

Crítica y fundamentación de la Prima Philosophia en el idealismo trascendental de Kant y Husserl

Critique and foundation of the Prima Philosophia in the transcendental idealism of Kant and Husserl

Juan Manuel Vargas García 
Universidad Católica Lumen Gentium, México

Recibido: 24/05/23 Aceptado: 17/12/2023
DOI: 10.5281/zenodo.12576760 

Resumen

La noción de idealismo trascendental se rastrea como un resultado de la síntesis kantiana del racionalismo y del empirismo. Dicha síntesis constituye el proyecto de una metafísica de la metafísica, es decir, de una nueva Filosofía primera (πρώτη φιλοσοφία). En ese proyecto se vuelven patentes los dos sentidos de filosofía primera, el socrático y el aristotélico, a través de la tarea crítica y positivo de la teoría del conocimiento. Ese idealismo trascendental kantiano comparte con la filosofía de Husserl, pese a profundas diferencias, el motivo originario de elaborar una filosofía científica capaz de suministrar a la humanidad normas éticas racionales y universales.

Palabras clave: Filosofía primera, metafísica, idealismo trascendental, fenomenología

Abstract

The notion of transcendental idealism is the result of the Kantian synthesis of rationalism and empiricism. This synthesis constitutes the project of a metaphysics of metaphysics, that is, of a new first Philosophy (πρώτη φιλοσοφία). In this project, the two senses of First Philosophy, the Socratic and the Aristotelian, become patent through the critical and positive task of the Theory of knowledge. Kantian transcendental idealism shares with Husserl's philosophy, despite deep differences, the original motive of developing a scientific philosophy capable of supplying humanity with rational and universal ethical norms.

Keywords: First philosophy, metaphysics, transcendental idealism, phenomenology

Las motivaciones iniciales del fenomenólogo, como las del filósofo, son motivaciones vitales que caen bajo la esfera de la ética. Esto no quiere decir que desde el principio haya una ética entendida como disciplina teórica ella misma, esto no es así, y además a mí me parece que por ciertas razones no puede ser así, uno primero tiene ciertas inquietudes y tiene ciertos afanes vitales, eso es ético, y por eso empieza a hacer filosofía o ciencia, pero no empieza uno reflexionando de manera teórico-científica sobre cuestiones éticas.

Antonio Ziri3n Quijano

1. Introducci3n

El camino, iniciado por Ren3 Descartes, hacia una filosofa clara y distinta, a trav3s del subjetivismo trascendental (Husserl 2000 102), condujo a la modernidad filos3fica a la elaboraci3n

de una síntesis del racionalismo y el empirismo, con la respectiva crítica de la metafísica, dando como un primer resultado: el idealismo trascendental kantiano. Para Kant el establecimiento de la crítica del conocimiento implicaba el análisis de la posibilidad de establecer y fundar la metafísica como ciencia, es decir, el examen crítico reveló la necesidad de una “metafísica de la metafísica” expresión que el mismo Kant indica, en su correspondencia con M. Herz, como la tarea de su filosofía, particularmente de la *Crítica de la razón pura* (Leserre 65). Esto es, una πρώτη φιλοσοφία (Filosofía primera). El siglo XX, con toda su crítica a la modernidad, no ha sido capaz de poner un punto final a las contribuciones de Immanuel Kant, sino que, partiendo de sus resultados, han intentado elaborar nuevas “críticas” del conocimiento y realizan apropiaciones de la filosofía crítica kantiana (Ortega-Esquembre 256-277).

En el presente trabajo se explorarán las conexiones y diferencias entre los idealismos trascendentales de Kant y Husserl mostrando que existe una cierta consecución de sus proyectos gnoseológicos explicitando, a su vez, su vigencia en el horizonte de la filosofía actual si es que ha de cumplir alguna vez su vocación de orientar, según principios racionales universales, nuestras vidas (Husserl 2020 37-38).

Este es el sentido por el que, según Edmund Husserl, la filosofía debe ser ciencia, en sentido riguroso, pues solo debidamente fundamentada es capaz de elaborar una racionalidad ética a la altura de la complejidad y problematicidad que le demanda nuestro actuar. Sin embargo, la racionalidad ética no puede escindirse de la dimensión teórica, en este sentido el desarrollo de la ética como parte de la filosofía requiere de los resultados de ciertas bases que se sitúan en la dimensión teórica. El análisis de las regiones de que se ocupan la lógica —como nombre de la filosofía teórica en general— y la ética—cuyo reino universal propio es el del querer y el actuar—, así, el alcance de la filosofía crítica, al servicio de esta filosofía científico se circunscribe al tiempo de Kant ni al neokantismo (Köhnke 2011), sino a toda la filosofía posterior, porque implica una renovación —en su sentido originario— de la idea misma de la filosofía cuyo motivo ético le es esencial y se despliega como un rechazo contra el dogmatismo. Ese sentido, como la cita del epígrafe señala, está en el corazón mismo del idealismo trascendental husserliano. En cualquier caso, como señala el mismo Husserl, “. . . la forma global de la filosofía kantiana predominante sobre todas es la idea de la filosofía trascendental. Ella designa una forma radicalmente nueva del filosofar y, condicionada correlativamente por ella, un tipo nuevo de teorías filosóficas” (2019 437). De este modo, el presente escrito se articulará en dos partes, la primera examinará los dos sentidos clásicos de Filosofía primera y su reformulación en la filosofía kantiana. El segundo apartado se centrará en la continuidad que, a partir del ideal ético de la filosofía, aparece en los idealismos trascendentales de Kant y de Husserl.

