



Revista de
Estudios
Kantianos





Revista de
Estudios
Kantianos

Revista de Estudios Kantianos

Publicación internacional de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española
Internationale Zeitschrift der Gesellschaft für Kant-Studien in Spanischer Sprache
International Journal of the Society of Kantian Studies in the Spanish Language

Número 5.2, año 2020

Dirección

Fernando Moledo, FernUniversität in Hagen
fernando.moledo@fernuni-hagen.de

Hernán Pringe, CONICET-Universidad de Buenos Aires/
Universidad Diego Portales, Santiago de Chile
hpringe@gmail.com

Secretario de edición

Óscar Cubo Ugarte, Universitat de València
oscar.cubo@uv.es

Secretario de calidad

Rafael Reyna Fortes, Universidad de Málaga
rafaelreynafortes@gmail.com

Editores científicos

Jacinto Rivera de Rosales, UNED, Madrid
Claudia Jáuregui, Universidad de Buenos Aires
Vicente Durán, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá
Julio del Valle, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima
Jesús Conill, Universitat de València
Gustavo Leyva, Universidad Autónoma de México, México D. F.
María Xesús Vázquez Lobeiras, Universidade de Santiago de Compostela
Wilson Herrera, Universidad del Rosario, Bogotá
Pablo Oyarzun, Universidad de Chile, Santiago de Chile
Paula Órdenes Azúa, Universität Heidelberg

Comité científico

Juan Arana, Universidad de Sevilla
Reinhardt Brandt, Philipps-Universität Marburg
Mario Caimi, Universidad de Buenos Aires
Monique Castillo, Université de Paris-Est
Adela Cortina, Universitat de València
Bernd Dörflinger, Universität Trier
Norbert Fischer, Universität Eichstätt-Ingolstadt
Miguel Giusti, Pontificia Universidad Católica del Perú
Dulce María Granja, Universidad Nacional Autónoma de México
Christian Hamm, Universidad Federal de Santa María, Brasil
Dietmar Heidemann, Université du Luxembourg
Otfried Höffe, Universität Tübingen
Claudio La Rocca, Università degli Studi di Genova
Juan Manuel Navarro Cordón, Universidad Complutense, Madrid
Carlos Pereda, Universidad Nacional Autónoma de México
Gustavo Pereira, Universidad de la República, Uruguay
Ubirajara Rancan de Azevedo, Universidade Estadual Paulista, Brasil
Margit Ruffing, Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Gustavo Sarmiento, Universidad Simón Bolívar, Venezuela
Sergio Sevilla, Universitat de València
Roberto Torretti, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile
Violetta Waibel, Universität Wien
Howard Williams, University of Aberystwyth
Allen W. Wood, Indiana University

Editor de contenido y editor técnico. Diseño y maqueta

Josefa Ros Velasco, Universidad Complutense de Madrid

Entidades colaboradoras

Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE)
Departament de Filosofia de la Universitat de València
Instituto de Humanidades, Universidad Diego Portales





Índice

Artículos

- 269 Kant and Baumgarten on positing. Kant's notion of positing as a response to that of Baumgarten
Lorenzo Sala
DOI 10.7203/REK.5.2.14003
- 289 Kants Hedonismus
Moritz Hildt
DOI 10.7203/REK.5.2.15538
- 307 La influencia de Pierre Bayle en la construcción de la segunda antinomia de la razón pura
Daniel Perrone
DOI 10.7203/REK.5.2.16870
- 331 La actualidad de la distinción entre fenómeno y cosa en si para la fenomenología – Los diferentes significados de la cosa en si en Kant y Husserl
Irene Breuer
DOI 10.7203/REK.5.2.13941
- 366 Umkehrung der Verhältnisse. Schellings Rezeption der Moralphilosophie Kants und ihre philosophiegeschichtliche Dimension
Sebastián Cabezas
DOI 10.7203/REK.5.2.13961

Reseñas

- 388 Longuenesse, Béatrice: *I, Me, Mine: Back to Kant and Back Again*. New York, Oxford University Press, 2017. 257 pp. ISBN: 978-0-19-966576-1
Pedro Stepanenko
DOI 10.7203/REK.5.2.18276

- 394 Sofie Møller: *Kant's Tribunal of Reason: Legal Metaphor and Normativity in the Critique of Pure Reason*. Cambridge, Cambridge University Press, 2020, 198 pp. ISBN: 978-1-108-49849-4
Jacinto Páez Bonifaci
DOI 10.7203/REK.5.2.18144
- 401 Carl Posy; Ofra Rechter (Eds.): *Kant's Philosophy of Mathematics*. Cambridge, Cambridge University Press, 2020, 322 pp. ISBN: 9781107337596
Luciana Martínez
DOI 10.7203/REK.5.2.18275
- 406 Rudolf Meer: *Der transzendente Grundsatz der Vernunft. Funktion und Struktur des Anhangs zur Transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft*, Kantstudien-Ergänzungshefte Band 207. Berlin, De Gruyter, 2019, 314 pp. ISBN: 978-3110710274
Erdmann Görg
DOI 10.7203/REK.5.2.18277

Eventos y normas para autores

- 412 Creación de *Cuadernos Kantianos*
Equipo editorial
DOI 10.7203/REK.5.2.18314
- 413 Normas para autores
Equipo editorial
DOI 10.7203/REK.5.2.18314



Artículos

La actualidad de la distinción entre fenómeno y cosa en sí para la fenomenología – Los diferentes significados de la cosa en sí en Kant y Husserl

IRENE BREUER¹

Resumen

Tanto Kant como Husserl fundamentan su filosofía en la distinción entre las cosas tal como son en sí mismas y el fenómeno. Pero mientras que en Kant esta distinción reposa en las facultades respectivas y en la función mediadora de la imaginación, para Husserl ella es una función del proceso de percepción mismo. En cuanto a la cosa en sí, cuyo principal sentido es en Kant el de noumenon o ente inteligible, para Husserl es primeramente el ideal de la dación adecuada de una realidad particular de la cosa. El artículo desarrollará la reformulación crítica de Husserl tomando como eje los diferentes significados de la cosa en sí en ambos autores.

Palabras clave: Husserl, Kant, cosa en sí, fenómeno, constitución, ideas, idealización

The relevance of the distinction between phenomenon and thing-in-itself for phenomenology - The different meanings of the thing-in-itself in Kant and Husserl

Abstract

Kant's and Husserl's philosophies both ground on the distinction between the things in themselves and the phenomenon. While for Kant, this distinction rests in the respective faculties and the mediating function of imagination, for Husserl it is a function of the perceptual process itself. Concerning the thing in itself, its main sense for Kant is that of noumenon or intelligible being, while for Husserl it is

¹ Bergische Universität Wuppertal. Contacto: ibreuer@hotmail.com.

La presente contribución, que desarrolla en forma más extensa y detallada un estudio inicial (véase Breuer 2018), ha sido inicialmente presentada en el *IV Congreso internacional de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE)*, organizada bajo el tema de “La actualidad de la *Crítica de la razón pura*” y que tuvo lugar en Valencia en octubre de 2018. Posteriormente, en junio de 2019, fue presentada en Buenos Aires, en el marco del Ciclo de Conferencias 2019 organizado por el *Grupo de Estudios Kantianos*. Quisiera expresar mi profundo agradecimiento al Prof. Dr. Jacinto Rivera de Rosales y al Prof. Dr. Mario Caimi por sus valiosos comentarios, que han contribuido decisivamente al esclarecimiento de los argumentos kantianos. También deseo agradecer al Dr. Hernán Pringe y a la Dra. Luciana Martínez por la organización de la conferencia en Buenos Aires y al Dr. Matías Oroño por el enriquecedor diálogo y sus indicaciones bibliográficas. No por último agradezco al/ a la revisor/a de esta contribución por sus ajustados comentarios.

mainly the ideal of the adequate givenness of a particular reality of the thing. This contribution aims at developing Husserl's critical reformulation of Kant's thing in itself by analysing its different senses and interpretations at both authors.

Keywords: Husserl, Kant, thing in itself, phenomenon, constitution, ideas, idealization

1. Introducción

El proceso de constitución en Husserl está regido por teleologías constitutivas, a través de las cuales se regula el desarrollo de la intuición. Este está regulado y conducido por ideas, ya sea del espacio, de la cosa, del tiempo o del mundo. En su reformulación crítica de la cosa en sí kantiana, Husserl la concibe como el ideal de la dación adecuada de una realidad particular de la cosa, que regula el progreso de intuición de la misma. Esta idea abre un horizonte, hacia donde el progreso de la intuición se extiende en tanto un continuo de apariciones infinito. Esta concepción de la cosa pone en cuestión la distinción kantiana entre aparición [*Erscheinung*] y cosa en sí, ya que para Kant esta diferencia radica en nuestras facultades de sensibilidad y entendimiento. La constitución requiere por ello la mediación de la imaginación; en Husserl, por el contrario, esta diferencia es remitida a la función misma del proceso perceptivo. En lo que respecta a la cosa en sí, esta está dada —como en Kant— en tanto una idea que cumple una función regulativa en la experiencia. Fue precisamente Kant quien reconoció la necesidad de una regla para las intuiciones. Husserl retoma este concepto kantiano y lo reformula, por un lado, subsumiéndolo a las experiencias subjetivo-relativas particulares, por el otro, refiriéndolo a una cosa individual en su unicidad. Sin embargo, el *telos* del proceso perceptivo no es la dación adecuada de la cosa, imposible de alcanzar en la experiencia mundana, sino la dación óptima de la cosa que satisfaga nuestros intereses. La apelación a la experiencia se expresa claramente en

el principio de todos los principios: que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la

‘intuición’, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da (Husserl 1992: 58).

