptivo de Investigaciones lógicas, por el cual llamamos a este período “fenomenología descriptiva”, no es sino un primer momento de la investigación fenomenológica donde son descubiertas las generalidades esenciales de una vivencia. Estas son tomadas y, por medio de un cambio de actitud, purificadas de lo que les presta realidad, prescindiendo de esta forma de su referencia empírica. El verdadero propósito de la fenomenología descriptiva, que en virtud de esto no es sino “pre-fenomenológica”, es ulteriormente alcanzar “el libre horizonte de los fenómenos purificados trascendentalmente, y con él el campo de la fenomenología que nos es peculiar” (80).

denominaremos esquematismo del entendimiento puro al procedimiento seguido por el entendimiento con tales esquemas (KrV A140/B179).

Por esta definición, Kant está obligado a entender el número como el esquema puro de la cantidad, la cual no es tal en virtud de la comprensión de un conjunto de objetos como multiplicidad. Al contrario, el número estaría ya supuesto en nuestra experiencia en tanto que temporal. Es decir, solo por la intuición de tiempo, para Kant, podemos entender el concepto de número. Pero para Husserl, no es claro cómo la categoría de cantidad supone *a priori* y, en virtud de la representación del tiempo, el concepto de número, cuyo origen él encuentra en los procesos psicológicos que siguen a la vivencia empírica.

El error, entonces, tiene que ver con que Kant no se detiene en que “percibir un contenido temporalmente sucesivo no quiere decir lo mismo que percibir un contenido como temporalmente sucesivo” (mi trad.; Husserl 2003 30). Con esto, Husserl apunta a que no porque nuestro entendimiento perciba un contenido temporalmente, la multiplicidad, que es la que caracteriza al concepto de número, está ya descubierta en la percepción del tiempo. La multiplicidad, en este caso, es un proceso psicológico distinto del percibir temporalmente, y por tanto reclama su independencia de tal acto. Husserl lo ilustra por medio de un ejemplo:

El reloj suena con su constante tic tac. Puedo escuchar cada uno de los tics, pero estos no necesitan que yo les preste atención para sonar según una secuencia temporal. Pero incluso si les presto atención, esto no significa que estén ya dispuestos en un número determinado de tics, ni yo los he unido ya según una totalidad (mi trad.; Id. 31).

Cuando Kant concibe el tiempo como *condición de posibilidad del entendimiento*, y comprende, además, que la percepción temporal implica algo así como su enumeración, supone que el número está contenido ya en la forma en que nuestra experiencia es ordenada. Pero, según Husserl, incluso a este respecto las explicaciones de Kant resultan insuficientes, ya que, aunque admitamos que por medio de nuestra percepción del tiempo nos es posible llevar a cabo el acto de enumerar, esto todavía no prueba nada. En rigor, la temporalidad está supuesta en todos nuestros actos psíquicos, y no solamente en el enumerar. El tiempo, pues, no está contenido en el concepto de número ni es exclusivo de él.

Estas confusiones respecto al concepto de número tendrían su origen en el segundo aspecto que Husserl va a criticar a Kant, a saber, su doctrina de la síntesis. Aquí, Husserl advierte el doble sentido de la síntesis para Kant, que sería entendida “en el sentido de la unidad de las partes de un todo (. . .) y, a la vez, en el sentido de la actividad mental de combinación” (Id. 39). Según esto, toda unidad de la experiencia subsiste en virtud de los actos que la sintetizan, por lo que una representación de tal combinación -como el concepto de número- surge espontáneamente. Para Husserl, estas conclusiones son producto de tendencias metafísicas, las cuales suponen que la conciencia es producto de impresiones inconscientes que son combinadas y apercibidas según un acto de síntesis. Esta tendencia metafísica no es otra que la cosa en sí kantiana, a la cual Brentano también criticó bajo los mismos términos.

Es por esto por lo que Kant habría errado, pues estaría suponiendo el concepto de número como un co-producto de la actividad sintética de la conciencia. Pero Husserl demuestra que el surgimiento de los conceptos de multiplicidad y número obedecen a un acto psicológico reflexivo, del cual el tiempo no es del todo determinante. De esta forma, la doctrina de la síntesis kantiana no logra explicar la formación de los enlaces conectivos según los cuales conceptos como multiplicidad o número se hacen evidentes.

De la crítica a Kant en la *Filosofía de la aritmética* podemos decir que supone una lectura directa de su obra, aunque no contiene del todo una interpretación global del kantismo, solo de doctrinas y tesis aisladas (Veloza 1985 85). Ahora bien, sabemos por los registros de las clases

realizadas por Husserl, que entre 1897 y 1901 dictó al menos un curso dedicado a Kant cada año (Kern 1964 425). Es decir, que en el tránsito de la publicación de *Filosofía de la aritmética* en 1891 y del primer tomo de *Investigaciones lógicas* en 1900 hay en Husserl un conocimiento y estudio mucho más detenido del trabajo de Kant. Esto se expresa, por lo demás, en las referencias a su obra en a lo largo de los dos tomos de *Investigaciones*, las cuales superan en extensión a las que ya hemos revisado en *Filosofía de la aritmética*.

Con la publicación de *Investigaciones lógicas* tiene lugar una ruptura con los trabajos anteriores de Husserl, a los cuales tacha de psicologistas, toda vez que fracasan en explicar “la relación entre la subjetividad del conocer y la objetividad del contenido del conocimiento” (1985 22). Por esta razón, Husserl modifica su posición respecto al kantismo, que en *Filosofía de la aritmética* era a todas luces negativa, pero que en *Investigaciones lógicas* resulta más favorable, aún cuando conserva algunos elementos críticos que nos dispondremos a revisar a continuación.

En 1984, Gottlob Frege publica una reseña de la *Filosofía de la aritmética* donde la acusa de ser consecuencia de “la devastación que ha ocasionado la irrupción de la psicología en la lógica” (2016 159). Algunos estudiosos sugieren que este texto habría influido decisivamente en la llamada “virada antipsicologista” (González Porta 1999 85) de Husserl, aunque también es sabido que Husserl reconoce a este respecto la influencia del ensayo de Paul Natorp *Sobre los fundamentos objetivos y subjetivos del conocimiento*, de 1887 (Husserl 1985 140). Allí, Natorp opone las esferas lógicas y psicológicas, logrando establecer la independencia y prioridad de una fundamentación objetiva del conocimiento por sobre una fundamentación subjetiva, igualmente necesaria (1981263). Este ensayo se apoya inicialmente en Kant en la medida que toma por principio el análisis kantiano que distingue la lógica formal de la lógica trascendental.

Natorp fue un neokantiano que influyó poderosamente en Husserl, lo que se muestra además en la amplia correspondencia que ambos sostuvieron desde 1894 hasta la muerte de Natorp (Veloza 1985 85). Concretamente, la influencia de Natorp se ve en la dirección del antipsicologismo de Husserl, que en las *Investigaciones lógicas* trata de una aclaración respecto a la naturaleza de la lógica y una aclaración sobre su autonomía ante el psiquismo, por medio de una investigación orientada subjetivamente.