2. Prima Philosophia

Este escrito suscribe en términos generales la tesis de Miguel García-Baró según la cual la filosofía no puede comenzar con una definición, sino que debe iniciar explicitando su ideal: “Hacer filosofía es poner en máxima tensión la inteligencia y aun la existencia toda para tratar de entrar en contacto con la realidad sin velos ni distancias” (2004 11). El primer paso de esta investigación nos sitúa en Grecia, esto, porque ese estilo de pensamiento que se le llama filosofía comenzó en Grecia. La filosofía, sin embargo, no es exclusivamente griega, no está ligada exclusivamente a los griegos, la conexión con Grecia es sobretodo histórica por ser este el horizonte cultural en el que surgió (Meyer 9-36), pero precisamente al surgir “se libera de todos los condicionamientos históricos y tiende hacia valores incondicionales y absolutos, hacia la verdad” (Snell 7). Por eso se puede hacer filosofía. La filosofía, en gran medida, se ha desarrollado en conexión con su historia formando una cierta *tradición*. Recuérdese que tiene una doble etimología, proviene de *traditionem*, acusativo de *traditio*, y que significaría “tradición, enseñanza, acción de transmitir o entregar”; de *traditus*, participio pasivo de *tradere*: “entregar”, al modo de entender de este artículo esta doble etimología señala la función activa

y receptiva sobre algo. De modo tal que la tradición es algo que recibimos y que a la vez legaremos. Pero es nuestra responsabilidad legar lo mejor. Esta identificación de lo mejor implica un esfuerzo, una mirada retrospectiva. Atendiendo aquellas palabras de Jane Austen cuando afirmó que “si hay una facultad de nuestra naturaleza que puede considerarse maravillosa, esa es la memoria”; en nuestro caso, recurrimos a la memoria no solo en la nostalgia de una época legendaria, no solo para maravillarnos, sino que coopera en el desentrañamiento de las motivaciones esenciales y originarias de la filosofía (Gadamer 47-111). En este sentido se recurre a los griegos y latinos, a los medievales y modernos siempre que su legado acerque a un mayor conocimiento de la realidad. Quizá por ello Jean-Luc Marion señala, en la Obertura a *El ídolo y la distancia*, que:

la filosofía y la teología coinciden tal vez en que, a diferencia de la literatura, no pueden dar un solo paso sin una tradición que las sostenga; que la relación con la tradición se vuelva crítica no elimina la dependencia, más bien al contrario. Así pues, si algo hemos adelantado, lo debemos a quienes nos han dado a pensar (13).

Como se verá, en el balance entre búsqueda de la verdad y fidelidad a la tradición, no puede imperar sino la primera. La tradición filosófica tiene su valor en conexión con nuestra búsqueda de la verdad. Se recurre a Sócrates, Platón y Aristóteles no por ser monumentos del pensamiento ni por mera devoción intelectual, sino porque siguen siendo maestros nuestros y pueden enseñarnos algo. Se verá que, al interior de la fenomenología —que es el caso que nos ocupa—, cualquier devoción intelectual que se priorice a la búsqueda de la verdad constituye una subversión de su sentido primero (Moran 98-117). Que en gran medida consiste en un esfuerzo por llevar a plenitud el anhelo original de la filosofía. Según Alfonso Pérez de Laborda el comienzo de la ciencia y de la filosofía se da como una búsqueda:

Ni la observación astronómica ni las realizaciones de la técnica ni la exactitud de las mediciones nacieron con los griegos. Con ellos nació, quizá, algo que es enteramente sutil, casi una inexistencia, pues nació una manera de pensar que buscaba aquello que está por debajo de lo visible, siendo, allí, exactitud; siendo, allí, explicación escondida de aquello que tiene explicación, si es que alguno se empeña en buscar las razones de lo que se nos aparece ante los sentidos (19).

Es posible observar que lo que cambia con la filosofía es algo sutil, un modo de pensamiento que busca llevar luz sobre la realidad que experimentamos y que vivimos en la cotidianidad. Pero la filosofía, y esto es fundamental, no es, pese a todo, “un correr fuera de sí para buscar en otro lugar, en otros mundos, en otras realidades más profundas, aquello que es el interés profundo y definitivo. Lo que los filósofos presocráticos buscan es, claramente, lo de “aquí”, aunque para encontrarlo deban irse hasta “allí” (Pérez de Laborda 19).

Se ha insistido mucho, al menos en la tradición filosófica de Occidente, en identificar la Filosofía primera con la Metafísica o, según el neologismo grecomoderno de Rodolfo Goelenius (Ragni 80-97), con la *ὄντολογική*. Esta identificación encuentra su justificación en un reconocimiento de la preeminencia explicativa de la categoría del “ser”, y en consecuencia de la ciencia que lo tematiza, frente a otras categorías y saberes, ya que todas ellas requieren un *ὑποκειμενον* que las sostenga, y dado que no se puede querer nada o conocer nada sin que antes esto sea, no puede haber ciencia más originaria.

La modernidad, con toda su fuerza crítica, impulsará una revisión del primado y soberanía de la metafísica, subrayando la primacía del sujeto pues es ante él ante quien *aparecen* las cosas como *siendo*. Ser no será una propiedad de las cosas sino, en primer lugar, un sentido (*Sinn*), es decir, como un significado (*Bedeutung*). Esta es la nueva caracterización de la *Philosophia Prima* que Edmund Husserl, siguiendo el sentido más profundo del idealismo kantiano, reclamará para la fenomenología (1998), no obstante, a pesar de los rendimientos actuales que ha mostrado esta idea en la misma tradición fenomenológica —desarrollados por Martin Heidegger (2008) y Jean-Luc Marion (1999)— tomando distancia de los enfoques que puedan denominarse *ontoteología*, es posible una justificación de la filosofía crítica, y del idealismo

trascendental, en la tradición filosófica, especialmente en el surgimiento de la filosofía en la época clásica.

Existen, en el horizonte cultural griego, dos itinerarios diferentes de filosofía primera: uno, propuesto por Aristóteles, que consiste en un saber inútil, buscado precisamente por esa inutilidad; otro, el socrático, que deriva del seguimiento del ideal la máxima responsabilidad de sí mismo. En ese caso, se encuentran dos inicios o formas de filosofía primera diferenciados por su finalidad. La sabiduría (*σοφία*) o filosofía, dice Aristóteles en la *Metafísica*, es una ciencia; de tal modo que resulta necesario esclarecer los principios y causas que estudia dicha ciencia. Así, el Estagirita afirma que, “entre las ciencias, pensamos que es más Sabiduría la que se elige por sí misma y por saber, que la que se busca a causa de sus resultados, y que la destinada a mandar es más Sabiduría que la subordinada. Pues no debe el sabio recibir órdenes, sino darlas, y no es él el que ha de obedecer a otro, sino que ha de obedecerle a él el menos sabio” (Met. IV, 982a, 15-19).