Algo se me aparece siempre ‘en tanto’, o ‘como’ algo, como él mismo, como imagen, como fantasía: esta manera de su aparición, el particular ‘como’, es lo que le da a la cosa su sentido. Este algo en tanto ‘algo’ nos remite a la formulación aristotélica del ‘ente en cuanto ente’, pero también a la determinación del conocimiento ‘transcendental’ de Kant, que “se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*” (*KrV*, A12/B25). Este ‘en cuanto’ no solo mienta la manera en que algo es interpretado y entendido, sino la manera en que algo es puesto en evidencia y expresado. El sentido que pueda tener este algo debe ser explicitado en un retroceso a las experiencias y vivencias en que este algo se da. Por ello, comenzaremos con la explicitación del proceso de constitución en Husserl.

2. El proceso de constitución en Husserl

Toda percepción se desarrolla de forma perspectívica y remite a una infinidad de otras posibles apariciones del mismo objeto. El proceso de experiencia en Husserl se caracteriza por ser un continuo “ilimitado” (Husserl 1992: 342) de apariciones de la cosa. Ya en *La cosa y el espacio [Ding und Raum]* de 1907 afirma Husserl que en la experiencia no tenemos jamás ante nosotros una cosa totalmente terminada. Se necesita una regla, un conjunto de remisiones, que guíe el proceso de constitución o dación de sentido de la cosa en la experiencia. Fue Kant el que vio la necesidad de una regla que sometiera a la diversidad de las representaciones a “condiciones” para hacer posible la unidad de la apercepción, es decir, una “regla para las intuiciones”. Con ella él plantea la necesidad de que los caracteres variados, es decir, las cualidades de las cosas, por ejemplo, “la representación de la extensión”, la “impenetrabilidad, la forma”, etc. sean unidas por un concepto (*KrV*, A106). Husserl interpreta este conjunto de remisiones como un juego entre intención y cumplimiento que genera a su vez un significado (o un concepto en el sentido kantiano).

En este contexto, Husserl distingue entre intuiciones sensibles e intuiciones categoriales. Una intuición categorial es un acto intencional que

está fundado en la intuición sensible, en el que no solo los elementos significativos correspondientes sino los significados categorialmente formados se satisfacen o llenan. No se trata de una unión sintética de elementos intuitivos y categoriales, como en Kant, sino de una relación de fundamentación (Husserl 1984b: 661), donde lo sensible cumple el rol de fundamento de las categorías. Las categorías se llenan o cumplen dentro del proceso de percepción mismo (Husserl 1984b: 671; véase Breuer 2015: 232-237) y, por ende, como destaca László Tengelyi (2009: 110), no requieren la síntesis de una facultad mediadora, como en Kant. Esta ruptura con Kant, aclara Tengelyi, se debe a su nueva concepción del origen de las categorías. Mientras que para Kant los conceptos no deben ser buscados “en los sentidos sino en la naturaleza misma del entendimiento puro” [“nicht in den Sinnen, sondern in der Natur selber des reinen Verstandes”], es decir, no como “innatos” [“angeborene”], sino como conceptos “ganados” [“erworben(e)”] de las acciones (*MSI* § 8, AA 02: 37-39, a. trad.), Husserl mantiene, en cambio, que el origen de las categorías no se encuentra en la “reflexión sobre los juicios” [“Reflexion auf Urteile”], o sea, no en la “reflexión sobre ciertos actos psíquicos, por ende, en el ámbito del sentido interno, de la ‘percepción interna’” [“Reflexion auf gewisse psychische Akte, also im Gebiete des inneren Sinnes, der ‘inneren Wahrnehmung’”] (Husserl 1984b: 669, a. trad.), sino en el cumplimiento o compleción de los juicios o actos intencionales en la percepción misma. A diferencia de Kant, Husserl afirma que el objeto “no es meramente pensado, sino justamente intuido, es decir percibido” [“nicht bloß gedacht, sondern eben angeschaut bzw. wahrgenommen”] (Husserl 1984b: 671, a. trad.). Se trata entonces de una serie de avances en el cumplimiento o *Erfüllung*, que apuntan a formas de unidad en tanto *telos* del proceso (Husserl 1973b: 108).

¿En qué consiste esta serie de avances en el cumplimiento? Durante el desarrollo de la experiencia, en la cual las diferentes adumbraciones o vistas de la cosa se unen de forma continua, pueden siempre aparecer nuevas características, ya que en cada paso se realiza una selección “a partir de una infinidad de series de posibilidades, previamente con los mismos derechos” [“vordem gleichberechtigten Unendlichkeit von Möglichkeitsreihen”] (Husserl 2002: 194, a. trad.). Como cada aparición no solo se da en una perspectiva, sino que remite a otras posibles apariciones del objeto que pueden conducir a una determinación diferente del mismo (Husserl 2002: 199), la percepción del objeto es siempre inadecuada (Husserl 1973b: 114).

Este cumplimiento es sin embargo la meta a la que tiende la percepción. Esta “teleología [...] domina” [“diese Teleologie [...] durchherrscht”] la serie perceptiva completa (Husserl 1973b: 103, a. trad.), y posibilita así el conjunto de remisiones entre las diferentes vistas de una y la misma cosa. Una visión total del objeto es imposible para nosotros, debido a que por un lado, solo nos es dado una adumbración, *i.e.*, un aspecto parcial en la percepción, y por el otro, en el paso entre una adumbración y la siguiente no solo se produce una ampliación de la vista de la cosa, sino también una cancelación de otros aspectos: “Enriquecimiento por un lado va acompañado por empobrecimiento por el otro” [“Bereicherung auf der einen Seite geht mit Verarmung auf der anderen Hand in Hand”], concluye Husserl (1973b: 114s., a. trad.). Por ello no solo es imposible alcanzar la meta de una dación absoluta, de una determinación completa en el proceso perceptivo, recalca Husserl tanto en *Ding und Raum* de 1907 (1973b: 136) como en la reelaboración de los textos de la *VI Investigación Lógica* de 1913 (2002: 194), sino que este solo puede producir una síntesis incompleta del objeto. Sin embargo, la síntesis de las adumbraciones individuales puede producir la identidad de la cosa, porque las adumbraciones tienen la misma relación intencional desde el comienzo del proceso. A diferencia de Kant, Husserl no concibe las intuiciones como una multiplicidad ofrecida por la sensibilidad, cuya síntesis es producida *a priori* por la síntesis de aprehensión y que está contenida en una representación (*KrV*, A100), sino como resultado de la captación o aprehensión intencional de los aspectos parciales. Como destaca Tengelyi (2007: 62), Husserl no deduce esta apercepción de la aplicación de un concepto a la percepción, sino que la considera como una función de la percepción misma.

En sus escritos tempranos, Husserl intenta salvar la inadecuación de la percepción descrita a través de la postulación de un espíritu infinito y absoluto. Según *Ding und Raum*, la percepción inadecuada remite a la posibilidad de una percepción adecuada en tanto un “ideal inalcanzable para nosotros” [“für uns unerreichbares Ideal”], pero no para un “intelecto infinitamente perfecto” [“unendlich vollkommenen Intellekt”] (Husserl 1973b: 117), que no solo podría poseer una visión “omniabarcante” [“allseitiges”] del objeto, sino también una aparición plena del mismo “como es en sí mismo” [“wie er in sich selbst ist”] (Husserl 1973b: 115s., a. trad.). Como acertadamente observa Tengelyi (2007: 82, a. trad.), “se confunde la totalidad de los aspectos parciales con un aspecto total, la totalidad de todas

las visiones unilaterales con una visión omniabarcante, que cuando menos un ser infinito podría abarcar de una vez” [“vermengt (man) die *Totalität der partiellen Aspekte* mit einem *Totalaspekt*, die *Gesamtheit aller einseitigen Anblicke* mit einem *allseitigen Anblick*, den zumindest ein unendliches Wesen auf *einmal* umfassen könnte”]. Solo un ser infinito y eterno podría realizar una síntesis de un proceso de determinación igualmente infinito y resumir en cada fase de él una infinita variedad de adumbraciones, que podrían contradecirse mutuamente. Ambas afirmaciones contienen sin embargo una contradicción: la primera tarea sería llevada a cabo al final de una síntesis sucesiva, es decir, después de un proceso temporal pero infinito, lo que según *Ideas I* de 1912 conduciría al “contrasentido de una infinitud finita” (Husserl 1992: 342), mientras que la segunda implicaría el contrasentido de que adumbraciones contradictorias pudieran producir un objeto en su unidad (Tengelyi 2007: 83). Por ello, Husserl (1992: 342) concluye: “La Idea de una infinitud motivada esencialmente no es ella misma una infinitud; la evidencia intelectual de que esta infinitud no puede por principio darse no excluye, sino que más bien requiere el darse con evidencia intelectual la *Idea* de esta infinitud”.