En el ensayo que hemos mencionado, Natorp llega a la conclusión de que el conocimiento objetivo se define en primer lugar por su carácter nomológico. Y no demora en agregar que esta consideración fundamental fue el gran descubrimiento de Kant (1981 264). En el primer tomo de *Investigaciones lógicas*, Husserl se plantea una pregunta que guarda una estrecha relación con esta idea. Específicamente, Husserl se pregunta por las condiciones de la posibilidad de la ciencia, lo que, además, formula con una leve corrección:

Plantemos ahora la importante cuestión de las *condiciones de la posibilidad de la ciencia en general*. Mas como el fin esencial del conocimiento científico solo puede alcanzarse mediante la teoría, en el sentido riguroso de las ciencias nomológicas, sustituiremos dicha cuestión por la de las *condiciones de la posibilidad de la teoría en general* (1985 197).

Husserl reconoce que esta pregunta es una generalización de la pregunta por las condiciones de posibilidad de la experiencia -la que es también la pregunta fundamental para Kant en la *Crítica de la razón pura-*, y añade que esta generalización es “absolutamente necesaria”. Esta necesidad surge al notar que la condición de posibilidad del conocimiento está dada por leyes *a priori*, las cuales deben caracterizarse abstrayendo toda relación con el sujeto pensante y la subjetividad en general. Aquí es donde se lleva a cabo la generalización, pues tales leyes “no hablan -ni siquiera en un modo ideal- del conocer, juzgar, razonar, representar, fundamentar, etc., sino de la verdad” (Id. 198). Kant, en su caracterización del *a priori* como forma del entendimiento humano, y por esto sujeto a una conciencia, queda a este respecto a mitad de camino.

Si bien no es explícito, la crítica al relativismo en el primer tomo de las *Investigaciones lógicas*

acusa a la filosofía kantiana de caer en un antropologismo y, por tanto, en un psicologismo. Sostenemos esto porque, siguiendo las críticas de Brentano, puede adjudicarse como representativa del esquematismo la siguiente afirmación que para Husserl es propia del relativismo: “para cada especie de seres capaces de juzgar es verdadero lo que, según su constitución o según las leyes de su pensamiento, deba tenerse por verdadero” (Id. 113). De todos modos, la crítica al antropologismo se extiende manifiestamente a Kant cuando Husserl rechaza su teoría del “yo puro” en la *Quinta investigación*².

El “yo puro”, al que Husserl se refiere aquí, no es otra cosa que el principio de la apercepción trascendental kantiana, según la cual “el *Yo pienso* tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones” (KrV B132). Esta es una afirmación de principio para Kant en el proyecto de justificación del conocimiento, ya que es una primera evidencia apodíctica. Esto es, que aún sin consultar a la evidencia empírica, sabemos *a priori* que toda experiencia posible supone su referencia a un yo que piensa, sin el cual no podría haber experiencia en primer lugar. Es importante notar aquí que, para Kant, el “yo puro” es el sujeto primero, es “la mera conciencia que acompaña cualquier concepto” (KrV A346/B404), y es por medio de él que todo pensamiento llega a ser. Específicamente, el “yo puro” es un objeto del sentido interno, que precede a cualquier representación. No obstante, el “yo” entendido fenomenológicamente, al menos en las *Investigaciones lógicas*, no logra admitir la existencia de este “yo puro” en los términos de Kant.

Para Husserl, el “yo” es también un objeto, pero solamente un objeto empírico. Si, como objeto empírico, se le considera fenomenológicamente, purificándolo de toda referencia a una existencia empírico-real, el “yo puro” no es distinto a la compleción de las vivencias de la conciencia. En este sentido, el “yo puro” es la unidad de la conciencia, vale decir, la totalidad unitaria de vivencias. Estas vivencias constituyen el yo fenomenológico “en tanto llegan a ser y son unidad, (. . .) sin que sea necesario además para ello un principio propio, el yo sujeto de todos los contenidos y unificador de todos ellos una vez más” (1982a 480). De esta forma, la experiencia no se hace posible porque haya un “yo puro” por el cual -y mediante el cual- pueda representarse todo contenido empírico, sino que, como fenómeno, éste es vivenciado en actos intencionales. En la vivencia fenomenológicamente entendida, empero, tenemos que “ciertos contenidos son componentes en una unidad de conciencia, en la corriente fenomenológica unitaria de la conciencia, de un yo empírico” (Id. 479). Lo que el yo empírico, como sujeto real-existente, percibe, es lo que constituye el núcleo fenomenológico de los actos o vivencias intencionales, por el cual se descubre la unidad de la corriente de conciencia que le es esencial. Es la corriente de las vivencias a lo que llamamos “yo puro” o yo fenomenológico. Queda claro aquí que el yo fenomenológico no antecede a la vivencia, sino que él es la corriente de vivencias que constituyen al yo empírico en tanto sujeto que las vive.

De esta forma, el “yo puro” no es esencial al fenómeno. Concretamente, son los contenidos de la conciencia los que tienen sus modos nomológicamente determinados de unirse, por lo que no hay un “yo puro” que condicione su unidad. Es decir, que “en la naturaleza de los contenidos y en las leyes a que están sometidos, se basan ciertas formas de enlace” (Id. 480), por la cual se constituye una totalidad unitaria de contenidos que, apodícticamente constatada, llamamos yo fenomenológico. Es por esto por lo que antes afirmábamos que, si bien la crítica al antropologismo de Husserl no se dirige explícitamente a Kant, esta crítica a su teoría del “yo puro” deja en evidencia su antropologismo. Si suponemos, con Kant, que el “yo puro” es el sujeto primero por el cual se unifica el contenido de la conciencia, el contenido sigue siendo un dato sujeto a una conciencia particular que lo experimenta. No nos remitimos, en suma, al dato puro en su peculiaridad esencial, ni damos por esto con los componentes objetivos de la experiencia subjetiva.

Es preciso que insistamos en que los elementos objetivos del conocimiento, que son los que le

²Para la segunda edición de las *Investigaciones lógicas*, publicada en 1913 -mismo año en que es publicado *Ideas I*-, Husserl se retracta de haber negado la existencia de un “yo puro” entendido como centro de referencia de la experiencia (1982a 485). La postura que revisaremos a continuación corresponde a aquella expuesta en la primera edición. En las siguientes secciones abordaremos la visión que tendrá Husserl respecto al “yo puro” a partir del período fenomenológico-trascendental.

interesa explicar a la fenomenología, no están sujetos a un “yo puro”, ni tampoco a un yo empírico. Esto es porque lo que los hace objetivos es su esencia, la cual se mantiene igual para cualquier conciencia que los haga su objeto. Para Husserl, un fenómeno no se hace objetivo en virtud de facultades del entendimiento -comunes a la especie humana- que los hacen inteligibles como fenómenos, sino porque es el fenómeno el que está ya dado objetivamente. La fundamentación objetiva del fenómeno no refiere aquí a ninguna experiencia, sino a su esencia. En *Investigaciones lógicas*, el carácter intencional de la conciencia permite afirmar que toda expresión “mienta algo; y al mentarlo se refiere a algo objetivo” (Husserl 1985 243). En este sentido, nos vinculamos con lo objetivo porque el fenómeno en nuestra conciencia ya está dotado de contenido objetivo. Ahora bien, este contenido objetivo debe ser reconocido mediante la exclusión de cualquier posición empírica, es decir, por medio de una “fijación descriptiva en conceptos puros de la esencia intuita” (Id. 227). Para Husserl, no debe tomarse como premisa “ninguna afirmación metafísica, física y, en especial, psicológica” (Id. 229), por lo que lo objetivo se encontraría en los límites de lo dado (*Gegeben*), o como luego dirá Husserl en *Ideas I*, lo que es experimentado con “el carácter de lo “ahí delante”” (2013a 141).