Esta búsqueda condujo a la formulación de la *πρώτη φιλοσοφία* como ciencia del ente en general o ciencia del ente en cuanto ente:

Y, puesto que buscamos los principios y las causas más altas, es evidente que serán necesariamente principios y causas de cierta naturaleza en cuanto tal. Por consiguiente, si también los que buscaban los elementos de los entes buscaban estos principios, también los elementos tenían que ser del Ente no accidental, sino en cuanto ente. Por eso también nosotros debemos comprender las primeras causas del Ente en cuanto ente (Aristóteles, Met. IV, 1003a, 26-30).

El gran logro de Aristóteles, en torno a la Filosofía primera, consiste en reconocer su preeminencia en lo que respecta a la búsqueda del principio más originario, más universal; en consecuencia, la legitimidad de esta filosofía, o parte de la filosofía, radica en su independencia respecto de cualquier otro saber y, al mismo tiempo, en su tarea de fundar (*Begründung*) otros saberes. Por lo que el sabio, frente al abanico de disciplinas, la elige frente a otras porque no ofrece “resultados útiles” sino más fundamentales.

Ahora bien, el rigor es consecuencia de una motivación; algunos podrían decir —siguiendo cierta lectura de la *Metafísica* de Aristóteles— que esa motivación es autónoma, que se sitúa en sí misma y que situarla en un lugar distinto atenta contra su dignidad. Esta, no es, por cierto, la única lectura de la cuestión pues la preeminencia de las virtudes éticas —tal como aparece en la *Ética a Nicómaco*— indicaría que la excelencia (*ἀρετή*) en la teoría estaría motivada por la búsqueda de una excelencia práctica.

En cualquier caso, es evidente que la preeminencia teórica le pertenece a la filosofía y —cuando menos para Aristóteles— es genética en el orden de lo gnoseológico puesto que ella no estaría subordinada a ningún saber y, en consecuencia, todos los demás, de algún modo, se retrotraerían a ella. La otra forma de Filosofía primera es la de Sócrates para quien es clara esta motivación ética y que, formulado en los términos de la inscripción del pronaos del templo délfico de Apolo como *γνωθι σεαυτόν*, implicaba que la filosofía era un camino para la responsabilidad de uno mismo. Este ideal aparece con claridad en el Critón con dos formulaciones concretas: en 49a, “¿Diremos que de ninguna manera hay que faltar voluntariamente a la justicia o habrá maneras y maneras?” y en 49c: “no hay que devolver injusticia por injusticia ni hacer mal a nadie, sea cual fuere el mal que uno reciba”. El imperativo categórico (*Kategorischer Imperativ*) kantiano es otra forma de presentar la tesis central de la filosofía socrática que nos sitúa frente a una tarea de autor responsabilidad y cuya realización exige una comprensión rigurosa de la realidad (García-Baró, 2012, 94). Así,

la tradición histórica, y por consiguiente la tradición filosófica -en Francia, al menos, y me parece que en Occidente en general-, siempre privilegió el *gnothi seauton*, el autoconocimiento, como hilo conductor de todos los análisis sobre los problemas del sujeto, la reflexividad, el conocimiento de sí, etcétera. Ahora bien, si no hacemos más que considerar el *gnothi seauton* en sí mismo y por sí solo, me parece

que corremos el riesgo de establecer una falsa continuidad e instaurar una historia ficticia, que mostraría una especie de desarrollo continuo del autoconocimiento. Desarrollo continuo que puede restituirse, sea en el sentido de una radicalidad -si quieren: desde Platón hasta Husserl pasando por Descartes-, sea, al contrario, una historia continua que se haría entonces en el sentido de una extensión empírica: de Platón a Freud, pasando por San Agustín. (Foucault, 2012, 438-439).

Pero, en cualquiera de los dos casos, la *γνωθι σεαυτόν* constituye un hilo conductor de la teoría del sujeto. Ahora bien, la cuestión para Foucault es que la *ἐπίμελεια ἑαυτοῦ* constituye el fondo de toda la filosofía griega y, entendiendo la noción de cuidado de sí en un sentido actitudinal y de reconducción de la mirada con alcance ético, constituyendo el fondo mismo desde el cual interpretar y construir la teoría del sujeto. Si leemos estos proyectos de *Philosophia Prima* en continuidad, más que como adversarios, vemos que la teoría, en su más genuina pureza, conduce a la vida ética. La construcción sistemática de un *corpus* filosófico exige que haya una base —que en la filosofía natural de Aristóteles es la ontología— pero nada obliga a que la filosofía no pueda explorar otro camino.

3. El idealismo trascendental: de Kant a Husserl

Uno de los resultados de la filosofía moderna es el ensayo de la gnoseología como filosofía primera en vez de la ontología; sobre esta base, la modernidad reconoció en la razón (racionalismo) y la experiencia (empirismo) elementos más originarios de fundamentación. A menudo se ha considerado, a partir de una analogía elaborada por el mismo Kant, que su filosofía representa un giro copernicano para la filosofía, esto podemos leerlo en el *Prólogo* a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (Kant, *KrV* B XVI-XVII, 20):

Ocurre aquí como en los primeros pensamientos de Copérnico. Éste, viendo que no conseguía explicar los movimientos celestes si aceptaba que todo el ejército de estrellas giraba alrededor del espectador, probó si no obtendría mejores resultados haciendo girar al espectador y dejando las estrellas en reposo. En la metafísica se puede hacer el mismo ensayo, en lo que atañe a la intuición de los objetos. Si la intuición tuviera que regirse por la naturaleza de los objetos, no veo cómo podría conocerse algo a priori sobre esa naturaleza. Si, en cambio, es el objeto [...] el que se rige por la naturaleza de nuestra facultad de intuición, puedo representarme fácilmente esta posibilidad.