3. Husserl: La cosa en el sentido kantiano

Como hemos visto, en *Ideas I* de 1912 y en la reelaboración de la *VI Investigación Lógica* de 1913, Husserl concibe este *telos* del proceso como una “idea” [“Idee”] de una “infinita totalidad” [“unendlichen Gesamtheit”], que es para nosotros inadecuadamente evidente pero “inteligible” [“einsehbar”] (Husserl 2002: 198s., a. trad.). Pero ¿cómo debe concebirse esta idea? El primer paso consiste en el reconocimiento de que ningún tipo de percepción, ni aun la divina, puede captar la totalidad de la cosa espacial, como aclara Rudolf Bernet (2004a: 128s; véase Husserl 1992: 329s). La imposibilidad real de una intuición sensible completa y adecuada de la cosa se corresponde con la posibilidad de una anticipación inadecuada de esta intuición, es decir, “un darse en forma de una idea” (Husserl 1992: 343). El segundo paso consiste en separar esta idea del proceso infinito en el cual se determina de forma continua y en un mismo sentido, como aclara Bernet (2004b: 160; véase Husserl 2002: 198). En palabras de Husserl (1992: 342):

Pero como 'Idea' (en sentido kantiano) está, sin embargo, diseñado el darse completamente – como un sistema, de tipo esencialmente absolutamente determinado, de procesos sin fin de aparecer continuamente, o bien, como campo de estos procesos, un continuo de apareceres determinado a priori, con distintas pero determinadas dimensiones y regido por firmes leyes esenciales.

De esta forma, Husserl concibe a esta idea de la cosa como una “regla a priori” inteligible “para las infinitudes, justamente sometidas a leyes, de las experiencias inadecuadas” (1992: 343), que se extrapola a partir de los horizontes de la experiencia. Ella es el ideal de la dación adecuada de la cosa, es decir, la idea de un “continuo infinito”, que preside el proceso de determinación (Husserl 1992: 342). Como destaca Roberto Walton, mientras que la noción de inadecuación se corresponde con la idea del “horizonte inherente a una experiencia incompleta” que depende de las percepciones particulares, la adecuación se relaciona “con la idea de la impleción total” (Walton 2015: 444), que no mienta empero una única percepción total, sino un ideal formado por la totalidad de la serie de percepciones inadecuadas que conforman la serie de aproximación. La infinidad de posibilidades de dación de la cosa “es la condición de esta idea y esta resulta de una extrapolación a partir del progresivo desenvolvimiento de los horizontes” (Walton 2015: 445). De esta infinitud la “experiencia actual” [“aktuelle Erfahrung”] recorta la “única realidad de una cosa, de la cosa ‘en sí’ completamente determinada” [“einzige Wirklichkeit ‘des Dings’, des ‘an sich’ völlig bestimmten”]. La realidad de una cosa no debe ser confundida con la cosa real y transcendente ni tampoco con su esencia. Esta realidad es el “momento de ser” [“Seinsmoment”] de una cosa esencialmente idéntica que fue percibida en la experiencia y “que está dada de forma idéntica a lo real mismo” [“ist genauso gegeben wie das Wirkliche selbst”] (Husserl 2002: 198s., a. trad.). Husserl (2002: 197, a. trad.) la define así:

La realidad de una cosa [es] una idea en el sentido kantiano, correlato de la ‘idea’ de un ‘cierto’ recorrido de la percepción, que no está completamente determinado con anticipación, sino que más bien es infinitamente ambiguo, que es ampliable en lo infinito y que, a excepción del comienzo dado, está predeterminado de acuerdo con un tipo.²

² “Wirklichkeit eines Dinges (als) eine ‘Idee’ im Kant’schem Sinn, Korrelat der ‘Idee’ eines ‘gewissen’, aber im voraus nie vollbestimmten, vielmehr unendlich vieldeutigen Wahrnehmungsverlaufs, eines ins

Si bien Husserl emplea aquí una terminología kantiana, el ‘en-sí’ es referido a las correspondientes experiencias relativas del sujeto. Con el ser ‘en-sí’ de la cosa se mienta lo que la cosa realmente es. La idea en sentido kantiano no es una esencia, sino la idea de una cierta realidad particular de la cosa que guía el proceso perceptivo. Es el ideal de la dación adecuada de la cosa en su realidad particular, un ideal que es inalcanzable, a pesar de que forma parte del horizonte en el cual se inscriben las experiencias actuales de la cosa real, como recalca Bernet (2004b: 161). La cosa en este sentido de la palabra no es idéntica con el objeto en tanto real e incompleto, el que, de manera similar al objeto fenoménico en Kant, nunca puede estar dado de forma completa en la experiencia (véase Bernet 2004a: 130; 2004b: 161). De aquí se desprende que la realidad de la cosa solamente puede ser determinada en la experiencia actual de la cosa, es decir, *a posteriori*, mientras que la posibilidad de un proceso de cumplimiento según la regla de un tipo ideal intelectual —la cosa en sí— está dada *a priori*.

Esta idea es entonces el ideal de la dación completa de la cosa, es una anticipación. Con ello no se mienta una visión totalizante de la cosa, sino un conocimiento [*Erkenntnis*] abarcante de la cosa que se realiza paulatinamente en el progreso infinito de la percepción.

Husserl concibe esta totalidad como un continuo de adumbraciones, formado por la infinidad universal de los aspectos parciales de la “misma x” que se determina “continua —y coherentemente [...] ‘de manera más precisa’ y ‘nunca de otra manera’” (Husserl 1992: 342) en el proceso. Esta idea posee una función regulativa en la experiencia. Como aclara Walton, “esta función regulativa debe ser adoptada como una máxima subjetiva” porque solo gracias a ello es posible comparar conocimientos y garantizar su corrección (2015: 446). Ella no solo tiene una finalidad, sino un objeto: aunque este continuo infinito no puede ser dado jamás en la experiencia, “la Idea de este continuo y la Idea [anticipada] del darse completamente diseñada por medio de él – [están dadas] con la evidencia intelectual con que puede ser evidente intelectualmente una ‘Idea’, significando por su esencia *un tipo particular de evidencia intelectual*” [“die Idee dieses Kontinuums und die Idee der durch dasselbe vorgebildeten vollkommenen Gegebenheit”] (Husserl 1992: 342, a. trad.). Se trata de una “evidencia de acercamiento” [“Evidenz der

Unendliche erweiterungsfähigen und von dem gegebenen Anfang abgesehen, nur einem Typus nach festgelegten”.

Annäherung”] a una idea que “permanece inalcanzable” [“unerreicht bleibt”] y con ello “una evidencia del ser de esta idea – en tanto idea” [“Evidenz vom Sein dieser Idee – als Idee”] (Husserl 1959: 34, a. trad.). De forma adecuada se da solamente la serie en su conjunto, ya que las distintas percepciones inadecuadas que conforman el “proceso de aproximación de evidencias relativas” [“Steigerungsprozeß relativer Evidenzen”] (Husserl 1959: 34, a. trad.) se complementan unas a otras. Este ideal se da como “una intuición de un tipo único” [“ganz einzigartige(n) Intuition, also auch Evidenz”] (Husserl 2002, 198s., a. trad.). La idea de un continuo infinito en tanto “multiplicidades ‘abiertas’” [“‘offene’ Vielheiten”] (Husserl 2002: 199, a. trad.) excluye la posibilidad de una intuición adecuada, por ende, la evidencia de este infinito puede ser solo aquella de una intuición inadecuada. Esta idea del infinito está dada por un lado con evidencia intelectual en la intuición categorial del tipo de unión colectiva o intuición de conjunto y, por el otro, de forma inadecuada en la percepción. En virtud de que esta idea reguladora predelinea la dación completa de lo parcialmente percibido, ella motiva la apertura de los horizontes, regula los campos de la experiencia posible y permite alcanzar un grado de coherencia de los conocimientos progresivamente mayor (Walton 2015: 446). En este sentido, como destaca Tengelyi (2007: 78; véase Husserl 2002: 199s.), Husserl concibe no solo al mundo sino a la cosa misma como una infinita totalidad de adumbraciones.

Como hemos mencionado, a diferencia de Kant (*KrV*, A250-251/B 307-308), lo dado en forma espacial es accesible solo por medio de una síntesis sucesiva de sus aspectos parciales, aun para un ser infinito. Esto se debe a que en el paso de una aparición a otra algunos aspectos de la cosa se amplían visualmente mientras otros desaparecen del campo perceptivo, como se mencionó anteriormente (Husserl 1973b: 114s.). De esto resulta que la limitación de la forma de dación de la cosa no se debe a la función de una capacidad determinada como en Kant, sino que resulta del funcionamiento mismo del proceso de experiencia. Por ende, la cosa en sí no solo actúa como regla y *telos* del proceso, sino también como criterio de selección de las posibles apariciones de la cosa. Es que la idea en sentido kantiano de Husserl no tiene que ver con una totalidad absoluta, sino que se refiere a una totalidad ilimitada, que está articulada internamente. Ella provee una síntesis sucesiva pero siempre incompleta del objeto, ya que este se articula en un horizonte de determinaciones futuras.