En virtud de lo anterior, la diferencia con Kant radica ahora en que lo categorial no estaría contenido en la facultad del entendimiento de una conciencia particular, sino en el objeto mismo, lo que es aprehensible por una intuición categorial. Solo de esta forma, la *a priori* sería verdaderamente anterior a cualquier tipo de experiencia. Tanto en *Filosofía de la aritmética* como en *Investigaciones lógicas* el fondo de las críticas a Kant apunta a su caracterización sintética de la conciencia y a los esquemas que le impone. En *Filosofía de la aritmética* el carácter sintético de la conciencia es negado, a diferencia de en *Investigaciones lógicas*, donde sí hay un carácter sintético del conocimiento. Este es mediado por una síntesis de cumplimiento entre lo intuita y lo significado (Husserl 1982a633), y es por esta síntesis que se hace evidente la intuición esencial por la cual un objeto es reconocido como el mismo objeto en la variedad de representaciones (Id. 613). Lo categorial, entonces, no está, como en Kant, dispuesto por la capacidad sintética de la conciencia, sino intuita por ella.

Aún en vista de las críticas argüidas en *Investigaciones lógicas*, Husserl reconoce en esta obra sentirse muy cerca de Kant a pesar de todo (Id. 746). Particularmente, destaca la distinción kantiana entre lógica pura y lógica aplicada, de la cual rescata su orientación, pero no su contenido. Sobre éste, Husserl acusa a Kant de recurrir a “conceptos míticos” (1985 181) y de prescindir de un “auténtico concepto fenomenológico de lo *a priori*” (1982a 746). Kant carece de un método que garantice una descripción eidética adecuada. La razón de esta falta es, siguiendo a Husserl, un concepto de *a priori* errado, que no le permitió ver las leyes esenciales que regulan los actos de conocimiento.

Las acusaciones anteriores subyacen a la razón por la cual Husserl se opone a un “yo puro” como es pensado por Kant, aunque Husserl luego se retracte de esta crítica específica. Esto resulta en una idea de yo puro o sujeto trascendental radicalmente distinta de la kantiana, aunque sin por esto oponerse por completo. Como dijimos anteriormente, estamos aquí frente a un cambio en la actitud de Husserl respecto a Kant, de cuya filosofía habría demorado en ver su verdadero aporte y necesidad para la fenomenología. Dejaremos hasta aquí la caracterización de esta época en principio adversa a Kant, para comenzar con aquella etapa de la fenomenología que comprende la inauguración de la fenomenología trascendental.

4. EL GIRO TRASCENDENTAL DE LA FENOMENOLOGÍA DESDE 1907

Aún cuando el tono de las críticas a Kant varía entre la *Filosofía de la aritmética* e *Investigaciones lógicas*, podemos notar que éstas están, en lo fundamental, referidas a un mismo tema: se trata de críticas dirigidas a la noción y significación de lo *a priori* en la construcción del conocimiento. Esto es abordado en el primer texto desde la temática específica del concepto de número, y en el segundo, desde la evaluación y rechazo de algunos supuestos del sistema filosófico kantiano en

general. Ahora bien, el periodo fenomenológico trascendental, cuyo inicio identificamos con las *Cinco lecciones* de 1907, se caracteriza por la elaboración del orden de problemas que conciernen a la fenomenología trascendental. Desde ya indicaremos que estos problemas implican un cambio de actitud aún más radical por parte de Husserl en relación con el espíritu de los motivos kantianos.

Lo anterior ya se deja entrever en 1901, cuando en una carta escrita a G. Albrecht, Husserl admite que la recensión realizada por Natorp a sus *Prolegómenos a la lógica pura* “señaló correctamente que las metas que fijé para la lógica pura coinciden esencialmente con las de la crítica del conocimiento kantiana” (mi trad.; 1994a 25). En esta recensión, por cierto, Natorp advierte que el orden de problemas planteados por Husserl en los *Prolegómenos* enfrenta las mismas dificultades que el criticismo kantiano (1977 64), por lo que se vería obligado a avanzar en una dirección trascendental para superarlos. Como lo entiende Natorp, la filosofía trascendental tiene por meta responder al “porqué las investigaciones más profundas sobre la constitución de la objetividad no pueden evitar tomar la subjetividad en consideración” (mi trad.; Id. 66). Efectivamente, este problema afecta a la fenomenología descriptiva, ya que, si bien logra “un trabajo fundamental efectivo sobre las cosas miradas y tomadas directamente” (Husserl 1985 26), no logra penetrar verdaderamente en la estructura de la conciencia pura.

Lo que queremos decir con esto es que, en su etapa descriptiva pre-fenomenológica, la fenomenología capta un *factum* de la conciencia, mentando para esto la actividad subjetiva. En ella, encuentra el nexa objetivo que es la categoría, pero queda a mitad de camino de la pregunta planteada, pues no responde al porqué de dicho nexa. Se limita, en cambio, a hacer comprensibles los procesos de la experiencia y reconocer en ellos su contenido esencial, pero de ninguna manera se aventura a explicar su origen ni su condición de posibilidad más allá de su ser fáctico (Szilasi 2003 52). Para que la fenomenología pueda abrirse a estas cuestiones desde su pretensión de ciencia apriórica, será necesaria su reformulación como fenomenología trascendental.

Esta fenomenología es llamada trascendental en virtud de la tarea que adoptará para sí. Esta es la de la “elucidación de la posibilidad de un conocimiento objetivamente válido, de un conocimiento que, en cuanto conocimiento, es “subjetivo”, y que, por otra parte, atañe a un ser “objetivo”, un ser en sí e independiente de la subjetividad” (Id. 53)³. Dicho de otra forma, la fenomenología trascendental quiere dar con las condiciones de posibilidad de un conocimiento objetivamente válido (Husserl 1956 385), para el cual no sea necesaria ninguna suposición existencial. Para 1903, Husserl ya había reconocido la cuestión de la posibilidad del conocimiento como un problema trascendental, toda vez que se encarga del “conocimiento de la conciencia individual sobre lo real trascendente”(mi trad.; Husserl 2001 79). En esos años, según registra Iso Kern (1964 435), Husserl dedica sendos cursos a la *Crítica de la razón pura* en 1902y a la *Crítica de la razón práctica* en el semestre de 1903/4.

