

Husserl lector y crítico de Kant

AXEL RIVERA OSORIO

(UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO - MÉXICO)

Recibido el 18 de noviembre de 2018 – Aceptado el 25 de febrero de 2019

RESUMEN: El objetivo del artículo es analizar las críticas más importantes realizadas por Edmund Husserl a la filosofía trascendental de Kant. Ello permitirá plantear la continuidad de lo que Husserl llamó una "teleología interna de la filosofía trascendental" y, al mismo tiempo, ayudará a mostrar la necesidad de replantearla sustantivamente. Podría decirse que la crítica fundamental de Husserl se halla en cuestionar la radicalidad del giro copernicano, lo cual es necesario para acceder verdaderamente a la fenomenalidad del mundo, a la intencionalidad y a las consecuencias derivadas de ello.

PALABRAS CLAVE: Husserl – Kant - Filosofía trascendental – Intencionalidad - *A priori*

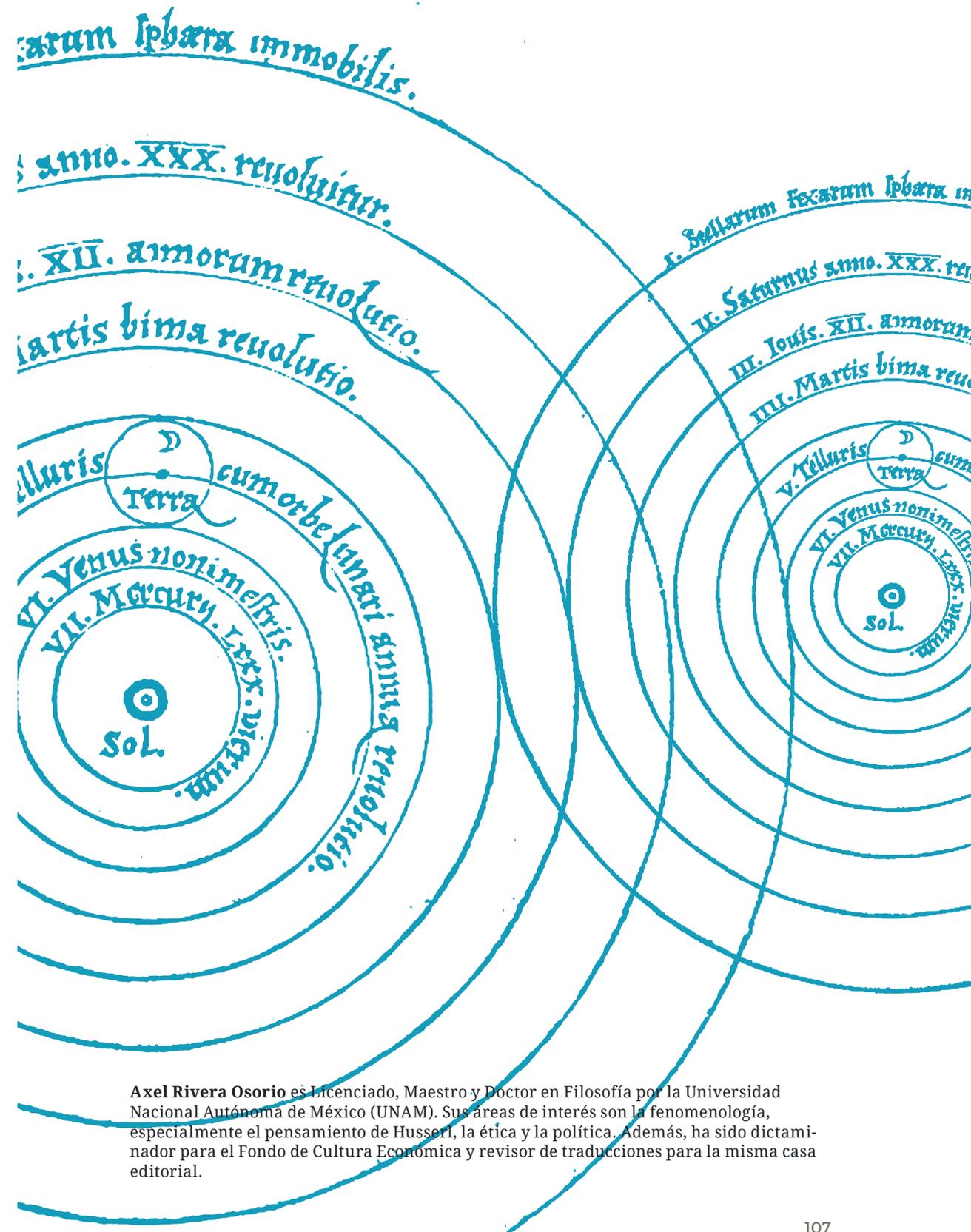
ABSTRACT: The article aims to analyze the most important criticisms that Edmund Husserl made to the transcendental philosophy of Kant. This will allow to propose a continuity of what Husserl called an "internal teleology of transcendental philosophy", and, at the same time, it will help to show the need for a substantive rethinking of it. It could be said that the fundamental criticism that Husserl made was to question the radicality of the Copernican turn, which is necessary in order to truly access to the phenomenality of the world, to intentionality and to the consequences derived from it.

KEY WORDS: Husserl – Kant - Transcendental philosophy – Intentionality - *A priori*

1. Introducción

Husserl lee a Kant a partir de Descartes y de Hume. Por lo tanto, debemos remitirnos a ambos para comprender su crítica. El reproche fundamental que Husserl realiza a Kant es que la orientación epistemológica de su filosofía amenaza la coherencia interna de su sistema. Lo que Husserl deseó mostrar es que la experiencia pre-científica es lo *impensado* en Kant. Estaría preguntando lo siguiente: ¿qué garantiza que las categorías del entendimiento sean las mismas que las de la objetivación científica? Así, debe pensarse si las síntesis originarias coinciden con la idealización de la ciencia, si las síntesis que se producen en el espacio de la física y la percepción del mundo de la vida son equivalentes.

En segundo lugar, Husserl replantea el kantismo. Esto significa discutirlo partiendo de Descartes y Hume. Del primero retoma el



Axel Rivera Osorio es Licenciado, Maestro y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Sus áreas de interés son la fenomenología, especialmente el pensamiento de Husserl, la ética y la política. Además, ha sido dictaminador para el Fondo de Cultura Económica y revisor de traducciones para la misma casa editorial.

método con la finalidad de liberar el ámbito trascendental de criterios puramente epistemológicos y alcanzar un concepto de experiencia no reductible a modos científicos. De acuerdo con Husserl, existe un método adecuado y uno inadecuado para la regresión trascendental: una regresión intuitiva, desarrollada en su fenomenología, y una regresión deductiva, legada por Kant.¹ El método es esencial para exigir evidencia absoluta; Husserl lo interpreta como una necesidad de *intuitividad*. De ello deriva una pregunta: ¿puede intuirse el ámbito trascendental? Este será otro dilema entre Husserl y Kant.

Otra cuestión disputada es el significado de *intuición*. Husserl exige devolverle los derechos a la intuición.² El estudio trascendental parte de la “*intuición reflexiva* [...] una donación apodíctica de las vivencias por la reflexión trascendental”.³ Dicha investigación amplía lo trascendental; no es sólo el presupuesto de la objetividad científica sino de toda experiencia. Ampliar la intuición permite describir aspectos inaccesibles a la metodología kantiana, como la intuición intelectual; esto es, permite saber sobre el *cogito* y su función sintética, procesos asociativos sacados a la luz por Hume. ¿Cómo es posible su análisis? Partiendo de lo que Descartes enseñó, del *cogito*, aunque sin hacer de él una cosa o interpretarlo a partir de una teoría.⁴ La tarea husserliana, entonces, apunta a una esfera donde se hacen patentes las donaciones absolutas: el suelo de la conciencia pura en su correlación intencional. Husserl proclama la necesidad de la intuición intelectual; hacer patente la actividad de la conciencia no sólo en sus formas *a priori*, sino en el proceso en que despliega sus síntesis de experiencia. Tal es el verdadero tema de la fenomenología.⁵ En *La idea de la fenomenología* Husserl afir-

¹ Cf. Pradelle, Dominique, *L'Archéologie du monde. Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl*, Dordrecht/Londres, Kluwer Academic Publishers, 2000, pp. 12-13.

² Sobre este tema habría que recordar simplemente el principio de todos los principios, explicado por Husserl en el § 24 de *Ideas I*. Cf. Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, Husserliana III, 1-2., ed. K. Schuhmann, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976, p. 54.

³ Pradelle, Dominique, *op. cit.*, p. 13

⁴ “El logro entero, el gran descubrimiento de este Ego, es desvalorizado por un desplazamiento sustitutorio absurdo: un alma pura no tiene sentido alguno en la epojé”. Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, ed. W. Biemel, La Haya, Martinus Nijhoff, 1962, p. 82

⁵ Cf. Pradelle, Dominique, *op.cit.*, p. 14.

mó que la trascendencia, el mundo, es el problema de la filosofía trascendental.⁶ “Mundo” no significa aquí la totalidad de los entes, sino el sentido y validez de lo real, la articulación simbólica y todo horizonte de significación. La cuestión es, entonces, explicitar cómo se manifiesta.

2. Notas sobre el sentido de lo *a priori*.⁷ Síntesis y función analítica

La querrela entre Husserl y Kant se centra en lo trascendental, en relación con la posibilidad del conocimiento *a priori*.⁸ Husserl reprimina a Kant no seguir la enseñanza cartesiana. Lo acusa de no advertir el verdadero sentido de lo *a priori*, pues su búsqueda no se guía por explicitar el ámbito trascendental sino por justificar el quehacer de la ciencia. A juicio de Husserl, esto significa tergiversar el modo de acceder a lo trascendental, porque no permite distinguir la doble naturaleza de lo *a priori*. Para él, existe una diferencia esencial entre el *a priori* estético y el analítico. Esto se encuentra basado en la lectura que hace de Hume, pues él intentó explicitar las síntesis de experiencia, allí donde se ubica el sentido de lo *a priori* y la constitución; lo cual significa indagar acerca de la síntesis de la multiplicidad partiendo de las impresiones que genera un objeto. La problemática de lo *a priori* sería, de este modo, formular cómo concatenamos la experiencia, explicitar qué tenemos antes de ella. Así, el problema trascendental se centra en la síntesis de la experiencia.