4. El Noúmenon

La concepción de la cosa particular como una infinitud del continuo en todas direcciones pone en cuestión la diferenciación kantiana entre fenómeno y cosa en sí. Kant justifica el concepto de la cosa en sí, del noúmenon, con el argumento de que la misma cosa que percibimos de la manera en que se nos aparece debe ser aprehendida también bajo la forma en que es pensada:

El concepto de noúmeno, es decir, el de una cosa que ha de ser pensada (solo mediante un entendimiento puro) como cosa en sí misma, y no como objeto de los sentidos, no es en absoluto contradictorio. En efecto, no se puede afirmar que la sensibilidad sea la única clase de intuición sensible (*KrV*, A254/B310).³

Ya que “el *entendimiento* y la *sensibilidad* [...] solo pueden determinar objetos si actúan *conjuntamente*” (*KrV*, A258-259/B314-315) y estos solo nos pueden ser dados “por la sensibilidad”, los “objetos en tanto no dados en la sensibilidad” son concebidos por Kant como cosas en sí y calificados como incognoscibles, como destaca Manfred Baum (1986: 43; véase *KrV*, A250-251/B 307-308). Por ende, el “concepto de noúmeno no es más que un *concepto límite* destinado a poner coto a las pretensiones de la sensibilidad” (*KrV*, A255/B311). Se debe distinguir aquí, como señala Jacinto Rivera de Rosales (en comunicación personal con la autora del 12 de enero de 2018), el sentido positivo del negativo del noúmeno. Mientras que el positivo indica que habría objetos o mundo creado por un Dios poseedor de un entendimiento intuitivo, el negativo en tanto concepto límite [*Grenzbegriff*] implica que nuestro entendimiento está limitado a interpretar o sintetizar esos objetos, sin ser capaz de crearlos. Pero con esta distinción el entendimiento se impone a sí mismo el límite de no poder tener conocimiento categorial de las cosas en sí y de pensarlas solamente “bajo el nombre de un algo desconocido” (*KrV*, A125-126/B312). Una cosa en sí, como aclara Baum (1991: 71, a. trad.), es “por definición una cosa que tal como está conformada podría ser objeto de conocimiento del entendimiento puro, si este pudiera intuir” [“Ein Ding an sich aber ist per definitionem ein Ding, das es so wie es

³ Aquí conviene aclarar, siguiendo a Rivera de Rosales en una comunicación personal del 12 de enero de 2018 a la autora, que el noúmeno es el objeto de un entendimiento intuitivo que crea su propio objeto, lo cual sería el caso de un dios creador. Las cosas en sí de la Estética Trascendental serían noúmenos si consideramos que el mundo ha sido creado por un Dios.

beschaffen ist, durch ‘den puren Verstand’ (AA IV 286) erkannt werden würde, wenn dieser nur anschauen könnte”], como lo hace el entendimiento divino. Una cosa en sí es “una cosa del entendimiento, de la cual yo asumo que, así como es por sí, puede ser conocido por un entendimiento capaz de ello” [“Ein Ding an sich ist [...] ein Verstandesding, von dem ich annehme, daß es so, wie es für sich ist, durch einen dazu tauglichen Verstand erkannt werden kann”]. Esto implica a su vez “que algo que no se deja pensar sin contradicción en un concepto, no puede ser una cosa posible ni tampoco una cosa en sí o cosa del entendimiento. La contradicción en el concepto de cada cosa anula también la posibilidad de esta cosa misma” [“Das heißt aber auch umgekehrt, daß etwas, was sich nicht durch einen Begriff widerspruchslos denken läßt, kein mögliches Ding und also kein Ding an sich oder Verstandesding sein kann. Der Widerspruch im Begriff eines jeden Dinges hebt auch die Möglichkeit dieses Dinges selbst auf”]. Para Husserl (1972: 415, a. trad.) esta imposibilidad de la contradicción se da ya en el fundamento de la experiencia: “Sobre el suelo de la unidad de la experiencia, de la manera en que está anticipado ya con cada uno de los objetos de la experiencia, debe reinar la concordancia y cualquier contradicción está excluida, es decir, ella conduce a cancelación” [“auf dem Boden einer Einheit der Erfahrung, wie er mit jedem einzelnen Gegenstand der Erfahrung bereits vorgezeichnet ist, muß Einstimmigkeit herrschen und ist jeder Widerstreit ausgeschlossen, bezw. er führt zur Durchstreichung”].⁴ En este sentido, tanto Kant como Husserl sostienen que una posibilidad formal o lógica no implica una posibilidad real, ya que esta última debe cumplir con las condiciones formales de la intuición y del pensamiento (Kant) o con las condiciones de la intuitividad sensible (Husserl). Sin embargo, mientras que para Kant una posibilidad real como la del intelecto divino no implica una imposibilidad absoluta, sino una posibilidad de la cual nada podemos saber, Husserl la rechaza de plano por carecer de evidencia intuitiva, calificándola a su vez de “absurd[a]” (1992: 124). Para Husserl, “la *determinación lógico-empírica* de la naturaleza [...]

⁴ En contraste con la dependencia de la experiencia de lo individual, la intuición de esencias está caracterizada por una “libertad específica” [“spezifische Freiheit”]. En la variación eidética, en el progreso de una variante a otra, pueden pensarse características contradictorias en tanto predicados no simultáneos del mismo substrato (*a* y *non-a*). El substrato idéntico no es un individuo simplemente, lo que se intuye en tanto “unidad en contradicción” [“Einheit im Widerstreit”] no es un individuo, sino una “duplicidad” [“Zwittereinheit”] entre individuos que se excluyen en su coexistencia simultánea y que se cancelan mutuamente. “Esta extraña duplicidad subyace a la intuición de esencia” [“Diese merkwürdige Zwittereinheit liegt der Wesenserschauung zugrunde”], concluye Husserl (1972: 416s., a. trad.).

se da en forma simplemente intuitiva” (1992: 120), en una vivencia del sujeto cognoscente, por ende, ella implica una cognoscibilidad de principio (Husserl 1992: §52.). Para Husserl, la cognoscibilidad de las cosas está sujeta a las maneras en que ellas se dan a una consciencia trascendental que a su vez las constituye. Las cosas se dan en la experiencia de una conciencia —ya sea esta humana o divina—, que es receptiva de afecciones sensibles provenientes de estas cosas (véase Husserl 1956: 364s.). Ellas se dan con evidencia cuando se da el cumplimiento de lo mentado en la intuición y cuando lo así reconocido se da con certeza y por sí mismo (véase Husserl 1959: 33s.) En virtud de que el sentido de ser de la naturaleza tiene una forma esencial predelineada por la experiencia natural y que las evidencias son funciones intencionales que conllevan rememoración y conciencia, un dios absoluto sería incapaz de crear un “sentimiento de evidencia” [“*Evidenzgefühl*”] o una vivencia de experiencia de manera apodíctica y adecuada (Husserl 1974: 290s., a. trad.). Iso Kern señala acertadamente que la crítica de Husserl no acierta el planteo de Kant. Kant concibe el *intellectus archetypus* no como sujeto cognoscente de fenómenos, sino como aquel entendimiento puro que puede intuir cosas en sí (Kern 1964: 128). Como aclara este autor, el intelecto divino que Husserl contrapone al kantiano es un “concepto límite” del hombre, por lo que no hay una diferencia esencial entre el conocimiento ‘divino’ y el humano (Kern 1964: 131). La idea de una capacidad cognoscitiva diferente a la nuestra es para Husserl un contrasentido, pues la actitud fenomenológica implica una reflexión trascendental sobre nuestra vida cognoscitiva en la cual se constituye el objeto, careciendo, por ende, de relación con un conocimiento divino: como señalan los editores del tomo XXXVI de la *Husserliana* dedicado al *Idealismo Trascendental*, toda existencia real depende de una consciencia actual y real, es decir, de una consciencia fácticamente existente (véase Husserl 2003: ix).

En vista de la correlación necesaria entre la sensibilidad y el entendimiento planteada por Kant, surge la pregunta de cómo podemos pensar las cosas en sí, si las categorías no tienen significación alguna sin que les sea dado un objeto de intuición sensible.⁵ Ya que no podemos pensar sin categorías, Kant ‘amplía’ el concepto de categoría: las categorías “deberían ser aplicables a las cosas en general tal como son estas, no tal como se

⁵ Los conceptos “no pueden referirse a cosas en sí (independientemente de si nos son dadas y de cómo lo sean). Hemos visto, además, que el único modo según el cual pueden dárse nos objetos es la modificación de nuestra sensibilidad” (*KrV*, A139/B178).

manifiestan”. Con ello, las categorías obtienen una significación “meramente lógica”, sin que pueda atribuírseles “objeto alguno”: por ejemplo, si pensamos el concepto “sustancia” sin ninguna determinación sensible, significa un simple “algo de ser pensado como sujeto” (*KrV*, A147/B186). Como resalta con razón Mario Caimi (1982: 103) queda sin aclarar qué sentido puede tener la liberación de las categorías (en el pensamiento) de las condiciones de la sensibilidad si las funciones sintéticas están excluidas. En este sentido, Kant recurre a la “significación transcendental” de las categorías puras, es decir, en tanto “unidad del pensamiento de una variedad en general”. Con ello no se determina ningún objeto, ya que se prescinde de la sensibilidad, sino se expresa solo “el pensamiento de un objeto en general” (*KrV*, A247-248/B304). Este “objeto transcendental” o concepto de algo general en tanto un “algo = x de lo que nada sabemos ni podemos saber” (*KrV*, A250/B306) es introducido por Kant como “complemento de la unidad de la apercepción” [“als ein Komplement zur Einheit des Selbstbewusstseins”], gracias a la cual podemos referir lo dado en la percepción, en la sensación o en la intuición a la representación de una unidad sintética. Recién sobre esta base podemos hablar con sentido de los objetos empíricos, como destaca Baum (1986: 42s.). Para Husserl, a la inversa, todos los conceptos tienen una base en la sensibilidad, ya que, como hemos señalado, las intuiciones categoriales se fundan sobre las intuiciones sensibles. Esta intuición no se limita a la percepción de lo real, sino que incluye la variación en la fantasía pura, que, estando sujeta a necesidades eidéticas determinadas, determina el campo de las posibilidades fácticas de lo real (véase Husserl 1974: 254s.).