Sabemos que entre 1907 y 1909 Husserl estudió con intensidad la *Crítica de la razón pura* (Id. 21), particularmente, los dos *Prefacios*, la *Introducción* y la *Estética trascendental* fueron leídos y estudiados muchas veces. En la *Lógica trascendental* se ocupó mayormente de la *Analítica trascendental*, especialmente la *Deducción trascendental de las categorías* y la *Analítica de los principios*. De la *Dialéctica trascendental* estudió detenidamente la *Introducción*, *Sobre las ideas* y *Los paralogismos de la razón pura*; mientras que del resto se interesó en menor medida (Veloza 1985 87). Estas lecturas de Kant coinciden con el descubrimiento de la reducción fenomenológico-trascendental en 1907 (Husserl 1982b 69) y la posterior adopción del nombre de “fenomenología trascendental” en 1908 (Husserl 2008 431).

El tránsito hacia la fenomenología trascendental fue para Husserl una reformulación de la fenomenología presentada hasta entonces en las *Investigaciones lógicas*, lo que, por razones sistemáticas, le exigía adoptar el carácter de un idealismo trascendental (Funke 1995 197). Estas razones sistemáticas responden al rigor que acompaña por principio a una filosofía científica,

³En la *Crítica de la razón pura* Kant también llama trascendental a la investigación que se pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento objetivo a partir de la cognición subjetiva (Cf. A11/B25).

en virtud de la cual debe poder prescindir de toda experiencia real. Es en este sentido que la fenomenología debe tomar el carácter de idealismo trascendental, toda vez que se ocupa de las idealidades que sobreviven a la purificación de los elementos subjetivos que acompañan al fenómeno. Ahora bien, esto no quiere decir que la fenomenología niegue la existencia real del mundo. Al contrario, la función de la fenomenología trascendental es la de “aclarar el sentido de este mundo, exactamente el sentido en que este mundo vale para cualquiera como realmente existente y vale así con verdadera legitimidad” (Husserl 2013a 480). Las condiciones de posibilidad que son descubiertas por la fenomenología son, por tanto, las de la experiencia del mundo.

Husserl es consciente del influjo kantiano en su filosofía para esta época, como lo deja ver en una anotación de su diario personal donde reconoce que ha aprendido mucho del estudio profundo de la *Crítica de la razón pura* (Husserl 1994b 499). Esto se advierte no solo por la apropiación del término “trascendental” para aplicarlo a su fenomenología, sino que también en las *Cinco lecciones* Husserl habla de una “afinidad evidente” (1982b 59) con Kant. En esta misma obra, se identifica como tarea fundamental de la fenomenología el hacer posible la metafísica entendida como “ciencia del ser en sentido absoluto” (Id. 32); tarea que Kant reconoce a su vez para el criticismo (Cf. KrV B22). No obstante, esto no significa que Husserl abrazara el kantismo por completo. Al contrario, sigue acusándolo de no poder “desembarazarse del todo del psicologismo y el antropologismo” (Husserl 1982b 59) y de darle a la subjetividad trascendental y a la apercepción trascendental un sentido misterioso (Id. 60).

Cuando Husserl reflexiona sobre su filosofía como fenomenología trascendental en una anotación de 1908, afirma que el interés trascendental de la fenomenología es a la vez un interés epistemológico, que entiende la “conciencia como conciencia de objetos” (mi trad.; 2008 432). En este sentido, lo que le ocupa es el conocimiento *a priori* de las formaciones de la conciencia que presentan las objetividades. Es decir, que para aclarar las condiciones por las cuales la objetividad se presenta ante una conciencia, es necesario primero remitirse a la conciencia misma sin la presuposición de tal objetividad, que, como trascendente, no pertenece a ella. Es por esto por lo que el método fenomenológico-trascendental requiere de la ejecución de la *epoché*. Mediante ella, puede la fenomenología purificarse de toda presuposición trascendental que impida alcanzar el verdadero carácter de la conciencia en su acción propia (Id. 199). También por esto, la fenomenología se alza como una investigación puramente inmanente.

Para Husserl, el kantismo propone un llamado método trascendental en el cual la conciencia es investigada aún con referencia a las objetividades dadas a ella, como el tiempo objetivo o la unidad de la conciencia (Id. 215). Kant no somete a análisis riguroso estas objetividades, y por eso las entiende como facultades del entendimiento más que como trascendencias de las que hay que prescindir para explicar su condición de posibilidad. La confusión por parte de Kant en torno a lo que pertenece verdaderamente a la conciencia, es explicada por Husserl:

Si uno mantiene la idea de naturaleza en vista, uno puede, entonces, determinarla científicamente e investigar las condiciones de posibilidad de una naturaleza *a priori*, y en este sentido, considerar qué cosas de la naturaleza actual son requeridas *a priori* para una idea de la naturaleza en general. En esto, es solo cuestión de las objetividades y no del conocer ni de la autoconstitución de las objetividades (Id. 424).

Es por esto por lo que el concepto kantiano de conocimiento se refiere al objeto de antemano y no a la conciencia misma. Esto resulta en una consideración de la cuestión en un plano no estrictamente inmanente y, por tanto, no verdaderamente apriorístico. Husserl reconoce que los kantianos aciertan en reconocer que el origen de la trascendencia debe ser buscado en cómo es revelada a la inmanencia (Id. 315). Sin embargo, fallan en reconocer al fenómeno como la fuente de este análisis, y recurren, en cambio, a lo trascendente mismo, no respondiendo con esto a la cuestión de su posibilidad.

No obstante, Husserl no ignora los motivos filosóficos que anteceden históricamente a su propia filosofía. Con la publicación de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía*

fenomenológica en 1913 Husserl reconoce que la fenomenología es, “por decirlo así, el secreto anhelo de toda filosofía moderna” (Husserl 2013a 219). Podemos decir entonces que la actitud de Husserl hacia Kant para este período modera su oposición inicial, y en cambio da cuenta del error decisivo de la filosofía kantiana en relación con sus aspiraciones iniciales, completamente legítimas; y, en este sentido, escribe:

[Las] mayores intuiciones [de Kant] solo nos resultan del todo comprensibles cuando nos hemos puesto en claro, en un trabajo plenamente consciente, lo peculiar del dominio fenomenológico. Entonces nos resulta evidente que la mirada del espíritu de Kant descansaba sobre este campo, aunque él no lograra apropiárselo todavía ni pudiera reconocer en él el campo de trabajo de una ciencia de esencias rigurosa y propia. Así, por ejemplo, la deducción trascendental de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* se mueve propiamente ya sobre suelo fenomenológico; pero Kant lo interpreta erróneamente como psicológico y, por ende, lo abandona de nuevo (Id. 219).