Si seguimos a Hume, es imposible hablar de un conocimiento *a priori*, pues él estaría contra este tipo de caracterización.⁹ Pero si nos centramos en el núcleo de inteligibilidad de las filosofías del

⁶ Cf. Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, ed. S. Strasser. La Haya, Martinus Nijhoff, 1973, p. 7.

⁷ Para un análisis detallado de la relación Husserl-Kant pueden consultarse los trabajos de Kern, Seebom, Ricoeur, y Eley que detallo en la lista de Bibliografía al final del artículo.

⁸ Esto es algo que Kant ya dejaba claro en la *Crítica de la Razón Pura*. Cf. Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900 ss, Ed. B, 2, p. 42. Traducción al español: Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 2002. A continuación se suministra la paginación de la edición original de 1781 (edición A) y/o de la edición de 1787 (edición B).

⁹ Cf. Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 109.

pasado, como lo hizo Husserl, no podemos negarle la posibilidad de tal estudio y tampoco rechazar que Hume pudo haber realizado una investigación trascendental. Fue él quien comprendió la función inmanente de la subjetividad durante la constitución y su esencialidad sintética. Haciendo un símil con Kant, esta es la función de la deducción trascendental y del esquematismo. Sin embargo, a juicio de Husserl, Kant no habría llegado a la profundidad de los análisis de Hume.¹⁰

El razonamiento de Hume sería el siguiente: para hablar de *a priori* debemos partir de la experiencia inmediata: de impresiones sensibles.¹¹ Los objetos exteriores, el mundo, se reducen a lo dado en la experiencia, nada existe si no es a partir de una síntesis subjetiva. El sentido tiene lugar partiendo de la inmanencia, y ello significa que lo *a priori* no es exterior a la experiencia¹² y debe comprenderse a partir de la inmanencia absoluta, desde su función sintética. Por ello, Husserl afirmó que Hume redujo el mundo a la inmanencia (entendiendo dicha expresión como si hubiera efectuado la reducción fenomenológica):

Según Hume, de lo “externo” no conocemos nada. Lo dado son únicamente las percepciones: impresiones e ideas [...]. Lo que llamamos “cosas externas” no son nada sino complejos de impresiones y a lo sumo ideas que se encuentran ligadas a ellas [...]. El alma misma no es nada más que un haz de impresiones, de ideas [...] ello es lo único que nos es dado y, cuando es dado *a priori*, entonces es sólo un *a priori* inmanente.¹³

Lo *a priori* es parte de la experiencia, no una forma extrínseca, es decir, la experiencia tiene formas sintéticas propias, no necesita una exterioridad para dar cuenta de su unidad, ya sean estructuras subjetivas formales, como las postuladas por Kant, u otras. Lo *a priori* se explica como proceso, como síntesis de experiencia. No importa el tipo de objeto del que hablemos, la *objetualidad* es invariablemente un proceso sintético.

¹⁰ Cf. Husserl, Edmund, *Erste Philosophie I (1923- 1924)*, Husserliana VII, ed. R. Boehm, La Haya, Martinus Nijhoff, 1956, p. 157 y ss.

¹¹ Hume, David, *Tratado de la Naturaleza Humana*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 43.

¹² *Ibid.*, p. 125.

¹³ Husserl, Edmund, *Erste Philosophie I, op. cit.*, p. 351.

Lo *a priori* son procesos subjetivos a los cuales accedemos mediante la “contemplación” (*Betrachtung*), el “análisis” (*Analyse*) o “comparación” (*Vergleichung*) entre nuestras impresiones e ideas.¹⁴ El problema entre Husserl y Kant comienza con la interpretación que el último hace de lo *a priori*. Según Husserl, Kant reduce las relaciones de ideas, que serían procesos sintéticos efectuados por la subjetividad, a juicios analíticos. De este modo, lo *a priori* en Kant sería una mera condición formal ajena a los contenidos del concepto, juicios derivados del principio de identidad: “Sin embargo, Kant se equivoca cuando identifica el concepto de *a priori* de Hume con su concepto de conocimiento analítico, por tanto, en esencia con el conocimiento de lo idéntico”.¹⁵ Si Kant reduce las relaciones de ideas a juicios analíticos, lo hace porque su esquema explicativo lo necesita. Al inicio de la “Introducción” de la *Crítica de la Razón Pura*, Kant arguye la existencia de dos clases distintas de juicios: por un lado, existen las relaciones de ideas o los juicios *a priori*, por otro, las relaciones de hechos, los juicios sintéticos *a posteriori*.¹⁶ La *CRP* intenta justificar un tercer tipo de juicios, los sintéticos *a priori*, aunque éste no es el problema. La cuestión reside en cómo plantear lo *a priori*, es decir, si puede pensarse como puramente formal e independiente de la experiencia, pues, si fuera el caso, no sería posible su *intuición*. Por ello, lo *a priori* no se experimentaría, sería un presupuesto de la propia experiencia y podría ser únicamente deducido.

Los juicios analíticos, según Kant, poseen universalidad y necesidad. El predicado está contenido en el sujeto del enunciado, nunca salimos del propio concepto analizado; el predicado es la explicación de lo implícito en el sujeto. Aunque los juicios analíticos son tautologías, no dejan de ser complejos, como el de “causalidad”, según el ejemplo de Kant.¹⁷ Ellos posibilitan los juicios de la ciencia. Toda disciplina teórica tiene a su base

¹⁴ Cf. *Ibidem*

¹⁵ *Ibid.*, p. 353.

¹⁶ “En lo que sigue entenderemos, pues, por conocimiento *a priori* el que es absolutamente independiente de toda experiencia, no el que es independiente de esta o aquella experiencia. A él se opone el conocimiento empírico, el que sólo es posible *a posteriori*, es decir, mediante la experiencia”. Kant, Immanuel, B 2-3, p. 43.

¹⁷ Cf. Kant, Immanuel, B 5, p. 44.

alguno de estos conceptos, pues las anteceden y determinan. No hay ciencia que no los posea, todas tienen conceptos “fundamentales” a partir de los cuales estipulan su objeto de estudio. Este es el rol de los juicios analíticos, dicho tipo de juicios “son indispensables para que sea posible la experiencia misma [...] ¿de dónde sacaría la misma experiencia su certeza si todas las reglas conforme a las cuales avanza fueran empíricas y, por tanto, contingentes?”¹⁸ Así, los juicios analíticos permiten la determinación, concretan las categorías, posibilitan la universalidad y la necesidad de las ciencias.

Kant inserta las relaciones de ideas de Hume en los juicios analíticos, asume que la función de la asociación equivale a la de las categorías: posibilitar la objetividad. Aunque existe una diferencia de fondo: la asociación de ideas es un proceso y, por tanto, es parte de la propia experiencia, mientras que la función analítica, *a la Kant*, se postula como algo previo a ésta. Ella no apunta necesariamente a una determinación directa de lo real, pues es claro que existen conceptos (como el concepto de Dios) que no determina ninguna experiencia concreta. No obstante, el argumento de Kant es que si existiera dicho objeto en la experiencia, debería determinarse mediante su concepto. La función analítica se define como una delimitación formal de los objetos. Kant le otorga tal función a la asociación de ideas humeana, es decir, ser una relación *a priori* determinante de la formación de sentido. El problema de tal interpretación es que, aunque en la filosofía de Hume “los juicios analíticos son relaciones entre ideas; a saber, relaciones de predicación o deducción entre los elementos indeterminados [...], lo inverso es falso, las relaciones de ideas no se reducen a los juicios analíticos”.¹⁹ Las relaciones de ideas, para Husserl, deben incluirse en el ámbito de la experiencia, no son un mero juego de conceptos, nada existe fuera de la experiencia. La asociación en Kant es considerada como una *forma previa* de la experiencia. Sin embargo, para Husserl, no existe exterioridad alguna de la experiencia, nada “viene” desde afuera para darle cohesión a las impresiones, sólo dentro de ella encontramos reglas. Así,

¹⁸ Cf. Kant, Immanuel, B 5.

¹⁹ Pradelle, Dominique, *op. cit.*, p. 21.

Husserl considera que Kant no comprendió la idea esencial de Hume debido al objetivo que pretendía alcanzar con la *Crítica*: justificar el conocimiento científico. Kant dudó acerca de que al aceptar la asociación de Hume se eliminaría la contingencia, y esto lo obligó a derivar la función sintética de la asociación de ideas del principio de identidad. Lo que necesitaba es un fundamento racional que limitara el empirismo de Hume.²⁰

Kant deriva la función de la *asociación* apelando implícitamente al principio de identidad, por ejemplo, cuando afirma que causa y efecto son parte de la identidad de una misma proposición, que son elementos impensables sin el otro.²¹ Por ello, cuando hablamos de un efecto, inmediatamente preguntamos por su causa y viceversa. La experiencia se basa en tal principio, está supeditada a la idea de racionalidad postulada por el principio de identidad. De este modo comprende Kant las relaciones de ideas de Hume, esto es, postulando que son formas consecuentes que permanecen “fuera” de la experiencia y determinan los contenidos concretos, siendo sus “reglas”, cuya finalidad es justificar los juicios de la ciencia. En otras palabras, se admite que todo fenómeno es determinado partiendo de reglas ajenas a la experiencia, de formas pertenecientes al sujeto con las cuales determina al mundo. Ese “fuera” de la experiencia es el sujeto mismo, el modo como determina lo *real*; sus *estructuras* preceden a la experiencia. Tal es la función de lo *a priori* en Kant.