Con la cosa en sí en tanto noúmeno se describe uno de los cuatro momentos en los cuales, siguiendo a Rivera de Rosales, aparece el ser en sí en el campo teórico. Con el concepto de noúmeno se ejemplifica “la frontera ontológica de la espontaneidad de nuestro entendimiento” [“die ontologische Grenze der Spontaneität unseres Verstandes”] (2013: 748, a. trad.), mientras que con la cosa en sí en su primer significado se mienta una “No-Forma” [“Unform”], una “realidad en sí” [“Realität an sich”], a la cual nos abrimos a través del “reconocimiento de la idealidad transcendental del espacio y el tiempo” [“Anerkennung der transzendentalen Idealität des Raumes und der Zeit”]. Esta realidad, aunque permanece “una posición vacía” [“eine Leerstelle bleibt”], cumple con un rol muy importante en tanto “limitación de la forma de ser de la aparición” [“Begrenzung der Seinsart der Erscheinung”] (2013: 746s., a. trad.). Con la cosa en sí en su segundo momento, tal como

aparece en la *Estética Transcendental*, agrega este autor, se mientan dos cosas. Primero, que el mundo nos es dado, frente a lo cual el sujeto es pasivo, pues no lo crea, y en segundo lugar la facticidad de las formas *a priori* de la sensibilidad, que son el espacio y el tiempo. Sin embargo, no podemos afirmar que no podrían ser otras formas para otros seres sensibles, ni qué forma tendría lo en sí independientemente del espacio y del tiempo (comunicación personal con la autora del 12 de enero de 2018). En el tercer caso, en lo que respecta a “la cosa en sí en cuanto afectante” [“affizierenden Ding an sich”], se trata de una “realidad en sí” [“Realität an sich”], un “ser en sí de la naturaleza” [“An-sich-sein der Natur”], que va acompañado por “el ser pasivo de la subjetividad” [“Leiden der Subjektivität”]. Se trata de que el mundo exhibe una realidad desde sí (o en sí) no puesta o creada por el sujeto, sino que frente a ella el sujeto se comporta pasivamente, ya que le tiene que venir dada (2013: 744s., a. trad.). El cuarto significado de la cosa en sí corresponde a la “demanda de la razón de una unidad superior del pensamiento, de una realidad incondicionada, de una realidad en sí, guiada por el principio de la búsqueda de lo incondicionado como totalidad de las condiciones del ser condicionado y en tanto tal, el fundamento de éste último” [“Verlangen der Vernunft nach der höchsten Einheit des Denkens, nach der unbedingten Realität, nach einer Realität an sich, geleitet vom Prinzip, für das bedingte Sein die Totalität seiner Bedingungen und deswegen das Unbedingte als seinen Grund zu suchen”] (2013: 746s., a. trad.).

Estas diferenciaciones demuestran ser particularmente relevantes para el esclarecimiento de este concepto en Husserl. En lo que sigue se relacionarán ambas interpretaciones para iluminar la recepción crítica de Husserl.

5. El ser-en-sí de la realidad

Con respecto a la cosa afectante de lo que se trata aquí es de una afección que sin duda es pensada como partiendo de las cosas en sí. Para Kant

la representación de un cuerpo en la intuición no contiene absolutamente nada que pueda pertenecer a un objeto en sí mismo, sino simplemente el fenómeno de algo y el modo según el cual ese algo nos afecta. Esta receptividad de nuestra facultad cognoscitiva se llama sensibilidad y es completamente distinta del conocimiento del objeto en sí mismo (*KrV*, A44/B61).

Ya que solo tratamos con nuestras representaciones tanto internas o del sentido interno, como externas de objetos externos, “cómo sean las cosas en sí mismas (con independencia de las representaciones mediante las cuales nos afectan) es algo que se halla completamente fuera de nuestra esfera de conocimiento” (*KrV*, A190/B235). Como destaca Rivera de Rosales (2013: 745, a. trad.), “a través de la pasividad del sujeto se anuncia por primera vez en la obra crítica un cierto ser-en-sí, un ser-en-sí de la naturaleza” [“durch diese Passivität des Subjekts kündigt sich also zum ersten Mal im kritischen Werk ein gewisses An-sich-sein an, und zwar der Natur”].

Husserl concuerda en principio con Kant en cuanto “empíricamente se muestra todo el ser físico en relación con y en dependencia de mí, de tí, de las personas percipientes y experienciantes [...]. *Todo ser empírico es relativo*” [“empirisch zeigt sich alles physische Sein in Beziehung <zu> und ‘Abhängigkeit’ von mir, von dir, von wahrnehmenden, erfahrenden Personen [...]. *Alles empirische Sein ist relativ*”], concluye Husserl. Esta “realidad fáctica” [“faktische Realität”] es fundamentada por la “conciencia absoluta” [“absolutes Bewusstsein”], ya que “*el ser intencional es ser solo en relación con la conciencia absoluta*” [“*das intentionale Sein ist Sein nur in Relation zu dem absoluten Bewusstsein*”] (Husserl 2003: 32s., a. trad.), en la cual se constituye lo objetivo en tanto unidad (Husserl 2003: 35, a. trad.). Por lo tanto, para Husserl, “*el ser empírico [...] está dado de forma justificada en el proceso infinito de la ‘experiencia’*” [“*das empirische Sein [...] rechtmäßig gegeben im unendlichen Prozess der ‘Erfahrung’*”]. En abierta crítica a Kant afirma que “*substruir al ser de la cosa en sí un ser no experienciable es [...] un sinsentido*” [“[d]em Sein an sich des Dinges ein prinzipiell unerfahrbares Sein zu substruieren, (ist ein) Unsinn”] (Husserl 2003: 32, a. trad.), ya que esto implica por un lado que las determinaciones de las cosas no solo se fundamentan en la experiencia, sino que deben dejarse comprobar en el desarrollo de la misma. Sin embargo, por otro lado esto también implica que se niega esta posibilidad en tanto y en cuanto se pone debajo de la experiencia un en-sí imposible de experimentar. Husserl no desmiente la facticidad del mundo, es decir, las cosas son en sí y tienen una realidad en sí, pero no se trata de un simple accionar de las cosas sobre nuestra conciencia, sino que un ser determinado es “impensable” [“undenkbar”] sin una conciencia constituida que se dirige a este ser: Husserl llama a esta función “intencionalidad” [“Intentionalität”]: el ser es en cuanto ser intencionado. La postulación de la realidad de la cosa por la conciencia no descansa “sobre

posibilidades meramente lógicas [...] sino reales” [“nicht bloß logische [...] sondern *reale* (Möglichkeiten)”), es decir, se debe contar con un fundamento justificado para la asunción de una cosa, que reposa en la experiencia de una conciencia real, como se ha señalado ya. En palabras de Husserl: “La cosa pertenece a lo que, basado en la experiencia posible, es justificable y postulable por la conciencia real” [“Das Ding gehört zu dem aus möglichen Erfahrungsgründen des wirklichen Bewusstseins Ansetzbaren und Begründbaren”] —en esta afirmación encontramos el sentido del “idealismo fenomenológico” [“phänomenologischen Idealismus”]— (Husserl 2003: 60s., a. trad.). El ser se evidencia solamente dentro de contextos de la experiencia, “*la cosa es lo que es, solamente en cuanto unidad experienciada o experienciable*” [“*das Ding ist, was es ist, nur als erfahrene oder erfahrbare Einheit*”]. La cosa no es nada fuera de las posibilidades de la experiencia, sino que por el contrario “*la experiencia misma ‘contiene’ a la cosa*” [“vielmehr ‘enthält’ die Erfahrung selbst das Ding”] (Husserl 2003: 68s., a. trad.). Es la experiencia, la que da, la que lleva la cosa a su dación. La asunción de la existencia o realidad de una cosa requiere una “conciencia actualmente experienciante, o sea, un yo realmente existente en una relación de experiencia con esta cosa” [“ein aktuell erfahrendes Bewusstsein, also ein wirklich seiendes Ich in Erfahrungsbeziehung zu diesem Ding”] (Husserl 2003: 76, a. trad.). La “existencia real de una cosa, o sea (la) existencia real de un mundo real [...] exige un [...] yo actual, una conciencia realmente existente con experiencias reales y tesis de experiencia” [“wirkliche Existenz eines Dinges, also (die) wirkliche Existenz einer realen Welt [...] fordert ein [...] aktuelles Ich, ein wirklich existierendes Bewusstsein mit wirklichen Erfahrungen und Erfahrungsthesen”] (Husserl 2003: 78, a. trad.). Esto vale para todo ser trascendente, por ello el ser-en-sí del mundo no significa independencia del mundo real ni de una conciencia actualmente existente. El ser-en-sí del mundo o de las cosas, su realidad, es relativa a la realidad de una conciencia fácticamente existente.

6. La cosa en sí afectante, la *protohyle* como vivacidad afectiva

A este tema corresponden además dos afirmaciones en el escrito contra Eberhard, en las cuales se afirma una afección a través de las cosas. Aquí recurre Kant a un paradigma precrítico, el de la afección, que puede ser relacionado con las reflexiones de Husserl sobre una protomateria afectante.

Como aclara Rivera de Rosales (1993: 62s.), el Kant precrítico afirma que los objetos afectan a nuestros sentidos causando en nosotros la sensación. Esta expresión de sentido empírico mienta al objeto conocido en tanto fenómeno y al yo empírico, real-fenoménico. En palabras de Kant, “tanto la intuición de los objetos externos como la autointuición de la mente representan ambas cosas en el espacio y en el tiempo, tal como estas afectan a nuestros sentidos, esto es, tal como aparecen” (*KrV*, B69). En esta etapa precrítica se plantea entonces la dación del objeto y la pasividad del sujeto. Los textos de la etapa crítica, en cambio, señalan a la cosa en sí como causa no-sensible, por lo tanto inteligible, de la afección empírica (Rivera de Rosales 1993: 62s.). Esta causa incognoscible (*KrV*, A494/B522) es llamada también “causa transcendental” (*KrV*, A496/B524) y “objeto transcendental”: “Podemos llamar objeto transcendental a la causa meramente inteligible de los fenómenos en general, pero solo para que tengamos algo que corresponda a la sensibilidad en cuanto receptividad” (*KrV*, A494/B523). Como concluye Rivera de Rosales (1993: 64), “el precrítico objeto externo que afecta a los sentidos, fundamento del análisis empirista del conocimiento, se ha convertido ahora en la cosa en sí desconocida”.