Al referirse al giro copernicano, Kant entiende que para Copérnico —alude a que para éste “el movimiento del espectador es decisivo en la explicación de los fenómenos celestes. . .” (Caimi 19)—, la analogía implica que tanto en sus filosofía, como en la física copernicana, son las condiciones del sujeto las que permiten dar cuenta de la posibilidad del conocimiento a priori de los fenómenos. Por eso, la filosofía del conocimiento planteada así no puede ser un realismo trascendental, sino, precisamente, un idealismo trascendental (Allison 45-74). De este modo, la filosofía crítica surge como resultado de diferentes proyectos de la filosofía racionalista y empirista de dar cuenta del problema del conocimiento.

La duda como recurso gnoseológico aparece, como es sabido, como herencia del Renacimiento —particularmente del escepticismo de Montaigne (2007)—, y aparece como parte de la argumentación de las *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animæ immortalitas demonstrantur*. Pero esta tarea crítica, con respecto al escepticismo, de la filosofía del conocimiento exige una fase positiva que implicaba la adopción de la indubitabilidad del *ego cogito*, el paso realizado (aunque de forma incompleta) del objetivismo ingenuo a la subjetividad trascendental en el racionalismo condujo a Husserl a ver en Descartes a un gran revolucionario de la filosofía.

La novedad de sus reflexiones radica, en primer lugar, en un rechazo de la forma en que la tradición escolástica (de la que, por cierto, es un gran deudor) resuelve el problema del conoci-

miento y, en segundo lugar, en la novedad con que aborda el problema de la fundamentación del conocimiento, la cual hará radicar en la subjetividad, no al estilo relativista de los sofistas, ni desde una perspectiva existencial como Sócrates, sino como objeto de una evidencia apodíctica capaz de fundar un conocimiento auténticamente científico. Este carácter novedoso y problemático de sus reflexiones fue tematizado por el mismo Descartes en el *Discurso del Método*:

No sé si debo hablaros de las primeras meditaciones que hice allí, pues son tan metafísicas y tan fuera de lo común, que quizá no gusten a todo el mundo. Sin embargo, para que se pueda apreciar si los fundamentos que he tomado son bastante firmes, me veo en cierta manera obligado a decir algo de esas reflexiones (2011 101).

Esta filosofía primera no puede ser como la metafísica de los sistemas aristotélico o tomista, pues la presunción de que existe una realidad y que es cognoscible plantea un prejuicio de origen que requiere esclarecimiento. Esta necesidad de un comienzo radical está formulada y desarrollada en Descartes, quien plantea en las *Meditaciones*:

He advertido hace ya algunos años cuántas cosas falsas he admitido desde mi infancia como verdaderas, y cuán dudosas son todas las que después he apoyado sobre ellas; de manera que, por una vez en la vida, deben ser subvertidas todas ellas completamente, para empezar de nuevo desde los primeros fundamentos, si deseo establecer alguna vez algo firme y permanente en las ciencias (1999 15).

Este intento de re-fundamentación del conocimiento en una certeza absoluta no fue desarrollado por él hasta sus últimas consecuencias, sin embargo, es suficiente para considerarlo como el genio fundacional de la filosofía moderna. Esta genialidad le es reconocida, entre otros muchos filósofos entre los que podemos contar a Hegel, por Husserl, el fundador de la fenomenología, quien señala que “fue Descartes quien concibió la nueva idea de la filosofía universal y, al mismo tiempo, puso en acción su marcha sistemática: con el sentido del racionalismo matemático —mejor decir, del racionalismo fisicalista— una filosofía como ‘matemática universal’” (Husserl 2008 116).

Cartesius vislumbró que el problema de la fundamentación del conocimiento no podía ser resuelto sino poniendo en entredicho todo lo asumido como cierto hasta no alcanzar evidencias indubitables. La solución al problema lo llevaría al sujeto (ego), partiendo de una suspensión o duda en la existencia de todo, el reducto último, subsistente al ejercicio cartesiano de la duda radical y de cuya existencia da cuenta cada acto cognitivo es el yo, pues como señala en la segunda de las meditaciones: “Me he convencido de que no hay nada en el mundo: ni cielo, ni tierra, ni mentes, ni cuerpos; pero ¿me he convencido también de que yo no soy? Ahora bien, si de algo me he convencido, ciertamente yo era” (Descartes 1999 22). El ejercicio de dudar depende de un soporte, de un dudante, esto es, de un sujeto de conocimiento. En tal descubrimiento radica una verdad fundamental. Como menciona Foucault “. . . en Descartes tenemos este aspecto de una manera muy clara, y en Kant, si quieren, el giro complementario en espiral consiste en decir: lo que no somos capaces de conocer constituye precisamente la estructura misma del sujeto cognoscente, que hace que no podamos conocerlo (Foucault 2012 190).

Ya Hume, al final de la *Investigación sobre el conocimiento humano*, señalaba la pertinencia de elaborar una crítica de la razón y con ella de los conocimientos y disciplinas que se elaboran racionalmente. Y admitía la importancia de que la reflexión filosófica ayudara a la superación de la natural tendencia del ser humano a ser univocista, afirmativo y dogmático. Así, una primera tarea de la duda filosófica consiste en demorar la acción en favor del pensamiento reflexivo. En palabras de Hume:

Dudar o sopesar algo aturde su entendimiento, frena su pasión y suspende su acción. Por tanto, están inquietos hasta que escapan de un estado que les resulta tan incómodo y piensan que nunca se podrán alejar suficientemente de él con la vio-

lencia de sus afirmaciones y la obstinación de su creencia. Pero si pensadores tan dogmáticos pudieran volverse conscientes de las extrañas debilidades del entendimiento humano, incluso en su estado más perfecto, cuando es más preciso y cauto en sus determinaciones, tal reflexión, por supuesto, les inspiraría mayor modestia y reserva, y disminuiría su buena opinión de sí mismos y su prejuicio contra sus antagonistas (188).