Husserl, por otra parte, sigue a Hume al pensar lo *a priori*. Plantea lo superfluo de postular elementos externos a la experiencia para determinarla. La experiencia posee formas sintéticas propias. Esta concepción de lo *a priori* aclara una distinción de Husserl, que constituye un punto de inflexión entre Husserl y Kant: la diferencia entre lo *a priori analítico* y *material*. Tal diferencia es esencial, aunque es un complemento desarrollado por Husserl partiendo de las intuiciones de Hume. La doble función del entendimiento lo lleva a distinguir entre el *a priori* de la apofántica formal y el *a priori* ontológico de las

²⁰ Cf. Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften, op. cit.*, pp. 93-94.

²¹ Kant, Immanuel, B, p. 113-114

regiones materiales.²² La base de dicha distinción es el modo de explicar cómo la subjetividad realiza su función sintética: la relación entre razón y sensibilidad. Allí se ubica el verdadero problema de lo *a priori*.

3. El *a priori* material en Husserl

Husserl plantea que la relación entre ideas debe interpretarse según el concepto de idea desarrollado por Hume en el *Tratado*,²³ donde “idea” designa una impresión sensible debilitada. Las ideas surgen de la sensibilidad, a partir de impresiones, pero se han debilitado. No son *conceptos ideales*, ni formas puras determinantes de la experiencia desde el exterior, las ideas surgen *en* la experiencia. Entender las relaciones de ideas como lo hace Hume implica advertir que nunca salimos de la experiencia, que ella posee formas de auto-determinación. Ahora, necesitamos comprender lo que Hume entiende por “relación”: “La palabra RELACIÓN se utiliza normalmente en dos sentidos bastante diferentes: nombra por una parte la *calidad* por la que se unen dos ideas en la imaginación, llevando naturalmente la una a la otra y por otra la circunstancia particular en que [...] podemos pensar que es conveniente compararlas”.²⁴

La relación de ideas es una teoría de la asociación basada en la *calidad* y las “calidades de las que surge tal asociación y por las que es llevada la mente de este modo de una idea a otra, son tres: SEMEJANZA, CONTIGÜIDAD y CAUSA y EFECTO”.²⁵ Hume sostiene que la asociación en sentido filosófico se funda en la asociación de ideas; las categorías filosóficas estarían bajo la ley de la asociación: “La consecuencia esencial de tal principio es que toda la esfera de lo *a priori*, especialmente las categorías de la objetividad externa, se dejan derivar de los principios internos de la asociación o, como toda asociación se funda en una calidad esta calidad permite a

la imaginación pasar de la una a la otra”.²⁶ Ello nos conduce a una conclusión importantísima para Husserl: lo *a priori* no tiene el sentido otorgado por Kant. Para él, las categorías son *formas* condicionantes de la experiencia, mas nunca se extraen de ella. Además, no son “materiales”, sino formas mediante las que se determina todo contenido. Así, las categorías no poseerían raíces en la experiencia sensible. Pero, para Husserl, las categorías poseen la misma función que las relaciones de ideas en Hume, son el suelo del que nada puede sustraerse. Entonces, lo *a priori* no debe pensarse como una estructura formal. Husserl resalta que las impresiones poseen reglas dependiendo de sus cualidades. Gracias a ellas, desarrolla la idea de un *a priori* material que surge gracias a los modos de ser de los objetos; mostrando que la donación del objeto pre-figura la experiencia. De este modo, lo *a priori* se extiende más allá de las estructuras subjetivas, *a priori* material no significa sólo la manera como el sujeto determina al objeto, sino que se trata de leyes esenciales que también parten del objeto, de *sus* leyes esenciales que posibilitan la legalidad de la experiencia *a posteriori*:

En eso consiste lo que nosotros mediante la consideración, el análisis y la comparación de nuestras ideas -y eso significa aquí el concepto de contenido dado intuitivamente- determinamos en su esencia general y en las relaciones, determinando su esencia fundante de estados de cosas, cuya existencia no puede ser negada sin atentar contra su sentido, contra el contenido de los conceptos.²⁷

Hume asevera en el *Tratado* que todas las relaciones entre ideas son singulares²⁸ y que aquello que posibilita su relación es la *calidad*. Tal conexión, para Husserl, debe volverse universal. Esta conexión no es pensada por él como una conexión cualitativa entre ideas singulares, sino como una conexión de relaciones inseparables a partir de su esencia general (*allgemeinen Wesen unabtrennbare Relationen*). Este paso no se puede dar siguiendo sólo la filosofía de Hume. Para él, la asociación de ideas sólo alcanza una generalidad dada por la imaginación, no existen tales esencias. Todo empieza y aca-

²² Para el desarrollo de esta temática Cf. Husserl, Edmund, *Ideen I, op. cit.*, cap. 1 (especialmente §§10-17); Husserl Edmund, *Formale und transzendente Logik*, Husserliana XVII, ed. P. Jansen, La Haya, Martinus Nijhoff, 1974, § 41 y ss.

²³ “Por *ideas* entiendo las imágenes débiles de las impresiones, cuando pensamos y razonamos”. Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana, op.cit.*, p. 43.

²⁴ *Ibid.*, p. 58.

²⁵ *Ibid.*, p. 55.

²⁶ Pradelle, Dominique, *op.cit.*, p. 22. Asimismo Cf. Hume, David, *Tratado de la Naturaleza Humana*, p. 66.

²⁷ Husserl, Edmund, *Erste Philosophie I, op. cit.*, p. 351.

²⁸ Esta es la idea que Hume quiere defender en la sección titulada “De las ideas abstractas”. Cf. Hume, David, *Tratado de la Naturaleza Humana, op.cit.*, pp. 62- 72.

ba en la experiencia singular. Por el contrario, Husserl lleva a cabo una amalgama entre el intuicionismo de Descartes y la teoría de la abstracción de Hume que resultará en su teoría de la *intuición de esencias*.²⁹ En Husserl, la intuición se amplía respecto a sus predecesores: no únicamente se puede tener intuición de lo particular, sino también de esencias.³⁰ Partiendo de cualidades individuales, somos capaces de acceder a las leyes de sus respectivas regiones materiales, por ejemplo, es imposible pensar un color sin extensión o un sonido sin duración. Esto no es una mera imposibilidad subjetiva, es la forma cómo el objeto se manifiesta, su *modo de darse*. Así, Husserl extiende el concepto de *a priori* hacia el darse de los objetos, la donación del mundo dispone sus leyes, tal como lo aclara Eley:

Lo *a priori* no es sólo subjetivo; no se contraponen las formas *aprióricas* de la razón y el material de los datos de los sentidos; lo que conocemos de lo “externo” que se nos da no son datos; más bien nos encontramos con entes que ya están siempre desde su esencia interpretados. La pregunta fenomenológica reza así: “¿Qué se presenta de los estados de cosas desde el comienzo y como contenido del estado de cosas?” Por otro lado, sin embargo, la esencia y su diferencia frente a la entidad (lo que está allí) se funda en la trascendentalidad [...]. La trascendentalidad, aunque se comprenda partiendo de la subjetividad, la diferencia no puede ser puramente subjetiva, sino que debe de ser antes bien subjetiva-objetiva.³¹

La conexión de esencias patentiza formas para determinar al mundo, aunque éstas no son enteramente subjetivas. Las formas puras de la sensibilidad ayudan a determinar los objetos externos, pero también toman en cuenta el modo de darse de los objetos externos, ellos permiten ciertos predicados y no otros. Husserl denomina a esto “*a priori* material”: relaciones cualitativas entre objetos que

no pueden eliminarse, aquellas que son *dadas* de forma “objetiva”, mas no pueden pensarse deslindadas de la experiencia, no son formas idealizadas. Son dadas en impresiones y por eso es necesaria la teoría de la abstracción. En Husserl, tal función la cumple la intuición de esencias; mediante la variación imaginativa descubrimos lo esencial, los modos de darse de lo real, la esencia de diversas regiones materiales de los entes y sus relaciones inherentes.

Así, se gesta una revolución para pensar lo *a priori*. Husserl señaló la existencia de dos clases de *a priori*: material y analítico. El *material* depende de *cualidades* esenciales existentes entre los objetos. Por ello, lo *a priori* no puede pensarse como algo totalmente subjetivo, como meras condiciones que el sujeto pone para determinar al mundo. Lo *a priori* es también parte de los objetos, con sus relaciones esenciales y sus cualidades. En este primer gesto se puede observar una crítica profunda a Kant, quien reduce lo *a priori* a lo formal: en la medida en que no aparece en la experiencia, viene impuesto por el sujeto. La decisión kantiana justificaba los juicios de la ciencia. Kant no encontró otra solución al escepticismo de Hume, no supo plantear los juicios universales al quedarse sólo con impresiones. Para encontrar una solución a este problema le faltó la radicalidad del intuicionismo cartesiano. Él le hubiera ayudado a acceder a la intuición de esencias, a determinar las regiones ontológicas generales que encuentran su base en la capa material, pues allí aparecen cualidades esenciales de las regiones de objetos que trascienden la contingencia. La contradicción suscitada en los juicios no es meramente formal, en ocasiones se halla en imposibilidades materiales. La contradicción no es puramente una imposibilidad subjetiva, es la donación efectiva de una imposibilidad para representar al objeto de ciertas maneras específicas. No podemos aseverar cualquier cosa sobre todos los objetos, existen límites y dicha limitación se descubre gracias a la intuición de esencias. La donación del fenómeno cobra un estatuto ontológico relevante en el *a priori* material, el mundo crea su horizonte de demarcación. De otra forma, caeríamos en el problema de Kant: relativizar el sentido de lo *a priori*.

²⁹ Para el desarrollo de esta problemática es indispensable el tomo XLII de Husserliana. Cf. Husserl, Edmund, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, ed. R. Sowa y T. Vongehr, Dordrecht, Springer, 2013.