Para resolver esta cuestión, Hans Vaihinger propone interpretar la cosa en sí y al fenómeno como dos “significados” [*Bedeutungen*] del mismo “objeto” [*Gegenstand*] en tanto mientan la misma realidad: “El objeto *qua* cosa en sí nos afecta y de este modo recibimos una representación, y en esta representación se nos da el objeto *qua* aparición” [“*der Gegenstand qua Ding an sich afficirt uns, dadurch erhalten wir eine Vorstellung, und in dieser Vorstellung wird uns der Gegenstand qua Erscheinung gegeben*”]. Vaihinger concluye: “El objeto, por consiguiente, no se nos ‘da’ en la misma forma en la que nos ‘afecta’; en cuanto ‘dado’ es una representación empírica, en cuanto ‘afectante’ es una cosa en sí trascendente, en aquel sentido es producto, en este, productor” [“*Der Gegenstand wird uns also nicht in derselben Weise ‚gegeben‘, wie er uns ‚afficirt‘; als ‚gegebener‘ ist er empirische Vorstellung, als ‚afficirender‘ ist er transscendentes Ding an sich; in jenem Sinne ist er Product, in diesem Producent*”] (Vaihinger 1970: II, 7; citado en Rivera de Rosales 1993: 64, a. trad.). Ya no en el sentido de significados del mismo objeto, sino en tanto dos “aspectos” del mismo objeto Mario Caimi (1982: 115s.) propone relacionar directamente la cosa en sí y la sensación. Caimi se apoya para ello en expresiones de Kant, donde este afirma que el fenómeno o aparición [*Erscheinung*] “tiene dos lados: uno en el que el

objeto es considerado en sí mismo [...]; otro en el que se tiene en cuenta la forma de intuir ese objeto” (*KrV*, A38/B55). Basándose en esta y otras citas de Kant (*KrV*, A285/B341, A358, A359, A190, B235, entre otras), Caimi concluye que mientras que en el fenómeno se da la relación entre cosa en sí y sensación, es en la afección donde encontramos la manera y el modo de la relación misma. Por ello afirma que la sensación, justamente en cuanto se relaciona con el fenómeno, ya muestra una relación con la cosa en sí (Caimi 1982: 117s). Sin embargo, el problema permanece irresuelto, pues queda sin responder la pregunta de cómo puede una causa inteligible afectar a los sentidos, si estos son fenómenos sensibles.

La solución de Kant consiste en no partir de los efectos dados, sino de las cosas en sí como “lo dado de forma indudable, deduciendo de ellas las apariciones, en cuanto las declara como representaciones causadas por las cosas en sí” [“unzweifelhaft Gegebenen und leitet von ihnen die Erscheinungen ab, indem er sie für von den Dingen an sich bewirkte Vorstellungen erklärt”], como explica Erich Adickes (1924: 35, a. trad.). Las cosas en sí en tanto causas afectantes no son otra cosa que los objetos trascendentes que nosotros conocemos solamente a través de sus apariciones. Pero ¿qué se quiere decir con esta relación causal entre cosa en sí y afección? Como destaca Caimi (1982: 105), la relación de afección solo puede tener lugar entre “miembros de la misma especie”. Es a partir de ella que Vaihinger señala y Adickes desarrolla una doble afección, una noumenal y una empírica que se relacionan en el sentido de una vivencia: el ser afectado por los complejos de fuerzas es a su vez una aparición de la primera relación de afección que es vivenciada por el yo empírico. Por ello, la relación causal involucra solo la relación de los miembros de cada afección particular entre sí, mientras que la relación de ambas afecciones se evidencia como una vivencia perceptiva, de forma tal que la afección empírica es entendida como una aparición de la afección noumenal. Varios críticos consideran esta solución de Adickes como una “metafísica de un objeto”, ya que la cosa en sí y la aparición muestran el mismo objeto —en el cómo se nos aparece y en el cómo es en sí mismo—, relación en la que la cosa en sí funge como “substrato” de la cosa empírica (Stang 2013: 793). La solución de la doble afección es rechazable, no solo porque el “Trilema” de Vaihinger (1970: II,

53) mantiene su validez,⁶ sino porque se quiere pensar con un mismo esquema dos niveles diferentes: “la relación real-causal entre dos fenómenos y la relación lógico-transcendental del ‘Yo pienso’ con el objeto en general”, con lo cual esta última “queda inevitablemente cosificada” (Rivera de Rosales 1993: 65).

Este problema de la doble afección se plantea cuando Kant aborda la pregunta de Eberhard sobre “qué o qué cosa da a la sensibilidad su materia” [“Wer (was) gibt der Sinnlichkeit ihren Stoff?”], respondiendo con la cosa en sí, pero asimismo observando que “el fundamento de la materia de nuestras representaciones sensibles [...] descansa en algo suprasensible” [“Grund des Stoffes sinnlicher Vorstellungen [...] in etwas Übersinnliches”], ya que “los objetos en tanto cosas en sí proporcionan la materia de las intuiciones empíricas [...] pero no son ellas mismas su materia” [“die Gegenstände als Dinge an sich geben den Stoff zu empirischen Anschauungen (sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen seiner Sinnlichkeit gemäß zu bestimmen), aber sie sind nicht der Stoff derselben”] (*ŪE*, AA 08: 215).⁷ La materia misma del fenómeno, así como los cuerpos, son fenómenos de un fundamento o substrato a su vez incognoscible (*KrV*, A366). Las cosas en sí reciben una significación positiva, ya que proporcionan la materia suprasensible no solo de las intuiciones, sino del espacio y del tiempo.

Basándose en estas expresiones de Kant, Rivera de Rosales interpreta el término “‘causa’ empleada en lo suprasensible” como “‘fundamento’”,⁸ en

⁶ El problema de la doble afección corresponde al tercer caso del Trilema de Vahinger: “O bien aceptamos una doble afección, una transcendental mediante las cosas en sí y una empírica mediante los objetos en el espacio, y entonces caemos en la contradicción de que una representación del yo transcendental ha de ser después para el yo empírico una cosa en sí, cuya afección, fuera y por debajo de esa representación transcendental del objeto, ha de producir una afección empírica del mismo objeto” [“Oder wir nehmen eine *doppelte Affection* an, eine transscendente durch die Dinge an sich und eine empirische durch die Gegenstände im Raume, so gerathen wir auf den Widerspruch, dass eine Vorstellung des transscedentalen Ich *nachher* für das empirische Ich ein Ding an sich sein soll, dessen Affection nun im Ich ausser und hinter jener transscedentalen Vorstellung des Gegenstandes noch eine empirische *ebendesselben* Gegenstandes hervorrufen soll”] (Vahinger 1970: II, 53, citado en Rivera de Rosales 1993: 65, a. trad.).

⁷ Adickes (1924: 32, n. 1) señala que “bestimmen” o “determinar” mienta aquí “affizieren” o “afectar”.

⁸ Rivera de Rosales (1993: 82, n. 79) remite a Kant, *KU* (introducción IX, Ak.-Ausg. V, 195), también a *Opus postumum* (Ak.-Ausg. XXI, 419-422). En este último, en la página 422, Kant escribe, refiriéndose a la causalidad en la aparición, y tomando como ejemplo un objeto firme que opone resistencia en el espacio y a través de ello produce la representación de impenetrabilidad: “El fundamento de este fenómeno puede ser un fundamento el cual no depende de la relación espacial, pero debe ser el fundamento ulterior de las relaciones espaciales reales, pues sino tenemos puras relaciones sin algo absoluto” [“der Grund dieses *phaenomens* seyn könne denn ein Grund der selbst nicht vom Raumesverhältnis abhängt muß doch der oberste Grund der realen Raumesverhältnisse seyn sonst haben wir lauter Relationen ohne etwas absolutes”] (a. trad.).

tanto “materia transcendental de todos los objetos” (*KrV*, A143/B182): se trata de una “materialidad no empírica, como corresponde al *hypokéimenon* metafísico” (Rivera de Rosales 1993: 83). Aquí, agrega, también actúa el paradigma precrítico del conocimiento, según el cual la conciencia solo tiene por objeto inmediato sus representaciones empíricas. Por lo tanto, si se niega la cosa en sí, piensa Kant, se estaría suprimiendo la realidad empírica del fenómeno y por lo tanto su realidad objetiva, con lo cual el mundo se convertiría en una ilusión (Rivera de Rosales 1993: 82s.). Por ello es preciso encontrar un fundamento material del fenómeno. Haciendo referencia a esta misma cita de Kant, Caimi (1982: 114s.) destaca que en ella se afirma claramente una correspondencia entre sensación y cosa en sí; sin embargo, la sensación corresponde a solo un momento de la cosa en sí, su materia (para la cual Kant emplea también el término *Empfindung*), y es en este momento en el que se produce la sensación. La sensación *qua* representación es la materia del fenómeno, cuya forma es el espacio y el tiempo. Como esta materia es remitida a algo ajeno al sujeto, Caimi concluye que en estas expresiones de Kant sí podemos asumir una relación con lo trascendente.