Pero la filosofía de Hume conducía al escepticismo epistémico y moral. Y, como tal, resultaba interesante pero insuficiente para gnoseología, pues el escepticismo constituye un contrasentido. Kant recurrió a él, solo como salida del dogmatismo del racionalismo que, desde Descartes hasta Wolf, había recurrido a la razón como fundamento de la teoría del conocimiento para la fundamentación crítica del conocimiento.

La síntesis kantiana, con su crítica a la posibilidad de acreditar la metafísica como ciencia, sitúa nuevas coordenadas para la filosofía posterior y constituye un eslabón necesario en la configuración de una filosofía científica. Como es posible leer en el *Prólogo* a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (KrV B XVI, 20),

hasta ahora se ha supuesto que todo nuestro conocimiento debía regirse por los objetos; pero todos los intentos de establecer, mediante conceptos, algo a priori sobre ellos, con lo que se ampliaría nuestro conocimiento, quedaban anulados por esta presuposición. Ensáyese, por eso, una vez, si acaso no avanzamos mejor, en los asuntos de la metafísica, si suponemos que los objetos deben regirse por nuestro conocimiento [...].

La herencia decisiva de la filosofía kantiana es la “actitud crítica” que, como bien ha mostrado Michel Foucault, aparece en el escrito kantiano *¿Qué es la Ilustración?* de 1784, como descripción de *Aufklärung* en el sentido de un escape del “proceso de gubernamentalización” (Foucault 2017 25-26). Foucault está llegando a las consecuencias sociológicas y políticas de un proceso de emancipación epistémica, pero esta dependencia de la *πρᾶξις* con respecto de la teoría —y que aparece en la conexión entre la crítica de la razón pura y de la razón práctica—, por lo que “desbordar los límites críticos y ponerse bajo la autoridad de otro son las dos vertientes de aquello contra lo cual Kant se levanta en la *Crítica*, aquello de lo cual el proceso mismo de la *Aufklärung* debe liberarnos (Foucault 2017 47). Esta liberación constituye, leído con términos husserlianos, una función de la filosofía en favor de la humanidad, por eso, no resultan extrañas las palabras de Herder cuando nos recuerda con las siguientes palabras a su maestro Kant: “Tuve la suerte de tener como profesor a un gran filósofo al que considero un auténtico maestro de la humanidad” (Aramayo 293).

Así, la crítica es una ayuda para que la humanidad encuentre la salida de la “infancia” y del dogmatismo que apela a la razón sin conocer su estructura o sus límites (Kant 2000 25-36). Se lee en la *KrV* el sentido de lo trascendental para Kant: “llamo trascendental a todo conocimiento que se ocupa no tanto de objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos...” (*KrV*, A12). La concepción moderna del sujeto se elabora como resultado de una crítica a los valores, las instituciones y consideraciones filosóficas de la época anterior, así,

esa nueva idea del sujeto como sustrato y fuente de todo valor y legitimidad contribuye a socavar el orden de la sociedad premoderna, en tanto establece el principio de no aceptar como válido más que aquello a lo que el propio individuo presta su consentimiento —en el terreno de la ordenación práctica de la vida—, o de lo que él mismo se asegura a través del uso de sus facultades naturales —en el plano teórico— (Álvarez 89).

Los derroteros por los que, en nuestros tiempos, discurre la filosofía la sitúan en terrenos que parecen nuevos y ajenos a las inquietudes del siglo XVIII. El advenimiento de la llamada *Artificial intelligence*, la teoría de género, el feminismo, los derechos sexuales y reproductivos, la ecología, el cambio climático y el consumismo, los fake news y el cambio en los espacios y tecnologías de la comunicación y la educación, esos nuevos problemas se presentan recla-

mando una palabra por parte de los filósofos; estos fenómenos emergentes exigen, según su propia narrativa, una “nueva racionalidad” y buscan producir nuevos discursos (Osorio 2012 269-291). Hay que preguntarse si ¿es acaso posible una nueva racionalidad? Este lenguaje, impulsado desde la complejidad y la interdisciplina, avanza hacia las diferentes regiones de la realidad para proponer la creación de epistemologías situadas. Pero, y esto resulta decisivo, también es ocasión de plantear con genuina radicalidad, y en consecuencia con originalidad, la pregunta por la razón (san Martín 2008 45-52). La nueva racionalidad sería el afán de una filosofía científica, más allá del pensamiento natural, así, “la vieja racionalidad con la que compite la nueva admisible y necesaria, es la racionalidad moderna, paradigmáticamente representada por la comprensión de la ciencia galileana de la naturaleza como la única ontología general verdadera” (García-Baró 2005 100). La auténtica apertura del dominio de la esfera trascendental implica una salida de la actitud natural a través de la reducción fenomenológica, en este sentido, la filosofía husserliana como parte en el desarrollo de una filosofía científica (Husserl 2019 476-477). Se encuentra en Kant la distinción entre validez, propia del terreno de la lógica, y el origen, propio de la psicología, en el proceso de configuración del conocimiento.

Sin embargo, y en esto no se han ido en un sentido distinto al de la investigación de Kant, todos estos problemas se retrotraen a un sustrato gnoseológico. El empeño filosófico de Kant consistía en “estudiar la estructura fundamental de las ideas sólo en cuyos términos podemos hacernos inteligible la idea de la experiencia del mundo” (Strawson 12). La época actual, tan deudora y al mismo tiempo ajena, a la Ilustración ha elaborado numerosas críticas a la filosofía de Kant, no obstante, como señala García-Baró, “toda la filosofía contemporánea pende de la obra de Kant” (García-Baró 2019 8). Para Husserl el idealismo kantiano constituye un logro que, trascendiendo su tiempo, conforma una revolución del modo de pensar (Husserl 2019 438). En opinión de Michel Foucault la filosofía cartesiana no representa el desenlace del conflicto medieval entre teología y espiritualidad, sino que en su especificidad —y en toda la modernidad hasta Kant— aparecen nuevas elaboraciones de las transformaciones que el sujeto debe hacer para acceder a la verdad y si el resultado de esa operación es lo que anhelaba a inicio del camino. Así, a lo largo de la filosofía poskantiana, encontramos que el conocimiento —el acto del conocimiento— sigue ligado a las exigencias de la espiritualidad. En todas estas filosofías, cierta estructura de espiritualidad intenta vincular el conocimiento, el acto de conocimiento, las condiciones de este acto de conocimiento y sus efectos, a una transformación en el ser mismo del sujeto (Foucault 2012 42).