³⁰ Cf. Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, Husserliana XIXII-2, ed. U. Panzer, La Haya, Martinus Nijhoff, 1984 (véase especialmente la “Sexta Investigación”). Un comentario interesante sobre el alargamiento de la intuición en Husserl se encuentra en Marion Jean-Luc, *Reducción y donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, Buenos Aires, UCA/Prometeo Libros, 2011, Capítulo 1.

³¹ Eley, Lothar, *Die Krise des Apriori. In der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1962, p. 9.

4. Psicologismo y antropologismo en Kant

Según Husserl, el sentido de lo *a priori* defendido por Kant significa una “vuelta al relativismo y al antropologismo (*eine Wendung zum Relativismus und Anthropologismus*)”.³² Para salvar la universalidad de la ciencia, Kant sitúa la objetividad en las estructuras puras del sujeto cognoscente.³³ Esta es la esencia del giro copernicano. Espacio, tiempo y categorías son estructuras subjetivas que permiten la objetividad y estructuran el mundo. Con este argumento Husserl “mete el dedo en la llaga”. Es cierto que para superar los escollos del objetivismo ingenuo necesitamos tomar en cuenta los rendimientos subjetivos. Aunque si la objetividad del mundo y la ciencia depende de las formas puras de la subjetividad, ello no significa que universalidad y necesidad estén aseguradas; no se han fundamentado tales estructuras del sujeto, lo afirmamos como hecho. Hasta ver detalladamente la deducción de Kant, no podemos afirmar la universalidad y necesidad pretendida. Ahora, si la deducción no fuera convincente, entonces no podríamos fundar la objetividad en ella. La objetividad del mundo y la ciencia es un hecho contingente hasta que no se muestre una conexión esencial entre las estructuras subjetivas y el mundo. Si la deducción falla, podríamos justificar únicamente un innatismo. Este es el problema del giro copernicano: sin una justificación real de la deducción de las estructuras subjetivas no hay base para hablar de objetividad, todo recaería en un antropologismo y, según Husserl, ese es el caso en Kant.³⁴

Si no puede justificarse la deducción de las estructuras subjetivas, la consecuencia sería la relativización de lo *a priori*. Haciéndolo dependiente de las facultades contingentes del sujeto, “naturalizaríamos” al sujeto trascendental. Si fallase la deducción, Kant tendría problemas aún mayores que los de Hume. Ambas filosofías parten de un mismo hecho contingente: la naturaleza humana, y a partir de ella ambos exhiben formas condicionantes del conocimiento. Sin embargo, Hume no es tan radical, le da autonomía a las verdades de razón. Ahora bien, ¿qué pasa cuando toda objetividad depende de

las estructuras subjetivas? No existe autonomía para ningún ámbito ontológico, toda objetividad depende de ellas. En Kant, objetivación y validez dependen de dichas estructuras, si no existiese necesidad y universalidad en ellas, lo demás perdería su sustento. La intención filosófica kantiana depende de cómo se efectúe la deducción de las estructuras subjetivas, allí se ubica la problemática sobre lo trascendental y lo *a priori*. ¿Quién tiene prioridad ontológica? ¿Las condiciones objetivas del mundo o las subjetivas? Esas son las preguntas planteadas por Husserl para evaluar la deducción kantiana.

Ahora, debe resaltarse cómo se efectúan las deducciones de la estética y la analítica trascendental, porque el método empleado no es similar. Veamos primero cómo se realiza la deducción en la analítica trascendental. El primer paso dado por Kant es presentar una tabla de juicios. La tabla lleva la voz cantante, las categorías se desprenden de ella. La división de los juicios es la forma mediante la cual accedemos a las categorías, de ellos partimos para reconocer cómo se piensa un objeto. Por ejemplo, en la tabla de los juicios de *modalidad*, los juicios son: 1. problemáticos; 2. asertóricos y 3. apodícticos,³⁵ y se desprenden las categorías de 1, posibilidad-imposibilidad; 2. existencia-no-existencia y 3. necesidad o contingencia.³⁶ Se puede observar aquí su necesidad mutua, pues si efectivamente existen dichos juicios, se requieren ciertas categorías para hacerlos verdaderos.

La deducción de las categorías imprime la necesidad subjetiva de las categorías derivadas de la tabla. Pero queda claro que la objetividad proviene de las categorías, la tabla es una objetivación de los modos de ser a partir de los cuales se presenta el mundo. El giro copernicano de Kant en la sección de la *CRP* de la deducción trascendental hace que las categorías dependan de la unidad de la apercepción trascendental.³⁷ No obstante, queda claro que las categorías no se extraen del entendimiento humano, sino que se toman a partir de la experiencia del objeto, de los juicios y, por tanto, de una objetividad no dependiente del sujeto. Las categorías son condiciones para pensar al objeto, aunque se dan a través del análisis de la experiencia de los objetos. El procedimiento sería el

³² Husserl, Edmund, *Erste Philosophie I*, op. cit., p. 354

³³ Kant afirma: “aunque todo nuestro conocimiento comience *con* la experiencia, no por eso procede todo *él de* la experiencia.” Kant, Immanuel, B 2, p. 42

³⁴ Cf. Husserl, Edmund, *Erste Philosophie I*, op. cit., pp. 357 y ss.

³⁵ Cf. Kant, Immanuel, A 70, B 95, p. 107.

³⁶ Cf. Kant, Immanuel, A 80, B 106, p. 113.

³⁷ Cf. Rosales, Alberto, *Ser y subjetividad en Kant. Sobre el origen subjetivo de las categorías*, Buenos Aires, Biblos, 2011.

siguiente: Kant comienza afirmando que las categorías son conceptos necesarios para pensar objetos. Tales conceptos *no* parten de la subjetividad, sino de formas diversas de la manifestación de los objetos. La intención posterior de Kant es mostrar que dichos conceptos derivan de la unidad de la apercepción trascendental, darles fundamento subjetivo. Sin embargo, si preguntamos de dónde salen las categorías, debemos reconocer que es gracias a la tabla de juicios. Es decir, la objetividad no se da únicamente por el sujeto. Las categorías son condiciones de lo *real*, son la determinación subjetiva de sus modos de aparecer. Husserl enfatiza que Kant emplea la donación del mundo como hilo conductor para acceder al ámbito trascendental. Tal donación posibilita y muestra los actos subjetivos correlativos, los modos de síntesis efectuados por el sujeto. Sin embargo, lo más importante sería señalar que la subjetividad sintetiza la fenomenalidad *del objeto*. Husserl aplaudirá en este punto a Kant, su deducción analítica posee objetividad absoluta. Es decir, no es un hecho antropológico, todo sujeto racional debe compartirla, pues parte de la fenomenalidad del objeto; no habría nada que reprochar. Sin embargo, falta aún analizar la deducción realizada por Kant en la estética trascendental.

Allí, el método de la deducción es opuesto a la forma en que se realiza la deducción analítica. Tomemos como ejemplo su deducción del espacio:

El espacio no es un concepto extraído de experiencias externas. En efecto, para poner ciertas sensaciones en relación con algo externo a mí e, igualmente, para poder representármelas unas fuera (o a lado) de otras y, por tanto, no sólo como distintas, [...] debo presuponer de antemano la representación del espacio [...] El espacio es una necesaria representación *a priori* que sirve de base a todas las intuiciones externas [...]. En consecuencia, tal representación no puede tomarse, mediante la experiencia, de las relaciones del fenómeno externo, sino que esa misma experiencia externa es sólo posible gracias a dicha representación.³⁸

El espacio no se manifiesta en la experiencia de un fenómeno, sino que posibilita su intuición. El sujeto *pone* el espacio. He aquí el cambio que Husserl señala en el modo de efectuar la deducción: en la estética trascendental, Kant no toma como hilo conductor al

³⁸ Kant, Immanuel, A 23-24, B 38-39, p. 68.

objeto, sino sólo la forma o estructura del sujeto. La objetivación de “algo” como fenómeno externo depende absolutamente de la existencia del espacio, pero su existencia no se coloca en el objeto ni en el mundo: “el espacio no representa ninguna propiedad de las cosas, ni en sí mismas ni en sus relaciones mutuas”.³⁹ El espacio es nuestra estructura en tanto sujetos, es decir, la estructura mediante la cual le damos sentido al mundo. El mundo aparece, mas su aparición se subordina a lo que la subjetividad pueda determinar. Kant asume dicha conclusión y la única prueba aportada para legitimarla es la siguiente: “jamás podemos representarnos la falta de espacio”,⁴⁰ no es posible pensar la ausencia de espacio. Ahora, lo que debemos preguntarnos es dónde surge esa imposibilidad, ¿depende del darse del mundo o de una imposibilidad subjetiva? Kant respondería que tal imposibilidad se debe a la propia forma de la subjetividad, pues es la única forma pura que posee para ser afectada. En la deducción de la estética trascendental, Kant confunde lo *a priori* y lo *innato*:

<Kant> omite que existe una diferencia entre la necesidad objetiva, en virtud de la cual debe pronunciarse una ley de hecho de nuestra naturaleza dentro de una norma, lo cual implica cierta coerción (*Zwang*) y la necesidad, que reconocemos como siendo perteneciente al contenido de lo que se juzga (del juicio) y de la cual depende la comprensión (de ese hecho) por antonomasia.⁴¹

La confusión entre necesidad objetiva e imposibilidad subjetiva vuelve problemática la deducción. Aquello que está en juego es una precisa comprensión de lo *a priori* y aquí alcanzamos el núcleo problemático de la estética trascendental: para superar el escepticismo de Hume, Kant necesita algún elemento para salir de las meras impresiones, para que la sensibilidad tenga reglas necesarias, para que la geometría sea incuestionable. Kant decidió postular la existencia de intuiciones puras, ajenas o exteriores a las impresiones, que les dan forma, que son la condición para que haya impresiones. Pero si las intuiciones puras no aparecen en la experiencia, deben de ser elementos que el sujeto posee de antemano, aspectos que el sujeto *pone* en el mundo para determinarlo:

³⁹ Kant, Immanuel, A 26, B 42, p. 71.