Una posible solución al problema consistiría en distinguir el sentido empírico y el transcendental de las cosas en sí. En su polémica contra Locke, Kant señala que en este autor la diferencia entre cosa en sí y el fenómeno radica en lo empírico, por lo que descarta esta posición (*KrV*, A44-45/B62-63). Sin embargo, como destaca Vaihinger (1970: II, 460s.), Kant suministra varios criterios bajo los cuales pueda valer en tanto empírica la cosa en sí, es decir, en tanto fenómeno, entre ellos “lo que es esencialmente inherente a su intuición y es válido para todo sentido humano” (*KrV*, A45/B62-63). Las gotas de lluvia, por ejemplo, son en su sentido físico cosas en sí, pero en su sentido “trascendental” son a su vez solo “fenómenos”, ya que la pregunta por la relación de la representación al objeto es del tipo “trascendental” (*KrV*, A45-46/B63). Con “trascendental” [“transscendent”], aclara Vaihinger (1970: II, 464, a. trad.), se mienta lo “trascendente”, es decir, lo “no-empírico, lo meta-empírico, lo que está más allá del campo de la experiencia” [“das Nicht-Empirische, das Metempirische, das jenseits des Erfahrungsfeldes Liegende”]. Ambos significados no están separados por un abismo, ya que “tan pronto como me remonto al significado transcendental de mis conceptos de un objeto, la casa deja de ser una cosa en sí para convertirse en un simple fenómeno, es decir, en una representación cuyo objeto transcendental nos es desconocido” (*KrV*, A191/B236). Por ende, si entendemos a las cosas en sí

en su sentido empírico en tanto aquellas que suministran la materia de nuestras intuiciones sensibles, entonces se trata de ‘algo’ que pertenece esencial y necesariamente a la intuición de un objeto empírico, es decir, este ‘algo’ es la representación de la materialidad y la extensión. Estas representaciones sí están en relación causal con nuestras sensaciones. Si emprendemos una transición al ámbito trascendente, entonces esta materia del fenómeno puede ser entendida como algo “suprasensible” de un ‘algo X’ desconocido y vacío, que subyace al fenómeno y que se manifiesta en él, el objeto trascendente. Claudia Jáuregui advierte que la ‘trascendencia’ de este objeto es “problemática”, ya que si se identifica el punto de unificación con la cosa en sí, entonces la doctrina conduce a un “subjetivismo extremo”, pues “no hay objeto empírico que medie entre lo nouménico y las representaciones como estados subjetivos”, o bien “supone [...] la posibilidad de aplicar las categorías en el ámbito de lo nouménico”. En rechazo de esta asimilación, la autora afirma que “el objeto trascendental [...] no es más que el concepto de un objeto en general, es decir, el pensamiento de las relaciones formales que las representaciones deben poseer para ser objetivas” (Jáuregui 2008: 45s.). Por ello es importante distinguir entre el sentido trascendente y el inmanente del objeto trascendente. Como señala Ileana Beade, mientras el objeto trascendente en el sentido trascendente puede ser equiparado a la cosa en sí en cuanto pertenece a la dimensión suprasensible del fenómeno que se asume como causa desconocida del mismo, el objeto trascendente en su sentido inmanente ya no es equiparable a la cosa en sí, pues es el concepto de un objeto en general intencionado por la consciencia para garantizar la validez objetiva de nuestras representaciones. En tanto tal, es un punto de convergencia ideal de nuestras representaciones y condición necesaria de toda representación objetiva (Beade 2009: 108s).

Sin pretender resolver o agotar la cuestión, es posible, sin embargo, plantear un paralelo con Husserl. Respecto del objeto trascendente en su sentido inmanente, Husserl distingue en sus *Investigaciones Lógicas* de 1901 dos sentidos del término: en primer lugar, los “contenidos inmanentes [...] intencionales” [“immanenten Inhalte [...] intentionale (intendierte)”] o sea, los contenidos del objeto que trascienden la consciencia; en segundo lugar, aquellos contenidos no intencionales, “verdaderamente inmanentes” de la consciencia, “que pertenecen al contenido ingrediente de las vivencias intencionales” [“wahrhaft immanenten Inhalte, die zum reelen Bestande der intentionalen Erlebnisse gehören”] y las posibilitan. Husserl ejemplifica

esta distinción recurriendo a los contenidos perceptivos: lo que se percibe son cosas coloreadas —objeto intencional inmanente, trascendente a la consciencia— y no sensaciones de color —contenidos inmanentes ingredientes de la consciencia— (Husserl 1984a: 387, a. trad.; véase Boehm 1968). Como se advierte en este planteo, debido al rol fundamental de la percepción en la fenomenología, este objeto no es dado nunca de forma vacía en la experiencia. Sin embargo, Husserl no lo descarta. Por el contrario, Husserl afirma que un objeto tal es una “abstracción” [“Abstraktion”], un “concepto límite” [“Grenzbegriff”] pero necesario, pues todo lo que nos afecta constituye ya una unidad de multiplicidades constituidas “en forma ciega” [“Einheit in dieser blinden Art konstituiert”], es decir, es producto de una síntesis pasiva (Husserl 2000: 15, a. trad.).

Cabe destacar aquí que Husserl, en sus escritos posteriores a 1920 correspondientes a sus estudios genéticos, aborda la experiencia pre-predicativa que está caracterizada por una intencionalidad “pasiva” (Husserl 1956: 101) anterior a la intencionalidad activa y predicativa. La intencionalidad está guiada por una anticipación de las variaciones posibles de un objeto que a su vez solamente predelinea una generalidad típica; en palabras de Husserl: “Todos los objetos de experiencia [pre-predicativa] son experimentados como típicamente conocidos” [“Alle Gegenstände der Erfahrung (im vorprädikativen Bereich werden) als typisch bekannte erfahren”] (1972: 385, a. trad.). La manera en que discurre la experiencia es definida como un “impulso” [“Streben”], por determinar lo indeterminado, puesto que las adumbraciones remiten ahora a un “horizonte intencional vacío” [“intentionalen Leerhorizont”] (Husserl 1956: 6, a. trad.) que debe ser determinado en la experiencia ulterior. El proceso constitutivo es entendido como un proceso dinámico de formación de sentido que deja abierta la posibilidad de nuevos cambios (Husserl 1956: 20). El cumplimiento del proceso no implica el alcanzar una dación del objeto definitiva (Husserl 1956: 110), sino la adscripción a una particularización posible de un tipo general que a su vez está sujeto a variaciones múltiples (Husserl 1956: 43). Como señala Dieter Lohmar, el “algo en general como sustrato de determinaciones” [“Etwas überhaupt als Substrat von Bestimmungen”] (1998: 121, a. trad.) se forma como un tipo general en el marco del proceso constitutivo. Los tipos empíricos surgen de la experiencia del mundo de la vida, mayormente como generalidades intuitivas y como “objetos, que aún no han sido objeto de una formación sintáctica” [“Gegenstände, die noch keine syntaktische Formung

erfahren haben”] (Lohmar 1998: 407, a. trad.), de acuerdo con los cuales algo es apprehendido como conocido (Lohmar 1998: 385). Los tipos se forman en la pasividad, y su síntesis no está regida por conceptos, sino por la homogeneidad y heterogeneidad del material sensible (Lohmar 1998: 107; véase 2003: 93-124). Esta síntesis se efectúa por asociación y se rige por criterios de semejanza o similitud (Husserl 1972: 35, 388). Estos tipos se insertan en un “horizonte de anticipación abierto” [“offener Horizont de Antizipation”] (Husserl 1972: 400, a. trad.) al cual pertenecen también las rememoraciones de objetos de tipo similar (Husserl 1972: 144). Esta tipicidad, como “generalidad vaga” [“vage Allgemeinheit”] implica una “indeterminación abierta” [“offene Unbestimmtheit”], que está guiada ya no por una realidad particular, sino por un tipo vagamente mentado. Cuando estos tipos son articulados en el habla surge un “núcleo general” [“genereller Kern”] de la síntesis de identidad, es decir, un concepto, que nos permite ordenar un nuevo objeto bajo un tipo determinado (Husserl 1972: 392-395, a. trad.). Así surge una “idea que se presume, una idea de una generalidad” [“präsumptive Idee, die Idee eines Allgemeinen”] a la que corresponde un “horizonte indeterminado de características aún desconocidas” [“unbestimmt offener Horizont unbekannter Merkmale”] (Husserl 1972: 401, a. trad.). En lo que respecta al tipo, Husserl distingue entre tipos empíricos y puros. Mientras los empíricos son vagos y variables y conllevan existencia fáctica, los puros o conceptos de esencia, por el contrario, no están sujetos a esta condición y representan una “invariante” [“Invariante”], es decir, “una *forma general*, sin la cual algo como esta cosa [...] sería impensable” [“*allgemeine Form*, ohne die ein derartiges wie dieses Ding [...] überhaupt undenkbar wäre”]. Es importante destacar que a diferencia de los tipos empíricos que surgen por “comparación empírica” [“empirische Vergleichung”], los tipos puros son producto de la variación eidética de los objetos de experiencia (véase Husserl 1956: 344, a. trad.) y poseen por lo tanto una “esencia general” [“*allgemeines Wesen*”] invariante, “un contenido absolutamente idéntico” [“absolut identischer Gehalt”], el “*eidós*” (Husserl 1972: 410s., a. trad.) dado *a priori* como “mismidad inquebrantable” [“das unzerbrechlich Selbige”] (Husserl 1974: 255, a. trad.). Es importante destacar que los tipos poseen una esencia invariante, aun cuando morfológicamente estén abiertos al cambio. Sin embargo, en un pasaje de *Ideas II* Husserl cuestiona la invariabilidad del *eidós* y rompe así con la concepción aristotélica del mismo. Husserl deja planteada la siguiente pregunta (2005: 347s.):

Ahora bien, [...] una *cosa*, algo idéntico de propiedades ¿es realmente en sí [...] algo idéntico [...], mientras que lo cambiante en ella son solamente los estados y las circunstancias? [...] Pero de antemano —*a priori*— [...] ¿tiene toda cosa [...] *en general tal esencia propia*? ¿O la *cosa* siempre está, por así decirlo, en marcha, sin que sea posible en absoluto apresarla en esta *objetividad* pura, y más bien, merced a su referencia a la subjetividad, es por principio sólo algo relativamente idéntico, algo que no tiene su esencia de antemano o como algo captable de una vez por todas, sino que tiene una esencia abierta, que siempre de nuevo admitir nuevas propiedades según las circunstancias constitutivas de la dación? [...] Pero ahí está el problema: precisar con más exactitud [...] *el sentido de esta apertura*.