El problema con el idealismo trascendental lo constituyen sus propios límites pues, según Husserl, “Kant no alcanzó la intención última de la distinción que se hace aquí necesaria, ya que le faltaban los conceptos de fenomenología y reducción fenomenológica y porque no pudo desembarazarse del todo del psicologismo y el antropologismo (Husserl 2015 52). Esta limitación no menoscaba los méritos de la filosofía trascendental kantiana, sino que:

... una cosa tiene que llegar a ser finalmente evidente para todo aquel que piense por sí mismo libre de prejuicios y que con seriedad tome sobre sí los abnegados esfuerzos por adentrarse en estos misteriosos abismos, a saber: que aquí no se pone de manifiesto una problemática y una ciencia inventadas en un especulación abstrusa, sino, con toda su extrañeza, una problemática y una ciencia necesarias, que serán por siempre irrecusables, si no en esta forma primitiva, sí en una depurada y enriquecida. Una ciencia que satisface las exigencias intelectuales despertadas por Kant y que hace comprensible teóricamente el dominio global de los rendimientos trascendentales de la subjetividad pura tendrá que declararse directamente como la más importante de todas las tareas teóricas que pueden plantearse a la humanidad moderna. De hecho, «el sentido y valor cognoscitivo de todas las ciencias auténticas» depende, así enseña el propio Kant, y con mucha razón, del éxito de una filosofía trascendental (Husserl 2019 439).

Para Husserl existe un camino para la realización de la tarea de la filosofía, un camino que

se ha esbozado a lo largo de los diferentes momentos de la historia de la filosofía, de modo especial en la filosofía trascendental de Kant. Existe una teleología en la historia de la filosofía que sólo con la fenomenología trascendental ha concretado el camino decisivo hacia el trascendentalismo por eso esta teleología ha de rescatarse para comprender auténticamente el sentido de la historia de la filosofía en su proceso de configuración científico trascendental. Como señala Guillermo Hoyos, los desarrollos de Husserl en torno a la teleología señalan dos puntos cruciales, el primero es que todo proyecto de teleología desarrollado de manera objetivista debe ser destruido por la crítica, re-orientándolo a su auténtico sentido intencional; en segundo lugar, implica superar todo tipo de objetivismo, en miras a un trascendentalismo, propio de la fenomenología (Hoyos, 2012, 29). Esto es más claro si se considera que el proyecto fundamental de la filosofía como fundamento de las ciencias particulares se ha revestido de las preguntas por la evidencia, la verdad, el ser, el hombre, la historia, el conocimiento y los límites de la razón, pero ha subsistido sea explícita o implícitamente en el devenir histórico de la filosofía, sin conducirla aún a su formulación auténticamente científica, como afirma Husserl (2009 9-10):

No digo que la filosofía es una ciencia imperfecta; lo que digo redondamente es que no es ciencia aún, que aún no ha empezado a ser ciencia; y tomo como criterio cualquier mínimo fragmento de contenido doctrinal teórico objetivamente fundado. [...] la imperfección de la filosofía es de índole totalmente distinta que esta que acabo de describir y que afecta a todas las ciencias. No es que la filosofía disponga nada más que de un sistema de doctrina incompleto y, en ciertos casos, imperfecto: es que no dispone de ninguno en absoluto. Todo se discute en ella: cada posición filosófica es cosa de convicción individual, de idea propia de una escuela, de «punto de vista».

Los diversos proyectos han constituido antecedentes de la realización de la tan anhelada fundamentación auténtica, sin embargo, por su carácter propedéutico habrá que decir que la filosofía no ha alcanzado el nivel de ciencia rigurosa, ni ha cumplido su auténtica vocación fundamental en la taxonomía del conocimiento: “En efecto, al subrayar tajantemente el carácter no científico de toda la filosofía habida hasta hoy, se suscita simultáneamente la cuestión de si querrá la filosofía seguir manteniendo la meta de ser ciencia rigurosa, de si puede y debe quererlo” (Husserl, 2009, 9-10). Con ello no se quiere apuntar que el esquematismo kantiano sea perfectamente compatible con la fenomenología de Husserl. En cualquier caso, contra la interpretación de Iso Kern, a cerca de la profunda incompatibilidad de Kant con la filosofía pre-fenomenológica de Husserl, ha sido examinada por Luis Alberto Canela (36-37) de modo que se vuelve fundamental atender, a propósito de la recepción de Kant por parte de Husserl, que “la concepción que Husserl tenía de Kant en su período prefenomenológico no se debía solamente a la influencia de pensadores antikantianos, sino también a que Husserl no dedicó mucho tiempo al estudio de las filosofías kantiana y neokantiana” (Arias y Canela 8). Husserl recuerda en el §2 de los *Prolegómenos*, a propósito de la difusión de los límites de la ciencia, una cita de Kant con respecto a la dilucidación de las cuestiones de principio, pues, “no es engrandecer, sino que es desfigurar las ciencias, el confundir sus límites” (2006 37). La claridad coopera con la búsqueda del filósofo de establecer criterios objetivos y universales para la acción, esto es, en una mayor y más consciente responsabilidad de sí. La tarea inaugurada por Descartes, se encontró por mucho tiempo como el secreto anhelo de la filosofía, pero no realizada de modo completo hasta el advenimiento de la fenomenología trascendental, el §29 de la *Krisis* es claro en este sentido:

Ninguna ciencia objetiva, ninguna psicología (que, sin embargo, quiso ser ciencia universal de lo subjetivo), ninguna filosofía, ha tematizado este reino de lo subjetivo y, en esta medida, tampoco lo han descubierto realmente. Tampoco la filosofía kantiana, que, sin embargo, quería retrotraerse a las condiciones subjetivas de posibilidad del mundo experimentable y cognoscible objetivamente. Se trata de un reino de lo subjetivo absolutamente cerrado en sí, que es a su manera, que fun-

ciona en todo experimentar, en todo pensar, en todo vivir, así pues, que no puede disolverse en lo anterior y que, sin embargo, nunca ha sido captado, nunca ha sido aprehendido ni conceptualizado (Husserl 1999 117).