⁴⁰ Kant, Immanuel, A 24, B 38, p. 68.

⁴¹ Husserl, Edmund, *Erste Philosophie I, op. cit.*, p. 359.

Llamo, en cambio, forma del fenómeno aquello que hace que lo diverso del mismo pueda ser ordenado en ciertas relaciones. Las sensaciones sólo pueden ser ordenadas y dispuestas en cierta forma en algo que no puede ser, a su vez, sensación. Por ello, la materia de todo fenómeno nos viene dada únicamente a posteriori. Por el contrario, la forma del fenómeno debe estar completamente a priori dispuesta para el conjunto de las sensaciones en el psiquismo y debe, por ello, ser susceptible de una consideración independiente de toda sensación.⁴²

Kant no encontró otra salida. El ordenamiento de impresiones, o la sensibilidad en general, es efectuado por la subjetividad; finalmente ella posibilita la universalidad y necesidad. La grandeza de Kant proviene de este intento: situar el problema en otra parte. Es decir, pensar que, en vez de que la regla dependa únicamente de los datos empíricos, bien podría precederlos, que las reglas para determinar el mundo son elementos inherentes a la subjetividad, siendo *sus* modos de determinar lo sensible. En Kant, el sujeto juega dicho rol, es el lugar donde se efectúan las síntesis de experiencia.

Ahora, nótese que, a diferencia de la Analítica Trascendental, donde la deducción parte de la donación del mundo, en la Estética Trascendental se presuponen las intuiciones puras de la sensibilidad. En sentido estricto, no son claramente justificadas. Si bien se presuponen como elementos necesarios para que las impresiones puedan ser objetivadas, esto dista mucho de ser una correcta justificación. Allí Husserl ve el mayor defecto de la metodología kantiana: al no estar guiadas por la intuición, la estética trascendental y sus deducciones no se centran en la donación del mundo al esclarecer la objetividad y justificarla, no son evidentes sino presupuestas. El núcleo del problema es el siguiente:

La pretendida necesidad se obtiene por un razonamiento deductivo y negativo mas no intuitivo [...] la necesidad se admite como hecho de la constitución del espíritu humano; es decir, en el cuadro de un performativismo o de un antropologismo trascendental [...]. La necesidad de la forma *a priori* del espacio no es más que una necesidad condicional que reposa sobre un hecho contingente por tanto ella misma es contingente, pues la representación de la exterioridad no es más que un hecho contingente y una simple in-

⁴² Kant, Immanuel, A 20, B 34, p. 66.

ducción antropológica da un sentido general, pero la generalidad así obtenida inductivamente no es absolutamente la generalidad esencial, para el objeto, de que en verdad se presente bajo la forma espacial, sino solamente la generalidad empírica, para los hombres, de no poder representarse de otra forma a las cosas.⁴³

Para Husserl, *a priori* significa absolutamente necesario, no mera generalización. *A priori* no significa innatismo. De lo contrario, no sería posible superar el escepticismo. Tampoco se refrena el escepticismo presuponiendo estructuras subjetivas; sobreponernos a él significa partir de la propia *donación* del mundo, del *aparecer* del ente. De cierta manera, Husserl recula ante el pretendido giro copernicano, pero sólo para darle plena libertad a la intuición. Husserl no intenta regresar a ningún objetivismo ingenuo, pero tiene claro que el fenómeno originario es la intencionalidad. Para él, no puede dejarse de lado el aparecer del mundo, ni la subjetividad constituyente, ambos constituyen una correlación esencial. Así, se hace necesaria la crítica a Kant, pues en su filosofía, el espacio y, en general, toda la estética trascendental, se deducen como si fuesen formas puras subjetivas necesarias. De este modo, Kant termina creando “conceptos míticos”, como apuntó Husserl en la *Crisis*.⁴⁴ Ricoeur decía que, paradójicamente, la estética trascendental es la parte de la *CRP* con menor intuitividad. Ello debe hacernos pensar sobre la metodología allí adoptada y sobre la necesidad replantear el problema. Por ello es importante la *intuición* en fenomenología. Al afirmar la imposibilidad de excluir algún elemento en la representación de cierto objeto, debemos efectuar la variación imaginativa y comprobar que efectivamente sea esencial. Al comprobarlo, advertimos que lo descubierto no es una imposibilidad subjetiva, sino el verdadero modo de aparecer del fenómeno. El fenómeno, la donación del mundo, es nuestro hilo conductor.⁴⁵ Lo *a priori* nunca pierde su objetividad.

5. Digresiones en torno a la *cosa-en-sí*

Otra discrepancia importante entre Husserl y Kant se encarna en la disputa sobre el estatuto ontológico de la *cosa-en-sí*. Para Kant, la *cosa-en-sí* es un concepto necesario. Al entender la objetividad

⁴³ Pradelle, Dominique, *op.cit.*, p. 30.

⁴⁴ Cf. Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, *op. cit.*, § 30.

⁴⁵ Cf. Husserl, Edmund, *Erste Philosophie I*, *op. cit.*, p. 357 y ss.

como determinación, “ser fenómeno” significa “ser determinado por la subjetividad”. Pero nada nos impide pensar que los fenómenos podrían ser *algo* más, más allá de la determinación subjetiva. Dicho *algo*, que puede darse independientemente de la subjetividad, hace necesario en la filosofía de Kant el polémico concepto de “cosa-en-sí”. Henry Allison expresa que la visión kantiana del idealismo “es una doctrina de modestia epistemológica, le niega al cognoscente finito, como nosotros, cualquier adquisición de la visión de Dios sobre las cosas”.⁴⁶ Así, establece la necesidad de postular un mundo de cosas independientemente de toda determinación, incognoscible para nosotros. La filosofía kantiana es filosofía de la finitud.⁴⁷ La estructura de los argumentos trascendentales es la siguiente: primero, comprobar la existencia de algún fenómeno, después saber cuáles son las condiciones subjetivas de aparición. Sin embargo, en Kant no existe una *clausura* para afirmar que dicho fenómeno puede existir sin tales condiciones. La falta de tal clausura hace posible la siguiente aseveración: el fenómeno puede existir fuera de las condiciones subjetivas, pero no es cognoscible fuera de ellas. En contraste, para la fenomenología esto es imposible. La fenomenología tiene un criterio para evitar tal consecuencia: exige la radicalidad cartesiana, exige atenerse a lo dado, aquello que *es* se debe a su propia *donación*. No existe algo fuera de la correlación intencional, el mundo aparece y aparece dado a la subjetividad; ese es el modo en que el fenómeno se abre a la intuición.

Cuando Husserl afirma la necesidad del estudio de la subjetividad no lo hace para dejar de lado al mundo, sino porque toma conciencia de la intencionalidad. *Todo*, incluso el mundo mismo, tiene un modo de darse para la subjetividad, no existe algo sin sentido para el sujeto. Entonces, “mundo” en sentido estrictamente fenomenológico significa “mundo de la experiencia”. Esta es la clausura ontológica de la fenomenología: experiencia y existencia van de la mano. Evidentemente, el concepto de experiencia se vuelve amplísimo, aunque sólo por los modos como aparece lo real. Husserl plantea el mundo desde la constitución -no existe nada que no pueda ser un correlato de conciencia-, pero nos deja frente al dilema del significado de la

⁴⁶ Allison, Harry, *Kant's transcendental idealism. An interpretation and defence*, Londres, Yale University Press, 2004, p. 16.

⁴⁷ Cf. Heidegger, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1986, p. 298.

constitución. Finalmente, “la posición metafísica del idealismo trascendental husserliano consiste en afirmar la *unidad concreta* del ser y de la posibilidad del conocer, como una unidad de *correlación* en el centro de una única esfera del «sentido posible» – luego, en definitiva, [significa] la subordinación del ser al sentido”.⁴⁸ Si la subjetividad se piensa como fuente de sentido y validez es porque gracias a ella, mediante el análisis de sus actos, se da cuenta del aparecer del mundo, de su *constitución* y su producción intencional. Por tal razón, la fenomenología de Husserl no puede asumir la existencia de la cosa-en-sí; el mundo se agota en su donación:

El mundo ganó una amplitud infinita tan pronto como es visto como un verdadero mundo de la vida en el cual tomamos en cuenta la donación perteneciente a las vivencias. Él presupone la amplitud completa de los fenómenos subjetivos, modos de ser de la conciencia, modos de las posibles tomas de posición; entonces el mundo para el sujeto no es otra cosa que lo dado en ese medio subjetivo y dado gracias a la descripción puramente intuitiva de lo que se da subjetivamente, no existe ningún en-sí que no se dé en modos subjetivos del para-mí o para-nosotros y lo en-sí mismo aparece como un carácter en este nexo y debe experimentarse en su explicación de sentido.⁴⁹

Una decisión metafísica importante de la fenomenología radica en que ser significa *aparecer*, con la cláusula de que el aparecer conlleva modos de darse para la subjetividad. ¿Qué pasaría si admitimos una cosa-en-sí? Según la interpretación de Allison, para Kant es necesaria por modestia epistémica. Sin embargo, el problema se halla en las implicaciones metafísicas, especialmente en dos: (1) aceptar la cosa-en-sí significa antropologizar el espacio. Existe la posibilidad de que los entes existan independientemente de la determinación que les demos, permaneciendo en una exterioridad no-espacial,⁵⁰ exterioridad de la cual no tenemos la más mínima experiencia y de la cual no existe intuición (a pesar de ello, sería imposible negar su existencia).

⁴⁸ Lavigne, Jean-François, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, París, PUF, 2005, p. 46.

⁴⁹ Husserl, Edmund, *Erste Philosophie I, op. cit.*, pp. 232; 235-236 y 259.