Particularmente, en *Ideas I* se incorpora un principio fundamental de la filosofía kantiana, a saber, que “las condiciones de *posibilidad de la experiencia* en general constituyen, a la vez, las condiciones de *posibilidad de los objetos de la experiencia*” (KrV A158/B197). Esta es, para Kant, la razón por la que los objetos alcanzan su validez objetiva, fundamentada en juicios sintéticos *a priori*.

La cuestión de la condición de la posibilidad de la experiencia tiene que poder responder a la pregunta: ¿cómo los datos puramente subjetivos de la sensibilidad aparecen a la conciencia con contenido objetivo? Se trata, en este sentido, de esclarecer la actividad sintética por la cual el dato sensible y el dato objetivo están contenidos en una misma experiencia o vivencia. En Kant, esto es explicado por la condición de posibilidad de la aplicación de las categorías conceptuales del entendimiento a los objetos empíricos de la sensibilidad. Husserl toma este esquema general acerca del carácter sintético del conocimiento, pero considerándolo desde la óptica de la intencionalidad:

Encontramos semejantes datos vivenciales concretos como componentes de vivencias concretas más amplias, que en cuanto todos son intencionales, y justamente de modo que sobre aquellos momentos sensuales se halla una capa, por decirlo así, “animadora”, dadora de sentido (o que implica esencialmente una dación de sentido), una capa mediante la cual, a partir de lo sensual, que en sí no tiene nada de intencionalidad, acaece precisamente la vivencia intencional concreta (Husserl 2013a 282).

Husserl evita así referir la validez objetiva de las vivencias a la condición humana del entendimiento, e introduce en cambio el concepto de constitución según el sentido intencional de los objetos, que en su estructura general de cosas son “hilos trascendentales de la consideración constitutiva” (Ingarden 1968 220). La intencionalidad debe sufrir aquí algunas correcciones respecto a su sentido original en la filosofía de Brentano, que hasta *Investigaciones Lógicas* permanecía intacta en lo fundamental. En estas modificaciones, se acerca la fenomenología a una dimensión trascendental de análisis.

Ya para la década de 1920, Husserl reconoce explícitamente que su fenomenología ha hecho más cercana a las intenciones que guían el desarrollo de la crítica kantiana del conocimiento (Husserl 1994c 137). También en estos años dedica algunos ensayos a Kant, los cuales son recogidos en el primer volumen de *Filosofía Primera*. Uno de estos es el discurso de 1924 *Kant y la idea de la filosofía trascendental*, donde vuelve a reconocer la aspiración de la filosofía trascendental kantiana de ser ciencia rigurosa. Asimismo, también dice allí que los problemas que fueron formulados por Kant según esta aspiración son puestos en tensión por el método de la fenomenología. Aunque Husserl admite que, en su origen, la fenomenología no estuvo del todo determinada por Kant, se apresura a afirmar que “el legado de Kant no puede ser abandonado,

sino perpetuado por la clarificación y pleno uso de su contenido absoluto” (mi trad.; Husserl 1974 55).

Es en este sentido que en 1925 escribe a Cassirer que la fenomenología como ciencia filosófica abarca con un método completamente distinto toda la problemática kantiana, la cual presupone un problema más profundo de lo que Kant alcanzó a ver. Se trata del problema concerniente a las fuentes primordiales del conocimiento, que son correctamente entendidas por Kant como sintéticas. Sin embargo, si son sometidas a un análisis científico riguroso, éste revela “los problemas de la facticidad como tal” (mi trad.; Husserl 1994c 6), para los cuales es necesario llevar a cabo una aproximación fenomenológica-trascendental. En otras palabras, lo que Husserl reprocha al kantismo es la suposición de las facultades del entendimiento que se imponen a la sensación. Por esto, Kant presupone también el conocimiento con el que estas facultades operan, no tomándolo intelectivamente de la conciencia misma (Funke 1995 211). De esta forma, la tarea de la fenomenología trascendental no se agota en la explicación de los fenómenos o de cómo accedemos a ellos, sino que consiste en la elaboración de una teoría sobre cómo éstos se constituyen a sí mismos con su contenido objetivo y subjetivo en la conciencia.

Hasta el momento, hemos explorado un ámbito de la fenomenología trascendental que se remite al descubrimiento de las estructuras por las cuales es posible el conocimiento de lo trascendente, en tanto este se da por sí mismo a la conciencia. Este análisis, sin embargo, es todavía formal en la medida que no explica el origen del contenido por el cual el fenómeno se constituye en virtud de la intencionalidad. No obstante, la fenomenología trascendental necesariamente debe encargarse de explicar el contenido que anima la dación de sentido y los objetos. Esta nueva orientación metódica es la que caracteriza a la fenomenología genética.

5. SURGIMIENTO DE UNA FENOMENOLOGÍA GENÉTICA

El carácter riguroso y estrictamente científico de la fenomenología, podríamos decir, tiene por rango distintivo “la lucha por lograr la autocomprensión filosófica” (Fink 2003 365). La fenomenología genética, que introduce el problema de la constitución genética, es el resultado de esta lucha. En virtud de la aclaración de los supuestos implícitos en la fenomenología como había sido desarrollada, el análisis genético-constitutivo propio de la fenomenología genética se va a proponer la tarea de encontrar el fundamento absoluto del conocimiento. Como Husserl anticipa en *Ideas I*:

El “absoluto” trascendental que hemos preparado mediante las reducciones, no es en verdad lo último, es algo que se constituye a sí mismo en cierto sentido profundo y de todo punto peculiar, y que tiene su protofuente en un absoluto último y verdadero (2013a 271).

Los análisis fenomenológicos que fueron desarrollados anteriormente por Husserl, que denominaremos desde ahora “estáticos”, deben entenderse ahora como una propedéutica para el posterior anhelo último de la fenomenología. Así lo pone Husserl cuando dice en *El artículo “fenomenología”* de la Enciclopedia Británica que “sobre la primera “fenomenología estática” se edifica, en un nivel superior, la fenomenología dinámica o genética” (1993 49). La fenomenología estática se limita a describir las condiciones de posibilidad de la actividad subjetiva para que algo así como un objeto o su sentido puedan emerger en la experiencia inmanente de la conciencia. Consecuentemente, la fenomenología genética pretende explicar el contenido mismo que aparece así a la conciencia, mostrando cómo la conciencia llega a ser a partir de la conciencia (Walton 2015 46).

Los primeros esbozos de este período de la fenomenología podemos rastrearlos en *Lógica formal y lógica trascendental* y *Meditaciones cartesianas*, ambas obras redactadas en 1929. En ellas, se toma por principal motivo el imperativo de una “filosofía resuelta a conseguir la extrema

limpieza imaginable de prejuicios, de una filosofía que, con efectiva autonomía, se dé forma a sí misma” (Husserl 1986 42). La *epoché* fenomenológica ya ha descubierto la dimensión originaria de la conciencia, pero el curso científico de la fenomenología devela en ella una nueva clase de problema. Se trata de la problemática concerniente a “la posibilidad trascendental de un ente en sí en cuanto ente para mí con ese sentido, que proviene exclusivamente de las posibilidades de mi conciencia pura” (Husserl 1962 240). Esta es, pues, la problemática de la constitución.