El esclarecimiento filosófico de la subjetividad trascendental y la comprensión específica de la naturaleza intencional de las vivencias constituye el fundamento de la fenomenología husserliana. Este papel esclarecedor supone un punto de apoyo posible, una filosofía primera que aporta las bases necesarias para la construcción de ciencias específicas y una revaloración de sus tareas, alcances y límites.

Esta radical autorresponsabilidad del sujeto lo mueve a buscar con el mismo afán radical lo que las cosas son, es decir, “los intereses supremos de la cultura humana exigen que se construya una filosofía rigurosamente científica; de que, por tanto, si ha de haber razón para un giro filosófico en nuestro tiempo, tiene sin duda que estar animado por la intención de refundar la filosofía en el sentido de la ciencia rigurosa” (Husserl 2009 13). Semejante búsqueda, que indaga las profundidades de la vida y la existencia, exige libertad de parte del que busca –tanto de la tradición como de sí mismo– y un afán por proseguir en la búsqueda hasta donde le sea posible, aunque en la tarea tenga que hacer un examen crítico de la tradición. Por eso, y en este sentido, es la fenomenología una filosofía primera. Pues la cualidad de ser racional no puede realizarse más que por la voluntad, plenamente consciente de sí, de ser y llegar a ser racional. Esta voluntad se sitúa al comienzo como un motivo del que filosofa, pero dado que un afán no es todavía una acción, no cabe en él ninguna corrección metodológica. Es la simple decisión, no por ello menos radical, de dedicar mi vida al logro de la prudencia y la sabiduría, la opción por la filosofía, por una vida de la que me puedo responsabilizar partiendo de la evidencia radical de las cosas. En este sentido la filosofía en sentido auténtico es responsabilidad absoluta por la verdad,

Filosofía es, ante todo, responsabilidad absoluta. Yo, capaz de responder a apelaciones y cuestiones, en la filosofía me habría de convertir en quien responde radicalmente, de todo, siempre. Yo que hablo e interpeleo a otros, en la filosofía empiezo por ser aquel a quien todos pueden hablar y que debe procurar responder a todos. Sin los demás y sin el lenguaje, o sea, sin las situaciones de diálogo, no se concibe plenamente la filosofía. Mejor dicho, no se concibe en absoluto la filosofía. Y no estoy afirmando que solo las lenguas de los hombres hablen; quizá hablan las cosas también, las circunstancias, los acontecimientos, Dios (García-Baró 2016 12).

La falta de verdad en nuestros pensamientos, afectos y acciones se manifiesta en los desastres de nuestro agonizante mundo atormentado por la violencia, la guerra, la injusticia y la desigualdad. Husserl es consciente de los alcances de su fenomenología y señala en los ensayos de *Renovación del hombre y de la cultura* (2012 1) que:

Renovación es el clamor general en nuestro atribulado presente [...] Algo nuevo tiene que suceder, tiene que suceder en nosotros y por medio de nosotros, por medio de nosotros como miembros de la humanidad que vive en este mundo, que da forma a este mundo, como también él nos da forma a nosotros.

Frente a esto, alguna palabra pueda decir la fenomenología a los hombres de nuestro tiempo, es más, como filósofos estamos obligados a pensar los acontecimientos de nuestro tiempo, pero sin duda, el modo de entender y ejecutar la fenomenología condiciona sus rendimientos y su alcance.

4. Conclusión

Dicho lo anterior hay que apuntar que los idealismos trascendentales de Kant y Husserl representan dos enfoques doctrinalmente distintos pero unidos por el ideal regulatorio de la filosofía y que es realizable, en opinión de Husserl, en una filosofía primera de corte nece-

sariamente trascendental. Ambos sistemas comparten la doble fase: crítica y positiva de la fundamentación de la teoría del conocimiento. Mientras Kant se centra en la relación objetiva entre el sujeto y el mundo externo, Husserl dirige su atención hacia la estructura de la conciencia y la constitución de sentido. Ambos filósofos reconocen la importancia de la subjetividad y la influencia de las estructuras de conciencia en la configuración de la experiencia. Otra coincidencia, aunque con resultados diversos, es que tanto Kant como Husserl critican la metafísica tradicional y buscan una fundamentación más sólida para el conocimiento y la filosofía.

Es decisivo resaltar que los proyectos filosóficos de Kant y de Husserl se puede interpretar como una filosofía del sujeto. Esto, no quiere decir que el sujeto “crea” el mundo con su razón o sus actos cognoscitivos, sino que se busca dar cuenta de un modo más consecuente del modo de vinculación que, como sujetos, tenemos con la realidad. La fenomenología entendida como en este ensayo, más allá de lo empírico-psicológico, de descripción directa de nuestra experiencia, alcanzando nuevas y desconocidas esferas de sentido. Desde la fenomenología trascendental, ya esclarecida y constituida como disciplina fundamental de la filosofía, es más evidente el fracaso de las ciencias en conducir al hombre por las sendas de la racionalidad. Recordando que, en Husserl, razón no significa únicamente actividad cognoscitiva, intelectual o teórica, sino que remite a tres niveles: teórico, axiológico y práctico. Con ello se da una superación del naturalismo y del escepticismo; el objetivismo naturalista ha operado una restricción gnoseológica que ha hecho a la humanidad ciega de la esfera más originaria de su configuración experiencial, ha condicionado la irrealización de la vocación auténtica de la filosofía, la de hacer alcanzar un saber auténtico y universal para orientar la vida humana, según la auténtica racionalidad: “La razón es lo específico del hombre en tanto que ser que vive en actividades y habitualidades personales. [. . .] La vida humana personal discurre en niveles de autorreflexión y autorresponsabilidad, desde los actos aislados y ocasionales de esta forma hasta el nivel de la autorreflexión y la autorresponsabilidad universal” (Husserl 1999 280). Posibilitar, o siquiera acercar al hombre a este ideal, es la tarea de la filosofía auténtica. La filosofía no hará sino posibilitar la completa autonomía individual y comunitaria, es decir, debe ser el camino hacia una racionalidad, cada vez más genuina.