⁵⁰ “Sin embargo, la expresión «fuera de nosotros» conlleva una ambigüedad inevitable, ya que unas veces significa lo que existe como *cosa en sí misma*, distinta de nosotros, y otras, lo que pertenece al *fenómeno* externo. Por ello mismo, con el fin de evitar la ambigüedad de este concepto [...] distinguiremos los objetos *empíricamente exteriores* de los que pueden llamarse exteriores en sentido trascendental llamándolos directamente cosas que *se encuentran en el espacio*”. Kant, Immanuel, A 373, 347.

Pensar que los fenómenos aparecen en el espacio y plantearlo como una forma pura de la sensibilidad significa hacerlo dependiente de la subjetividad. Su objetividad depende de ser parte de su estructura formal, por ende, sería una antropologización del espacio. (2) Una segunda consecuencia de aceptar la cosa-en-sí sería la asunción de que el *origen* del sentido es completamente ininteligible. En la filosofía de Kant puede hablarse del mundo como algo exterior al sujeto. Aunque sólo en conjunción con las formas puras se ejecutan las afecciones del sujeto, siendo estrictos no podemos acceder a tal origen, éste queda excluido del método kantiano. Nunca accedemos al mundo *en-sí*, tampoco hay experiencia del ámbito trascendental, lo único cognoscible son fenómenos. Nunca existe cumplimiento intencional de lo *en-sí*, ni de lo trascendental, son externos a la fenomenalidad y se definen partiendo de esa exteriorización. Así, no hay experiencia de lo que posibilita la existencia de los fenómenos. Además, si aceptásemos la posibilidad de la cosa-en-sí, perderíamos asimismo la objetividad, pues validez u objetividad no significan sólo validez u objetividad *para mí*, sino para todo ser racional. Podríamos asumir que los criterios de la evidencia cambian dependiendo el ámbito o región ontológica de la que estemos hablando, pero la idea básica de la fenomenología husserliana es que la validez puede ser universal. Verdad y validez poseen universalidad, aunque dependen de la región ontológica donde las ubiquemos. Sin embargo, la asunción de la cosa-en-sí elimina tal posibilidad, restringe la objetividad a lo subjetivo.

Otra consecuencia metafísica de la asunción de la cosa-en-sí sería la posibilidad de otros tipos de intuición, haciendo que haya diferentes modos de donación del objeto. Hablar de otros tipos de intuición significaría que en el campo de la estética trascendental existirían modos distintos de darse de lo real de un mismo ente, que la racionalidad se manifiesta de diversas maneras. Significaría aceptar, por ejemplo, la posibilidad de un intelecto supremo capaz de determinar las cosas tal como son; uno donde no habría forma más completa de hacerlo y que sería el ideal al que aspira la finitud.⁵¹ Justamente la imposibilidad de ir contra tal idea es lo que Allison expresa

⁵¹ Heidegger sostiene que: “La teoría escolástica acerca de Dios no es sólo la llave para la lógica de Leibniz, sino que la *Crítica de la razón pura* de Kant, e incluso la *Lógica* de Hegel sólo serán comprensibles en sus auténticos impulsos a partir de ahí. El sentido filosófico de la orientación hacia la *scientia Dei* es que ella funciona como construcción de un conocimiento absoluto, sobre el que debe medirse el conocimiento finito, humano”. Heidegger, Martin, *Principios metafísicos de la lógica*, Madrid, Síntesis, 2009, p. 57.

con su “modestia epistémica”. Husserl lucha contra tal presupuesto. La fenomenología tiene una apuesta metafísica, una clausura ontológica *en* la experiencia, al punto que podríamos decir que la fenomenología intenta ser una *metafísica de la experiencia*. No existe un más allá de ella, allí se da toda *objetualidad* y validez. Se trata de luchar contra la idea de la metafísica tradicional que acepta a Dios como el ente racional por excelencia con un entendimiento absoluto y capaz de tener la comprensión absoluta del mundo. La fenomenología se atiene a la intuición y postular otro tipo de intelecto sería una abstracción. Pensar y determinar algo objetivo parte de cómo se muestra el fenómeno, de cómo se presenta el mundo. No obstante, debemos matizar algunas cosas. Por ejemplo, existen diversas regiones ontológicas y, por tanto, diversos modos de ser. Asimismo, la objetividad es un *proceso* cuya normatividad se encuentra inmersa en la experiencia, no hay una exterioridad. No existe un intelecto supremo que pueda determinarla de maneras diferentes y, aún si lo hubiera, su conocimiento dependería igualmente de la manifestación del mundo. Es decir, tendría que determinar a los objetos de la misma manera y a partir del mismo método que nosotros. Intentando justificar esta idea Husserl dice en *Ideas I*:

Se hace patente, pues, que lo que llamamos una cosa espacial, no sólo para nosotros hombres, sino también para Dios –como el representante ideal del conocimiento absoluto –, sólo es intuible mediante apareceres en los cuales se da y tiene que darse “en perspectiva”, cambiando en múltiples pero determinados modos y en cambiantes “orientaciones”.⁵²

Toda determinación surge y permanece dentro de la experiencia, aunque su sentido no se determina completamente por la subjetividad; se funda en el *aparecer* del objeto dentro de los horizontes del mundo. No obstante, la idea defendida por Husserl es que existe una conexión infranqueable entre la esencia del objeto y su modo de darse. Aquí se encuentra la diferencia fundamental con el idealismo kantiano: al aceptar la posibilidad de la cosa-en-sí, Kant subordina el aparecer a la determinación subjetiva; mientras que, para Husserl, la objetividad y validez dependen del *aparecer*, del darse del objeto. Esto significa que toda objetividad posee un correlato subjetivo; mas no significa que su *ser* se agote en dicha determina-

⁵² Husserl, Edmund, *Ideen I*, op. cit., p. 371 y pp. 101-191.

ción subjetiva. Aquí se hace notoria la relevancia de la variación eidética, gracias a ella accedemos a la esencia de los fenómenos. El mundo prescribe su aparecer mediante *horizontes*, la experiencia tiene leyes que no dependen de ninguna otra causa, es auto-reguladora de sí.

Rechazar la cosa-en-sí ratifica que la fenomenología no es un idealismo subjetivo, sino un idealismo que toma como hilo conductor el modo en que se da el objeto y que, a partir de él, plantea cuáles son los actos subjetivos que constituyen la objetividad. Esta es una diferencia fundamental con el kantismo. El *aparecer* limita la determinación subjetiva y la reducción fenomenológica ayuda a plantear cómo. Mundo significa correlato intencional constituido por la subjetividad o intersubjetividad trascendental. El sentido de lo *a priori* revelado por la fenomenología concilia la objetividad del mundo con la determinación subjetiva. En esencia, la fenomenología intenta trascender la distinción entre idealismo y realismo profundizando la correlación intencional.

6. Sensibilidad y entendimiento.

El último problema que mencionaremos entre el idealismo trascendental de Kant y la filosofía de Husserl es cómo comprenden ambos las facultades del sujeto. Dadas las dificultades encontradas en la filosofía kantiana, Husserl replantea la división entre las facultades subjetivas, aunque sin recurrir al giro copernicano. Se encuentra en la necesidad de hacer una diferenciación entre diversas estructuras y funciones de la conciencia. Pero lo hace partiendo de cómo se presentan, de cómo se dan en la intuición y no creando “conceptos míticos”.⁵³ De tal análisis se deriva una nueva forma para pensar las estructuras esenciales de la subjetividad, que permite ver el ámbito abierto para la fenomenología, es decir, lo trascendental.

⁵³ Este problema no era nuevo para Husserl. Desde las *Investigaciones Lógicas*, planteó con rigurosidad el significado de objetividad y necesidad. Allí dejó claro que todo antropologismo es un relativismo, por tanto, elimina de raíz la posibilidad de hablar de leyes, de objetividad, de verdad en sentido fuerte. Cf. Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen I*, Husserliana XVIII, ed. E. Holenstein, La Haya, Martinus Nijhoff, 1975, §§ 38-42.

La necesidad y la universalidad no se fundan en condiciones antropológicas. Husserl señala que el modo en el que Kant describe el espacio y el tiempo conduce a un psicologismo trascendental y *reifica* al sujeto trascendental. Pero éste no es el único problema de su filosofía: pensar las formas de la subjetividad a partir de dicha concepción falsea las auténticas funciones subjetivas tal como se presentan, y trae consigo una tergiversación de la relación entre sensibilidad y entendimiento. El problema radica en la forma en la que Kant y Husserl entienden la sensibilidad. En la *Estética Trascendental*, Kant necesita postular formas puras para determinar las impresiones sensibles; intuiciones puras que *no* son halladas en la experiencia, sino que constituyen la forma en que el sujeto unifica los datos de la sensibilidad. El obstáculo sería explicitar la función sintética dentro de la sensibilidad. En la teoría kantiana es imposible hablar de una síntesis sensible; toda *síntesis* depende de la analítica trascendental, se necesita de una capa de objetivación que no se encuentra en lo sensible. Para Kant, las síntesis necesitan actividad conceptual, es decir, necesitan el entendimiento, la objetivación necesita emplear las categorías. Kant afirma que “los pensamientos sin contenido son vacíos y las *intuiciones sin concepto son ciegas*.”⁵⁴ No existe la síntesis sin mediación del entendimiento, es decir, de una capa de objetivación conceptual. Por tanto, no se puede pensar la objetivación en el ámbito de lo sensible; hay un predominio de la analítica. En Kant, “síntesis” significa “objetivación conceptual”. Aunque Kant habla de una correlación entre la *Estética Trascendental* y la Analítica, es evidente que la analítica tiene prioridad, pues es quien genera las síntesis de la experiencia. Si bien puede aceptarse la existencia de conceptos sin contenido, aquellos que no aportan conocimiento (como el de Dios), no es posible la existencia de un contenido sensible sin una articulación conceptual. Las categorías son necesarias para que exista cualquier tipo de objetualidad, nunca hay sensibilidad sin un *logos* que la haga inteligible. Esta es una consecuencia con un alcance ontológico considerable en la filosofía kantiana, que Husserl enfatiza del siguiente modo:

⁵⁴ Kant, Immanuel, A 51, B 75.