En la fenomenología estática la subjetividad tiene ya el mundo como válido, por lo que los mecanismos por los cuales el contenido empírico tiene su génesis en la experiencia del sujeto quedan en la indeterminación (Fink 2003 415). Pero esta indeterminación, en el contexto de la investigación orientada fenomenológicamente, es supuesta para comprender las estructuras fundamentales de la conciencia, como lo es su carácter intencional. Así es como puede abrirse la investigación a las descripciones posibles de la experiencia inmanente, descubriendo en ellas lo que le es propio. Esto es llevado a cabo apresando estáticamente la vivencia y sus objetos para su comprensión, relegando el dato sensible a algo meramente captado.

No obstante, una consideración más rigurosa de las vivencias revela, en primer lugar, que ellas se dan en dinamismo, según un flujo temporal. Sus objetos, por lo tanto, no son en realidad estáticos, ni se dan por sí mismos a la vivencia. Decimos, entonces, que en la vida subjetiva no “hay objetos previos, ni hay evidencia que solo captaran lo que existiera previamente. Las evidencias, en cuanto funciones constituyentes del ente (. . .), efectúan la operación cuyo resultado se llama: objeto existente” (Husserl 1962 296). Así, la tarea de la fenomenología trascendental se perfila ya no solo según la pregunta, originaria del criticismo, por las estructuras de conciencia que hacen posible la objetividad, ni tampoco por la pregunta de cuáles son las condiciones para hacer posibles tales estructuras. Una vez descubierta la unidad de la corriente de conciencia en el flujo temporal dinámico de experiencias, la pregunta debe plantearse aún más originariamente, a saber, como una pregunta por la posibilidad misma de la conciencia como conciencia temporal.

La reducción fenomenológica nos da cuenta de este principio subjetivo-relativo de todo ser. Asimismo, por la intuición categorial validamos la objetividad del mundo con su estructura general o esencial. De esta forma, el mundo ya no es un en sí -ni mucho menos un en sí incognoscible-; es un mundo para la conciencia, mas no por esto producido por ella, sino que dado a ella. La falta de estos elementos en la filosofía de Kant explica, pues, que la constitución preceda en ella “desde arriba”, esto es, como formas impuestas a la materia sensible (Cf. Vigo 2002 210), y que no comprenda, por esto, que la objetividad pueda darse pre-estructuradamente en el dato inmediato de la conciencia. Esto nos lleva a poder distinguir dos conceptos de *a priori*, el del kantismo y el de la fenomenología, que de la misma forma determinan la comprensión de la correlación entre la conciencia, el sentido y el objeto.

Una vez es ejecutada la *epoché*, encontramos que podemos tener un “*a priori* universal puramente mundano-vital” (Husserl 1991 148), esto porque el mundo, en tanto correlación esencial con la conciencia, está él mismo dado absolutamente a la conciencia. A esta concepción de *a priori* se le opone el *a priori* lógico objetivo, el cual pretende ser independiente de toda experiencia. Este es, pues, el *a priori* kantiano, y su ingenuidad característica radica en que no investiga “cómo tiene ella misma [la conciencia] que fundamentarse, ya no “lógicamente”, sino mediante el retorno al *a priori* universal prelógico a partir del cual todo lo lógico (. . .) muestra según todas sus formas metodológicas su sentido legítimo” (Id. 149).

Si bien en los últimos años de su vida Husserl ya no está dedicado al estudio de Kant, su figura está muy presente en su producción filosófica (Veloza 1985 93). Así, por ejemplo, dice Husserl que las problemáticas propias de la fenomenología genética animan también la crítica de la razón de Kant. Esta afirmación, no obstante, presupone todo el desarrollo de la fenomenología por el cual su dimensión genética se hace en principio visible (Husserl 2014 144). Puede sugerirse, por lo pronto, que el concepto kantiano de síntesis es interpretado en un sentido genético-constitutivo por Husserl, razón por la cual se abren una serie de problemas respecto a la constitución que le son ajenos a Kant. Aún así, su crítica de la razón conduce a estos problemas, pero, en virtud de que no prescinde de la validez del mundo (la cosa en sí kantiana está ya ahí, incuestionada,

para su síntesis objetiva), no puede formularlos correctamente. La investigación fenomenológico-constitutiva trata de “una génesis que pertenece a un mundo *transcendental*, un mundo totalmente distinto del de la génesis natural y científico-natural” (Id. 145). De esta manera, puede superar la ingenuidad inicial kantiana.

El enfoque genético de la fenomenología comprende la vida de la conciencia como un continuo auto-objetivarse a sí misma en entidades categoriales, que son descubiertas en análisis intencionales. Las categorías y significados trascienden la vida de la conciencia, pero solo a la manera de su comprensión estática. Esta es la indicación previa por la cual la conciencia se descubre a sí misma y a sus estructuras en un sentido libre de supuestos. En la medida que la conciencia se revela a como flujo consciente, se hace patente el mundo de la vida pre-objetivo en el cual la conciencia actúa en su forma pura como subjetividad trascendental (Husserl 1962 65). Se trata, en suma, de sumergirse en el principio mismo de la experiencia, que, en tanto originario, precede a la experiencia del mundo ya dado como válido. En este sentido, se instala en el campo de la experiencia trascendental.

Una ciencia de la experiencia trascendental tiene por objeto, por tanto, no el mundo ya dado científico-naturalmente, sino el yo mismo que “sostiene de modo oculto todo darse el mundo de antemano” (Fink 1990 177), que lleva en sí un mundo con sentido válido. De esta forma, el contenido objetivo, que es la trascendencia del mundo, es entendido como obra intencional, la cual se constituye en una subjetividad en tanto subjetividad trascendental.

Todo cuanto es constituido como “algo otro” en virtud de la esencia intencional de la conciencia, es obra de la subjetividad trascendental, por cuanto la posibilidad misma de la experiencia recae en ella. Sin embargo, esta subjetividad trascendental no es completamente vacía de contenido como en Kant, para quien el sujeto trascendental “es conocido solamente por medio de los pensamientos que son sus predicados, y del cual, tomado por separado, nosotros no podemos tener jamás ni el más mínimo concepto” (KrV A346/B404). Como lo sensible ya se halla articulado en el psiquismo por la percepción interna del tiempo, lo dado a la conciencia está siempre subyugado a las formas del entendimiento antes de ser dato originario. El conocimiento es entendido de esta forma como “la manera como lo múltiple está reunido en la mente” (Id. B69), de modo que la subjetividad trascendental es concebida, si bien como condición necesaria de todo conocimiento, también como una estructura meramente formal. Para la fenomenología genética, en cambio, la génesis del contenido objetivo en la subjetividad es explicada en virtud de que “la trascendencia es en toda forma un sentido de realidad que se constituye dentro del ego” (Husserl 1986 141).