Referencias

- Allison, H. (1992). *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Madrid: Anthropos.
- Álvarez, E. (2007). El Dasein y la crítica de la filosofía del sujeto en Ser y Tiempo. En E. Álvarez (Ed.), *La cuestión del sujeto. El debate en torno a un paradigma de la modernidad* (pp. xx-xx). Madrid: UAM Ediciones.
- Aramayo, R. (2001). Kant y la Ilustración. *Isegoría*, 25, 293.
- Arias-Albisu, M., & Canela, L. (2018). La presentación de la doctrina kantiana del esquematismo en Sobre el concepto de número de Edmund Husserl. Una evaluación crítica. *Revista internacional de filosofía*, 13(3), 8.
- Aristóteles. (1998). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Caimi, M. (2018). La revolución copernicana del modo de pensar. Algunos problemas. En G. Leyva, Á. Peláez, & P. Stepanenko (Eds.), *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica*. México: Anthropos - UAM Cuajimalpa.
- Canela, L. (2023). *Ser y calcular. El problema de las entidades matemáticas en la fenomenología temprana de Edmund Husserl*. Bogotá: Aula de Humanidades.
- Descartes, R. (2011). *El discurso del Método*. Madrid: Gredos.
- Descartes, R. (1999). *Meditaciones Metafísicas*. Madrid: Gredos.

- Foucault, M. (2012). *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1981-1982)*. México: FCE.
- Foucault, M. (2017). *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. México: FCE.
- Gadamer, H.-G. (2019). *Sobre la prehistoria de la metafísica*. Madrid: Hermida editores.
- García-Baró, M. (2004). *De Homero a Sócrates. Invitación a la filosofía*. Salamanca: Sígueme.
- García-Baró, M. (2005). Dos fragmentos de nueva racionalidad. Hacia otra filosofía de lo subjetivo. En F. Galán, Á. Xolocotzi, & M. T. de la Garza (Eds.), *El futuro de la filosofía*. México: UIA.
- García-Baró, M. (2012). *Elementos de Antropología Filosófica*. México: Jitanjáfora.
- García-Baró, M. (2016). *Filosofía como sábado*. Madrid: PPC.
- García-Baró, M. (2019). *Kant y herederos. Introducción a la historia de la filosofía occidental*. Salamanca: Sígueme.
- Heidegger, M. (2008). *Identidad y diferencia*. Madrid: Anthropos.
- Hoyos, G. (2012). Acerca del concepto de teleología en la fenomenología de Husserl. En *Investigaciones fenomenológicas*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Hume, D. (1988). *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid: Alianza.
- Husserl, E. (1998). *Filosofía primera (1923/24)*. Barcelona: Norma.
- Husserl, E. (1999). *La Crisis de las ciencias Europeas y la fenomenología trascendental*. Madrid: Altaya.
- Husserl, E. (2006). *Investigaciones lógicas*, tomo I. Madrid: Alianza.
- Husserl, E. (2009). *La filosofía, ciencia rigurosa*. Madrid: Encuentro.
- Husserl, E. (2012). *Renovación del hombre y de la cultura*. Barcelona: Anthropos.
- Husserl, E. (2015). *La idea de la filosofía*. México: FCE.
- Husserl, E. (2019). Kant y la idea de la filosofía trascendental. En *Textos breves (1887-1936)*. Salamanca: Sígueme, 425-478.
- Husserl, E. (2020). *Introducción a la ética. Lecciones del semestre de verano de 1920 y 1924*. Madrid: Trotta.
- Kant, I. (1998). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus.
- Kant, I. (2000). ¿Qué es la Ilustración? En *Filosofía de la Historia*. México: FCE.
- Kant, I. (2014). "La *Dissertatio de 1770*" *Sobre la forma y los principios del mundo sensible y del inteligible*. Madrid: Encuentro.
- Köhnke, K. (2011). *Surgimiento y auge del neokantismo. La filosofía universitaria alemana entre el idealismo y el positivismo*. México: FCE.
- Leserre, D. (2019). Razón, acción y lenguaje en la interpretación actual de Kant. *Philosophia*, 79/2, 59-89.
- Marion, J.-L. (1999). *El ídolo y la distancia*. Salamanca: Sígueme.
- Meyer, M. (2000). *Por una historia de la ontología*. Barcelona: Idea-Books.
- Montaigne, M. (2007). *Los ensayos según la edición de 1595 de Marie Gournay*. Barcelona: Acantilado.

- Moran, D. (2021). Husserl and the Greeks. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 52 (2): 98-117.
- Ortega-Esquembre, C. (2023). Epígonos de Kant en el siglo XX? Revitalizaciones kantianas después del neokantismo. *Revista de Estudios Kantianos*, 8(1), 256-277.
- Osorio, N. (2012). El pensamiento complejo y la transdisciplinariedad: fenómenos emergentes de una nueva racionalidad. *Revista Facultad de Ciencias Económicas: Investigación y Reflexión*, 20(1), 269-291.
- Pérez de Laborda, A. (2005). *Estudios filosóficos de historia de la ciencia*. Madrid: Encuentro.
- Ragni, A. (2017). Alle origini dell'ontologia: i lessici filosofici di Goclenius, Micraelius e Chauvin. *Giornale critico della filosofia italiana*, XCVI(1), 80-97.
- San Martín, J. (2008). *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón. Introducción a la fenomenología*. Madrid.
- Snell, B. (2019). *El descubrimiento del espíritu*. Barcelona: Acantilado.
- Strawson, P. (2019). *Los límites del sentido. Ensayo sobre la Crítica de la razón pura de Kant*. México: UNAM-IIF.
- Ziri6n, A. (2015). Entrevista a cargo de Itzel G6mez. *Reflexiones marginales*, 29.