¿Qué tienen que ver las categorías, las cuales aparecen en el entendimiento puro, con la experiencia, con la capacidad de la sensibilidad?, ¿cómo encontramos allí su empleo? Así reza su respuesta <de Kant>: la experiencia no son sólo sensaciones y las formas del espacio y del tiempo, incluso tampoco el mero intuir. De otra forma no tendría ningún objeto para mi conciencia. A los objetos los tengo gracias a las síntesis y ellas necesariamente deben verse como rendimientos ocultos del entendimiento. Experimentar es pensar, pensamiento empírico.⁵⁵

Para Kant, la intuición no entrega objetos. Para ello necesitamos síntesis producidas por la analítica trascendental; la sensibilidad es ciega, necesita una exterioridad para *ver*. No hay, en sentido estricto, *a priori* en la estética trascendental, pues existe una dependencia de la analítica para determinar lo que la sensibilidad nos ofrece. El límite de la síntesis son los datos sensibles, pero por sí mismos no son *algo*, para que aparezcan con sentido necesitan de la capa conceptual. Frente a ello, Husserl tiene el proyecto de restituir la autonomía de lo sensible para la estética. Cumplir dicho objetivo requiere analizar a fondo cómo aparece la objetividad partiendo de síntesis originarias y esto significa estudiar las facultades de la subjetividad. De acuerdo con Husserl, Kant asumió acriticamente la división entre las facultades subjetivas: sensibilidad y entendimiento; nunca intentó siquiera cuestionar si tal distinción se justificaba. Ahora, lo difícil no es aceptar las diversas funciones del sujeto, sino la separación radical de ambas facultades y darle prioridad a la analítica frente a lo sensible. Sin ambages, afirmamos que Husserl mostró la existencia de síntesis en la esfera sensible y que ella ofrece procesos de actividad sintética. Aunque en sus niveles originarios no pueda hablarse aún de objetivación en sentido estricto, en esencia “la experiencia sensible no se reduce a la alianza de las sensaciones y formas de intuición, sino que es conciencia de un *objeto* sensible, supone una forma de conciencia sintética, previa a toda determinación científica y toda predicación.”⁵⁶

El principio aceptado en fenomenología es la intuición, el aparecer del fenómeno. Así, sólo se puede plantear la pregunta por las facultades de la subjetividad si partimos de los modos de darse. Ejer-

ciendo a la vez una doble función: la *fenomenalidad* lleva a una comprensión de lo real y señala las funciones subjetivas necesarias para la constitución de dichos fenómenos. Este es el único modo de dar cuenta de la tergiversación que sufrirían tales funciones en la filosofía de Kant. El problema que enfrenta toda filosofía trascendental se halla en explicar la génesis del sentido, que son síntesis de experiencia. La síntesis plantea el aparecer de lo real, pero, al mismo tiempo, adquiere sentido cuando existe una subjetividad o intersubjetividad capaz de sintetizar tal fenomenalidad. Sentido significa síntesis de experiencia. La pregunta de la filosofía trascendental se centra en los límites de la síntesis, aclarar si existe algo que no pueda ser sintetizado o si hay algo más allá de toda experiencia. A fin de cuentas, el tema es hasta dónde llega la fenomenalidad del mundo. Asimismo, la fenomenología reconoce la excedencia ontológica, fenómenos saturados, incapaces de determinarse unívocamente. Todo ello se encuentra en la apuesta metafísica de la fenomenológica, la *constitución del sentido*, afirmar que no existe *nada* fuera de la síntesis. Esto significa que lo trascendental es parte de la experiencia, que la condición del aparecer no es ajena a la experiencia misma. Por este motivo, Husserl tiene un problema con la Estética Trascendental de Kant: para Kant, espacio y tiempo no son parte de la sensibilidad, son formas puras de la subjetividad que anteceden a lo sensible. Así, espacio y tiempo no reconducen a su origen sintético; simplemente son, como sostiene Kant, las formas puras de la determinación subjetiva para la intuición de los fenómenos externos, aunque no forman parte de las sensaciones.⁵⁷ Espacio y tiempo actúan desde la exterioridad de la experiencia y el origen de las formas puras de la intuición es un supuesto, un hecho antropológico. Dicho de otro modo: no tenemos una justificación trascendental de la estética, se requiere del entendimiento para justificarlas, las categorías son las que verdaderamente dan cuenta de la síntesis.

Husserl, por el contrario, busca una justificación para la síntesis de la sensibilidad partiendo de su misma producción. Así, necesita distinguir dos tipos de síntesis. Por una parte, una síntesis conceptual, empleada por toda praxis teórica y presente en un estrato superior de experiencia. Por otra, la síntesis perceptiva, es decir, la síntesis que aparece en el nivel de la sensibilidad y que no implica necesariamen-

⁵⁵ Husserl, Edmund, *Erste Philosophie I, op. cit.*, p. 398.

⁵⁶ Pradelle, Dominique, *op.cit.*, p. 43

⁵⁷ Kant, Immanuel, A 20, B 34, p. 66.

te conceptos, sino únicamente la identificación de *algo como algo*. Esto último culmina en una teoría de la tipificación del mundo.⁵⁸ Tal síntesis es una unidad que ofrece la identificación sensible de la “cosa”. Aún no hay una determinación de ser *algo* con predicados específicos, simplemente identifica algo como estando allí delante, esta es la mera labor de *identificación*. Husserl busca mostrar que las síntesis estéticas son previas y diferenciables de las síntesis conceptuales, pues estas últimas son ya, en cierto sentido, idealizantes, en la medida en que ponen una capa de objetividad sobre el objeto determinado. Con ellas aparecen ya los *objetos* y no meras identidades. Husserl lee la filosofía trascendental realizando esta distinción, la doble manera en que la razón funciona y se muestra.⁵⁹

En las síntesis más originarias comienza la producción del espacio y del tiempo. Husserl replantea el tiempo y el espacio como horizontes, como determinaciones indeterminadas desplegadas en la experiencia. Luego, la crítica husserliana a Kant se centra en el replanteamiento de la Estética Trascendental, en explicitar el estatuto de lo sensible; toda síntesis comienza en la sensibilidad. En este ámbito se gesta el sentido y acontece la capa más originaria, allí todavía no hay una objetivación patente, es el estrato que “soporta” *el mundo*. Uno de los grandes logros de la fenomenología es la transformación del sentido de lo sensible. La fenomenología plantea las síntesis estéticas sin apelar al entendimiento, haciendo que la sensibilidad cobre independencia. Por ello, replantea metodológicamente la función de las síntesis estéticas y su estatuto ontológico. Ellas son síntesis pre-predicativas; allí acontece la pasividad y se limita la actividad del sujeto. Allí, el sentido no es lógico-conceptual, es decir,

⁵⁸ Cf. Husserl, Edmund, *Experiencia y juicio*, §83 y ss; Lohmar, Dieter, “Husserl’s Type and Kant’s Schemata. Systematic Reasons for their correlation or identity”, en D. Welton (ed.), *The New Husserl. A Critical Reader*, Bloomington / Indianapolis, Indiana University Press, 2003 y Lohmar, Dieter, “The Function of Weak-Phantasy in Perception and Thinking”, en S. Gallagher y D. Schmicking (eds.), *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, Dordrecht / Nueva York/ Londres, Springer, 2010.

⁵⁹ “La razón posee, dicho con otras palabras, una doble manera de funcionar y de mostrarse. Una de ellas consiste en su auto-interpretación sistemática, en su auto-manifestación libre y puro matematizar, en el hacer de las puras ciencias matemáticas. Presupone en ello la conformación, perteneciente aún a la sensibilidad, de la «intuición pura» [...] La otra manera es la de la razón que funciona constantemente de manera oculta, racionalizando una y otra vez los datos sensibles, a los que una y otra vez ha racionalizado ya. Su resultado es el mundo de la intuición sensible, el presupuesto empírico de todo pensamiento científico natural”. Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, op.cit., p. 97.

todavía no se instaure como *logos*. Simplemente hay identificación, determinación práctica e identificación singular. Se trata de formas originarias donde se compone lo real, no existe aún determinación en sentido estricto.⁶⁰ En las síntesis de identificación, la multiplicidad aparece unificada, son formas pre-simbólicas de determinación. Por ello, la síntesis estética debe pensarse de manera distinta a la esfera lógica, como su sustento. Para que el sentido acontezca primeramente es necesaria una síntesis de identificación, distinguir que *algo* está allí, una indeterminación sintética y unitaria lista para ser determinada. En dicha capa se funda toda objetividad y el análisis es posible gracias a la intuición. Lo que forma la capa de la sensibilidad es el modo de darse de lo *real*. Husserl no acepta que el hilo conductor de la esfera trascendental parta del ámbito predicativo; existe algo más originario: la sensibilidad. Así, aunque la forma como explicitamos tales síntesis sea a partir del *logos*, esto no quiere decir que se reduzcan a él. Uno de los problemas de la filosofía trascendental radica en alcanzar una *sintaxis trascendental* que logre dar cuenta de las formas del ámbito pre-predicativo, que es condición del *logos*.⁶¹ Para Husserl, la exigencia de intuición revela la independencia de la capa perceptiva y su primordialidad. Podría decirse que, a final de cuentas, la filosofía de Husserl va en contra de la tradición filosófica que le da prioridad al *logos* sobre la *aisthesis*, que rechaza una tradición antigua según la cual “en el principio era el *logos*”.