En una anotación crítica de la edición alemana de las *Meditaciones cartesianas*, a propósito del pasaje: “*ego cogito*, esto ya no significa que existo yo, este ser humano” (Id. 67), Husserl aclara a este respecto que “Kant y todas sus convicciones relacionadas al Yo, la apercepción trascendental y todas sus demás convicciones están puestas entre paréntesis” (mi trad.; 1973 239). Con esto, lo que se quiere decir es que la apercepción trascendental kantiana -el *Yo pienso*- pertenece siempre a una subjetividad concreta y natural; esto es, al sujeto mismo que experimenta de acuerdo con sus formas propias. Esto queda también de manifiesto en la *Crítica de la razón pura* cuando en la *Refutación del idealismo* Kant afirma que “la representación “Yo existo”, que expresa la conciencia que puede acompañar a todo pensamiento, constituye lo inmediatamente incluido por la existencia de un sujeto” (KrV B277). Toda vez que la apercepción trascendental kantiana supone un sujeto que, experimentado el mundo, pone de él -por el entendimiento- lo que lo constituye como conocimiento racional, Kant se aleja de esa intuición original que lo dirigía hacia una *verdadera filosofía trascendental*.

La novedad de la reducción fenomenológica respecto del kantismo es que nos dirige hacia el mundo de la experiencia inmediata, previa a su dación de sentido. Este es el mundo de la vida corriente o *Lebenswelt*. Con este descubrimiento, es posible dirigir la mirada “hacia el sujeto para quien y por quien hay mundo” (Velozo 1996 125), el sujeto trascendental. Por otro lado, la conceptualización de una experiencia antepredicativa del mundo permite concluir que el sentido del mundo científico-natural no es obra de un ego trascendental individual, sino de una

comunidad trascendental. Con esto el análisis del surgimiento de los conceptos del mundo tiene que considerar su desarrollo histórico.

Esta es la tarea que es emprendida en la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, obra en la cual, por cierto, el pensamiento de Kant gravita con mucha fuerza. Concretamente, Husserl polemiza con Kant entre el parágrafo 28 y el 32 (1991 107, 126), donde la crítica fundamental al kantismo es la de haber descuidado el análisis el mundo como problema, suponiendo de antemano el mundo como ente (Id. 108). Los comentarios respecto a Kant en este período de la fenomenología, dicho a modo de síntesis, son del mismo tono que los que hemos encontrado hasta ahora. Tenemos la diferencia de que, en virtud del análisis genético-constitutivo, estas son revisadas en perspectiva histórica, insertas en una historia del desarrollo de la razón.

No debemos caer en el error de presumir que el interés histórico en el período genético de la fenomenología se funda en un historicismo. Al contrario, el objetivo que ella persigue es el de “una consideración teleológica de la historia de la filosofía” (Veloza 1996 102), mediante el cual se aclara el *télos* ideal que anima el sentido que impulsa el desarrollo de la filosofía. En este sentido, la historia es entendida como un suelo sobre el que puede pensarse y autocomprenderse la subjetividad filosofante. En este “volver a sí” de la filosofía en su despliegue histórico, se descubre la razón que se comprende a sí misma, y que por sí misma comprende “un mundo existente indudablemente” (Husserl 2013b 108).

La fenomenología trascendental va a mostrarse desde aquí como el resultado del despliegue de una razón histórica, en el transcurso de una constante pugna por su autoexplicación. En su pretensión de ser ciencia universal, la filosofía reflexiona sobre sí misma y se interroga, por esto, sobre sus supuestos. Una investigación filosófica llevada rigurosamente tendría que dar con un conocimiento fundamental que precede a cualquier otro. La fenomenología, en este sentido, alcanza un estado libre de supuestos, en tanto comprendamos la subjetividad trascendental y su correlación con el mundo como convicción apodíctica. La filosofía, como muestra su análisis histórico, se orienta teleológicamente hacia la elucidación de sí misma.

6. CONCLUSIÓN

Hemos visto que la actitud de Husserl hacia Kant cambia radicalmente en el tránsito de la fenomenología descriptiva (*Filosofía de la aritmética, Investigaciones lógicas*) a la fenomenología trascendental (*Ideas I* y desarrollos posteriores). En este sentido, el mismo Husserl escribe:

Aunque totalmente dirigido por Brentano en mis inicios, yo mismo llegué tarde a la convicción, que comparten en la actualidad algunos de los investigadores que piensan en una filosofía estrictamente científica: que los sistemas idealistas -en el fondo no otro que todas las filosofías anteriores desde la época inaugurada por Descartes- debían ser vistos mucho más desde la perspectiva de una inmadurez juvenil y sin embargo ser valoradas hasta lo máximo. Kant y los demás idealistas alemanes ofrecen cosas aún poco satisfactorias y durables para una elaboración estrictamente científica de las problemáticas que los movían poderosamente: los que tienen la capacidad de entender verdaderamente estas problemáticas y de adaptarse a su contenido intuitivo, están seguros de que en los sistemas idealistas salen a la luz dimensiones completamente nuevas, las cuales son las más radicales de la filosofía y que apenas con su clarificación y con la formación del método filosófico exigido por su particularidad se abren sus últimas y más altas metas (mi trad.; Husserl 1987 309).

Las críticas a Kant que hemos revisado, las cuales tienen en común el reproche no tanto a sus motivos filosóficos, sino que a su contenido, corresponden a una crítica general a los supuestos implícitos en el criticismo kantiano. En este sentido, tenemos en Husserl una primera etapa, pre-fenomenológica, que es adversa a Kant y más cercana a Brentano. En ella, encontramos

por un lado una actitud por completo negativa hacia Kant en *Filosofía de la aritmética*, y, por el otro, una actitud más moderada en *Investigaciones lógicas*, aunque ésta sea todavía desfavorable. Ambos momentos tienen en común el reproche a los supuestos en los que se apoyaría la crítica de la razón de Kant, a saber, aquellos relativos a los objetos que hacen sostenibles las formas puras de la sensibilidad; motivo por el cual el antropologismo no sería abandonado.

Entre estos supuestos contamos la apercepción trascendental, que, si bien en *Filosofía de la aritmética* es rechazada del todo por no concebir Husserl una actividad sintética de la conciencia, en *Investigaciones lógicas* lo es por otros motivos. De hecho, en *Investigaciones lógicas* sí es reconocida una cierta síntesis de contenido por la conciencia, pero la crítica inicial a este respecto se mantiene, pues esta síntesis no es entendida, a la manera de Kant, como la actividad mental de la combinación. De ahí que el “yo puro” kantiano sea rechazado; el fenómeno, en tanto vivido, forma al “yo fenomenológico” en la corriente de vivencias de la conciencia, por lo que este no es un objeto originario del cual dependa toda otra experiencia.