La filosofía siempre intentó otorgarle prioridad al *logos* y reconoció que la sensibilidad es un caos, una multiplicidad de impresiones que deben ser unificadas. Igualmente, existió una tradición que consideró las sensaciones como elementos atómicos y planteó que ellas no pueden unificarse por sí mismas, es decir, que necesitan un principio unificador. Tal principio siempre se ha pensado partiendo de lo racional, identificándolo con el *logos*. El prejuicio fundamental es asumir que la razón acontece a partir de las capas superiores de significación, mientras que el fondo de la experiencia se halla en un estado anárquico. Esta teoría metafísica presupone una teoría de la percepción acorde a sus presupuestos y la fenomenología inten-

⁶⁰ Cf. Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen*, op.cit., § 18.

⁶¹ Cf. Fink, Eugen, *VI. Cartesianische Meditation. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988.

ta desmontar las conjeturas de dicha tradición.⁶² La fenomenología asume que no existe experiencia caótica, ni en la sensibilidad ni en los estratos superiores de sentido; la experiencia siempre se da de forma sintética. Además, hace suya la tarea de explicitar el trabajo de las síntesis sensibles. Lo que debe aclararse, entonces, es el modo de ser de lo sensible. Para ello, tenemos que partir de la donación del objeto, comenzando con ella damos cuenta de los modos en que la subjetividad objetiva al mundo. Que todo fenómeno aparezca mediante correlatos subjetivos no significa que alguna de ambas partes tenga prioridad ontológica, sino que para describir cómo se da un fenómeno debemos dar cuenta de los modos subjetivos en los que tal fenómeno aparece. Entonces, no podemos partir, como el empirismo, de puros datos sensibles para elucidar la objetivación, ni, como el kantismo, postulando formas puras *a priori*. No existen impresiones sin estar coordinadas con otras, siempre se hallan dentro de un horizonte que las hace cobrar sentido. Así, el sentido se explica a partir de una objetivación ya constituida, del objeto, desde allí retrocedemos intuitivamente a los modos subjetivos que hacen posible dicho aparecer. El hilo conductor del campo fenomenológico es, invariablemente, el aparecer del mundo, la fenomenalidad de los objetos.

La fenomenología enfatiza enérgicamente que hubo una confusión en el sentido del concepto de lo sensible. Dicho concepto suele abarcar, al mismo tiempo, las cualidades que le pertenecen al objeto (como el frío, el calor, etcétera) y las sensaciones subjetivas experimentadas a partir de tal cualidad (la sensación de frío, de calor, etcétera). Por ello, debe presentar una teoría alternativa de la percepción que sea capaz de aclarar tales sutilezas. La fenomenología intenta descubrir la relación entre lo sensible y sus formas *a priori*, las síntesis de experiencia. La constitución de la objetividad no surge al empalmar el sentido, partiendo de la unificación de datos sensibles individuales, como si fuese una construcción, sino que todo análisis parte de la objetividad dada, de lo sensible como un *todo*, y desde allí regresa hacia las sensaciones subjetivas a partir de la reflexión.

Ahora, gracias a la reflexión, se hacen patentes las síntesis de experiencia, mas esto no significa que la donación se agote en ellas. La fenomenalidad resulta de la constitución, único punto de partida

⁶² Cf. Barbaras, Renaud, *La perception. Essai sur le sensible*, París, Vrin, 2009.

para analizar las síntesis. La reflexión, trabajo predicativo y teórico sobre los rendimientos de la subjetividad, se fundamenta en el mundo de la vida, donde no tenemos sensaciones, sino objetos, útiles, horizontes prácticos de significatividad que constituyen la forma originaria en la que se da lo real. No existen sensaciones y después objetos, sino al revés: para analizar cualidades primarias debemos dar un rodeo por las secundarias, partir de objetos ya constituidos, de un mundo ya dado. Se ve aquí la importancia de la variación eidética: al no poder partir de intuiciones sensibles individuales, sino de objetivaciones, la variación eidética permite trascender lo individual, reconocer lo que le es esencial al objeto, a las diferentes regiones ontológicas, esto es, aquello sin lo cual no podría ser.

De este modo, el análisis de la objetividad se transforma. Explicitar la experiencia implica un doble proceso: primero, partimos de la objetividad dada y desde allí vamos hacia las síntesis dadas con ella, y viceversa. Este es el método de zig-zag planteado por Husserl, “reformula la tarea de la estética trascendental, que viene a ser una *arqueología* de lo *a priori*, regresando de las formas de la objetividad percibida hacia los campos sensibles donde se dibujan las formas pre-objetivas, en las que se exponen las primeras.”⁶³ Se trata de ir desde las objetividades constituidas hacia las formas pre-objetivas, hacia la temporalidad inmanente, hacia las síntesis del espacio, hacia horizontes y campos de sensación donde se presentan los objetos; desde allí debemos analizar cómo se constituye el mundo.

La estética trascendental no abarca únicamente el espacio y el tiempo, sino también la explicación de la causalidad y la motivación. Debemos explicar todos estos aspectos de la experiencia sin recurrir a funciones analíticas: explicitar lo sensible a partir de lo sensible mismo. Así, veremos que tal modo de investigación nos lleva a estudiar el campo de la actividad/pasividad de la subjetividad, y, por tanto, las síntesis que se dan en ellas. Ser capaces de definir estos campos y aspectos subjetivos y objetivos implicados en la donación de lo real es lo que se define como intencionalidad, y podremos comprenderlo siguiendo el método fenomenológico, es decir, siguiendo la intuición, aunque efectuando la *reducción*, tema esencial en la filosofía de Husserl. Gracias a ella, y sólo a ella, podremos salir de la actitud natural, algo que, a juicio de Husserl, ni Kant ni Hume

⁶³ Pradelle, Dominique, *op.cit.*, p. 53.

podieron hacer. Sólo luego podremos acceder al campo trascendental en todo su esplendor. Aunque esa tarea excede por mucho la intención de este artículo, apunta a una tarea aún por hacer.

7. Conclusión

Husserl fue un fino lector de Kant. El impulso de su filosofía se centró en remediar algunos problemas de la teoría kantiana. En el artículo apuntamos aquellos que parecen más relevantes: (1) el sentido de lo *a priori*, donde Husserl no sólo toma en cuenta los rendimientos subjetivos, sino también la fenomenalidad del mundo; (2) Husserl critica a Kant por antropologizar de la estética trascendental, perdiendo de vista el verdadero modo en el que acontecen los fenómenos -especialmente la formación del espacio-; (3) Husserl cuestiona el polémico concepto de cosa en-sí, porque éste permitiría ofrecer fenómenos ajenos a la experiencia; (4) dichas críticas le permiten distinguir entre un *a priori* material y uno formal y, finalmente, (5) lo condujeron a replantear la relación entre sensibilidad y entendimiento.

Bibliografía

- Allison, Henry, *Kant's transcendental idealism. An interpretation and defense*, New Haven / Londres, Yale University Press, 2004.
- Barbaras, Renaud, *La perception. Essai sur le sensible*, París, Vrin, 2009.
- Eley, Lothar, *Die Krise des Apriori. In der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1962.
- Fink, Eugen, *VI. Cartesianische Meditation. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Dordrecht / Boston / Londres, Kluwer Academic Publishers, 1988.
- Heidegger, Martin, *Principios metafísicos de la lógica*, Madrid, Síntesis, 2009.
- , *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1986.
- Hume, David, *Tratado de la Naturaleza Humana*, Madrid, Tecnos, 1998.
- , *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge*, Husserliana I, ed. S. Strasser, La Haya, Martinus Nijhoff, 1973.
- , *Die Idee der Phänomenologie*, Husserliana II, ed. W. Biemel, La Haya, Martinus Nijhoff, 1973.
- , *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, Husserliana III/1-2, ed. K. Schuhmann, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976.
- , *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, ed. W. Biemel, La Haya, Martinus Nijhoff, 1962.
- , *Erste Philosophie I (1923- 1924)*, Husserliana VII, ed. R. Boehm, La Haya, Martinus Nijhoff, 1956.
- , *Erste Philosophie II (1923-24)*, Husserliana VIII, ed. R. Boehm, La Haya, Martinus Nijhoff, 1959.
- , *Formale und transzendente Logik*, Husserliana XVII, ed. P. Jansen, La Haya, Martinus Nijhoff, 1974.

- , *Logische Untersuchungen I*, Husserliana XVIII, ed. E. Holenstein, La Haya, Martinus Nijhoff, 1975.
- , *Logische Untersuchungen II*. Husserliana XIXII-2, ed. U. Panzer, La Haya, Martinus Nijhoff, 1984.
- , *Grenzprobleme der Phänomenologie. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, ed. R. Sowa & T. Vongehr, Dordrecht, Springer, 2013.
- , *Experiencia y Juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, trad. Jas Reuter, México, UNAM, 1980.
- Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900 ss,
- , *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 2002.
- Lavigne, Jean-François, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, París, PUF, 2005.
- Lohmar, Dieter, “Husserl’s Type and Kant’s Schemata. Systematic Reasons for their correlation or identity”, en D. Welton (ed.), *The New Husserl. A Critical Reader*, Bloomington / Indianapolis, Indiana University Press, 2003.
- , “The Function of Weak-Phantasy in Perception and Thinking”, en S. Gallagher y D. Schmicking (eds.), *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, Dordrecht / Nueva York / Londres, Springer, 2010.
- Marion, Jean-Luc, *Reducción y donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, Buenos Aires, UCA/Prometeo Libros, 2011.
- Pradelle, Dominique, *L’Archéologie du monde. Constitution de l’espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl*, Dordrecht / Boston / Londres, Kluwer Academic Publishers, 2000.
- Ricoeur, Paul, “Kant et Husserl”, en *À l’école de la phénoménologie*, París, Vrin, 1986.
- Rosales, Alberto, *Ser y subjetividad en Kant. Sobre el origen subjetivo de las categorías*, Buenos Aires, Biblos, 2011.
- Seebohm, Thomas, *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie. Edmund Husserls transzendental-phänomenologischer Ansatz, dargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik*, Bonn, H. Bouvier, 1962.