Kant adjudicaba la posibilidad del conocimiento de los objetos a la trascendencia, sin prescindir de ella, por lo que se volvió incapaz de escapar del ámbito de una conciencia particular. Husserl atribuirá lo anterior a una falta de rigor científico por parte del kantismo, debido a sus supuestos que no son interrogados hasta sus últimos fundamentos. De esta forma, Kant no logra elaborar una teoría de la intencionalidad como principio evidente, cuestión que sí hace la fenomenología. Sin perjuicio de esto, Husserl reconoce que las problemáticas que animan la crítica de la razón kantiana son las mismas que animan su propia filosofía, y que, en su período genético, pueden llegar a interpretarse de manera genético-constitutiva. Para este período de la fenomenología, Husserl encuentra que el principal problema del kantismo tiene que ver con que no prescinde de la validez del mundo, de modo que no puede formular correctamente -esto es, de forma científica y rigurosa- las problemáticas acerca de la naturaleza misma de la conciencia.

Como hemos mencionado, en distintos textos y ocasiones, Husserl reconoce explícitamente encontrarse en la misma constelación de pensamiento que Kant. A grandes rasgos, la idea expresada es la siguiente:

Ahora que nos vemos en líneas generales de acuerdo con Kant en los resultados esenciales de nuestro trabajo, el cual está surgiendo sistemática desde las fuentes absolutas últimas de todo conocimiento, debemos honrarlo como el gran pre-formador de la filosofía científica trascendental. (mi trad.; 1974 11)

En definitiva, al plantearnos si existe continuidad entre las filosofías de Husserl y Kant, debemos considerar que la filosofía trascendental de Husserl tiene, respecto de la filosofía trascendental kantiana, “tanto de deuda como de parricidio” (Rizo-Patrón de Lerner 2012 181). De acuerdo con esto, a modo de deuda, notamos entre aquellos elementos recogidos en la fenomenología de la filosofía de Kant, la comprensión de una subjetividad que experimenta, pero que además es constituyente de su experiencia. Esto permite plantear el problema fundamental de la filosofía como aquél acerca de la posibilidad del conocimiento. Asimismo, la cuestión de la justificación de una objetividad que, sin embargo, tendría su origen en la subjetividad, fue un problema mayor que ocupó a ambas filosofías. Lo que el kantismo y la fenomenología comparten en tanto que trascendentales es la vuelta reflexiva a la subjetividad para explicar lo anterior. En esta vuelta a la subjetividad, pues, se descubren sus estructuras, y con ello surgen también los prejuicios. De este modo, el tólos de la filosofía trascendental implica que la resolución de esta problemática es una empresa común. La fenomenología da con los prejuicios del kantismo, entre ellos el más importante su carácter formalista, solo porque Kant abre en este sentido la posibilidad de una tal comprensión. El desarrollo teleológico de la filosofía siempre es llevado a reconocer, en última instancia, la fundación originaria de la subjetividad constituyente. O, en otras palabras, la posibilidad de la razón de constituirse a ella misma, y, en esto, ocultarse para luego desvelarse en su propia acción.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Biemel, Walter. "Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl". *HUSSERL. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*, ed. Maci, Guillermo. Buenos Aires: Paidós, 1968. 35-67.
- Brentano, Franz. *Breve esbozo de una teoría general del conocimiento*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2001.
- —. *Psychology from an empirical standpoint*. Nueva York: Routledge, 1995.
- —. *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand. Nebst Abhandlungen über Plotinus, Thomas von Aquina, Kant Schopenhauer und August Comte*. Hamburgo: Felix Meiner, 1968.
- Frege, Gottlob. *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*. Madrid: Tecnos, 2016.
- Fink, Eugen. "La filosofía fenomenológica de Husserl ante la crítica contemporánea", *Acta fenomenológica latinoamericana*(2003): 361-428.
- —. "¿Qué se propone la fenomenología de Edmund Husserl?", *Diálogos* 25 56 (1990): 167-184.
- Funke, Gerhard. "La recepción de Kant en Husserl y la fundamentación de su "Filosofía Primera" trascendental fenomenológica", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 12(1995): 193-212.
- González Porta, Mario Ariel. "Los orígenes de la virada antipsicologista en Husserl", *Thémata. Revista de filosofía* 21 (1999): 85-116.
- Husserl, Edmund. *First Philosophy. Lectures 1923/24 and Related Texts from the Manuscripts* (1920-1925). Dordrecht: Springer, 2019.
- —. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Tercero (Ideas III)*. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- —. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero (Ideas I)*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013a.
- —. *La filosofía como ciencia estricta y otros textos*. Trad. Elsa Tabernig. Buenos Aires: Prometeo, 2013b.
- —. *Introduction to logic and theory of knowledge. Lectures 1906/7*. Dordrecht: Springer, 2008
- —. *Philosophy of arithmetic*. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 2003.
- —. *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03*. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 2001.
- —. *Briefwechsel. Band IX: Familienbriefe*. Dordrecht: Springer-Science+Business Media, 1994a.
- —. *Early writings in the philosophy of logic and mathematics*. Dordrecht: Springer Science Business Media, 1994b.
- —. *Briefwechsel. Band V: Die Neukntianer*. Dordrecht: Springer-Science+Business Media, 1994c.
- —. *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Paidós, 1993.
- —. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona: Editorial Crítica, 1991.
- —. *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987.
- —. *Meditaciones cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- —. *Investigaciones lógicas. Tomo I*. Madrid: Alianza Universidad, 1985.
- —. *Investigaciones lógicas. Tomo II*. Madrid: Alianza Editorial, 1982a.
- —. *La idea de la fenomenología. Cinco Lecciones*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1982b.
- —. "Kant and the idea of transcendental philosophy", *Southwestern Journal of Philosophy* 5 (1974): 9-56.
- —. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1973.
- —. *Erste Philosophie. Erster Teil*. La Haya: MartinusNijhoff, 1956.
- —. *Lógica formal y lógica trascendental*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1962.

- Ingarden, Roman. “El problema de la constitución y el sentido de la reflexión constitutiva en Husserl”. *HUSSERL. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*, ed. Maci, Guillermo. Buenos Aires: Paidós, 1968. 215-233.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Barcelona: Gredos, 2017.
- Kern, Iso. *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. La Haya: MartinusNijhoff, 1964.
- Natorp, Paul. “On the objective and subjective grounding of knowledge”, *Journal of the British Society for Phenomenology* 12 3(1981): 245-266.
- —. “On the question of logical method”. *Readings on Edmund Husserl’s Logical Investigations*, ed. Mohanty, J. N. La Haya: Martinus Nijhoff, 1977. 55-66.
- Ricoeur, Paul. “Kant y Husserl”, *Praxis Filosófica* 10/11 (1999): 45-77.
- Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary. *Husserl en diálogo. Lecturas y debates*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2012.
- Szilasi, Wilhem. *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- Velozo, Raúl. “El problema de la reducción fenomenológico-trascendental en la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*”, *Revista Venezolana de Filosofía* 34 (1996): 89-141.
- —. “Kant y Husserl”. Kant. *En el bicentenario de la crítica*, ed. Salinas, Rolando. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1985. 85-102.
- Vigo, Alejandro. “Intuición categorial”, *Thémata. Revista de filosofía* 28 (2002): 187-212.
- Walton, Roberto. *Intencionalidad y horizontalidad*. Bogotá: Editorial Aula de Humanidades, 2015.