Estas reflexiones conllevan consecuencias de peso para la noción de tipo en tanto idea reguladora de la experiencia, pues ellas implican que este ya no puede ser captado con evidencia adecuada, ya que posee una esencia abierta y varía de acuerdo con las circunstancias en las que se inscribe. La variabilidad ya no se limita a la indeterminación de los horizontes, pasibles de ser esclarecidos en una experiencia futura, sino que se aplica tanto a la morfología como a la esencia de los tipos tanto empíricos como puros. El sentido de la apertura radica en la contingencia esencial que caracteriza a todo lo dado en la experiencia y que aquí atañe también al ámbito de las esencias. Esta apertura no se limita a las posibles variaciones morfológicas de lo sensible, sino que abarca también a los conceptos generales; conlleva, por ende, la posibilidad de rupturas en la continuidad del sentido. Estas rupturas se insertan, sin embargo, dentro de una continuidad de la experiencia que es básicamente armoniosa, un presupuesto que Husserl ha sostenido a lo largo de sus escritos. En lo que respecta a los tipos, Husserl destaca que “a la forma constitutiva del mundo le pertenece [...] una forma típica concreta [...] una cierta estabilidad de tipos y sus transformaciones, cambios y desarrollo típicos” [“konstitutiven Form der Welt [...] konkrete Formtypik [...] gewisse Stabilität der Typen und der Verwandlungen, Veränderungen in typischen Verläufen”]. Es necesario poder reconocer las “constelaciones de cambio” [“Veränderungskonstellationen”], sin las cuales es impensable cualquier praxis, ya sea esta perceptiva o cognoscitiva. Por ende, se debe mantener una “típica relativamente permanente” [“relativ verharrenden Typik”] a través de esta “inestabilidad” [“Instabilität”] como una “la forma esencial más general” [“allgemeinste Form als Wesensform”] (Husserl 1974: 445, a. trad.).

En esta etapa de su pensamiento Husserl incursiona en capas constitutivas más profundas, en el ámbito de la afección primigenia y de su

fuente, una afección que guarda similitud con la cosa en sí afectante en sentido kantiano.⁹ En Husserl la serie más primitiva se desarrolla de forma independiente a todo obrar de los sentimientos; ella comienza con la “protomateria” [“Urhytle”] o “sensibilidad originaria” [“ursprüngliche Sinnlichkeit”] (Husserl 2001: 275, a. trad.), en el sentido aristotélico del término, sobre la cual se edifica no solo el análisis del tiempo sino toda tarea constitutiva. Como dice Husserl: “Una ontología completa es teleología [...] pero ella presupone el factum” [“Eine volle Ontologie ist Teleologie [...] sie setzt aber das Faktum voraus”]. La condición de posibilidad de esta teleología es “el ser de la realidad teleológica misma” [“das Sein der teleologischen Wirklichkeit selbst”], es decir, “el ser remitido al protohecho de la hyle” [“das Verwiesenwerden auf die Urfakta der Hyle”], que no es posible traspasar (Husserl 1973a: 385, a. trad.). Aquí nos encontramos en el suelo sobre el cual se edifica la labor de constitución.

Esta *hyle* o protomateria posee una “vivacidad afectiva” [“affektive Lebendigkeit”] propia (Husserl 2001: 165, a. trad.). A partir de los datos de sensación que poseen un mayor o menor poder afectivo surge un “relieve afectivo” [“affektives Relief”] consistente en “datos más o menos afectivamente efectivos” [“affektiv wirksame oder minder wirksamer Daten”] (Husserl 2001: 168, a. trad.) que afectan al yo irremisiblemente (Husserl 2001: 162). Esta afectividad básica de la *hyle* o esta “sensualidad exenta de yo” [“ichlose Sensualität”] puede ser entendida como una pulsión, en palabras de Husserl, como una “intencionalidad de pulsiones universal” [“universale Triebintentionalität”] o “vivacidad originaria” [“ursprüngliche Lebendigkeit”] (Husserl 2001: 275, a. trad.) que, de acuerdo con las expresiones de Husserl, puede ser calificada como una intencionalidad corporal, ya que se trata de tendencias sensibles de asociación y reproducción libres del yo. Esta *hyle* afectante proporciona a los campos de la sensibilidad heterogéneos la materia para una percepción posible, de forma análoga a la cosa en sí afectante en sentido kantiano. Solo la fuerza afectiva de la *hyle*

⁹ Como señala C. Jáuregui (2001), esta similitud no puede ampliarse a los planteos respectivos en lo que respecta al acceso a los procesos generativos de la experiencia. En la “Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento” de la primera edición de la *KrV*, Kant no está dando cuenta de la fundamentación del mundo objetivo, como interpreta Husserl, sino que —en diálogo con el empirismo— describe las dificultades que se presentan cuando se intenta “hacer empíricamente conscientes las condiciones de posibilidad de la experiencia” (Jáuregui 2001: 217, véase también 219). El texto kantiano tiene por fin mostrar que solo una síntesis *a priori* resultante de la aplicación de las categorías puede hacer posible la unidad de la experiencia y la constitución de la objetividad (Jáuregui 2001: 220, 231).

puede producir un impulso corporal y diferenciarse así en campos sensibles heterogéneos. Entre esta *hyle* originaria en tanto vivacidad afectiva y los impulsos corpóreos producidos por ella se produce, a mi entender, una tensión que no se expresa en la palabra, sino en afecciones corporales. Son precisamente estas afecciones corporales en tanto ‘base material’ las que nos preparan para las afecciones del mundo, como afirma Husserl (2005: 191s.); de ellas parte el proceso dinámico de constitución que se extiende desde la vivencia de una intencionalidad corporal a una experiencia intencional consciente. De lo dicho se desprende que el proceso de constitución dinámico parte de la fuerza afectiva de la *hyle*, un proceso continuo que se extiende desde la vivencia de una pulsión hasta una experiencia intencional consciente: a través de los sentimientos sensibles se enlaza nuestra conciencia con nuestro cuerpo viviente.

7. Cosa en sí como lo incondicionado o como entidad ideal

Una de las tareas de la razón en Kant es la de “poner coto a las pretensiones de la sensibilidad” (*KrV*, A255/B311). Inversamente, la razón abandona las barreras de la intuición cuando se idealiza lo constituido del mundo de la vida. Husserl reconduce este rebasamiento de la sensibilidad a la acción de la razón gracias a la cual emerge la “idea de una determinación absoluta y exacta de las cosas” [“Idee einer absoluten, exakten Bestimmbarkeit der Dinge”]. Husserl agrega: “Conceptos exactos tienen su correlato en entidades, que tienen el carácter de ‘ideas en sentido kantiano”” [“Exakte Begriffe haben ihre Korrelate in Wesen, die den Charakter von ‘Ideen im Kantischen Sinne’ haben”] (Husserl 1954: 361, a. trad.). La idea en sentido kantiano es por ende correlato de dos objetos abismalmente diferentes: cuando la cosa en sí se refiere a una cosa individual y única, la cosa en sí se evidencia como un todo infinito, articulado internamente y que no brinda ningún aspecto total. Por ende, la cosa en sí es ella misma una totalidad abierta. En cambio, cuando la idea en sentido kantiano se refiere a entidades exactas o geométricas, ella misma se da en cuanto límite que puede ser captado de una sola vez y de forma inmediata. Ella transforma esta apertura en un todo cerrado, como destaca Tengelyi (2007: 84s.). Por lo tanto, las ideas en sentido kantiano pueden referirse a dos tipos de entidades diferentes. Por una parte, ellas corresponden a “daciones intuitivas de las cosas en sus caracteres esenciales dados de forma intuitiva”, por la otra, también a “entidades ideales”. Por ello,

Husserl diferencia entre dos tipos de ideación: una ideación que produce entidades ideales como límites ideales, a los cuales las entidades morfológicas se acercan sin poder alcanzarlas, y otra que se produce por abstracción, cuando un momento destacado de la entidad es destacado en tanto algo principalmente vago o típico. En palabras de Husserl (1992: 166):

Aquella ideación que da por resultado las esencias ideales como *'límites' ideales* con que en principio no cabe encontrarse en ninguna intuición sensible y a los cuales se *'acercan'* más o menos en cada caso, sin alcanzarlos nunca, esencias morfológicas, esta ideación es algo esencial y radicalmente distinto del aprehender esencias por medio de una simple *'abstracción'* en la que se eleva un *'aspecto'* destacado a la región de las esencias como algo en principio vago, como algo típico. *Lo que tienen de fijo y de diferenciable puramente los conceptos genéricos* o las esencias genéricas cuya extensión son cosas fluidas *no debe confundirse con lo que tienen de exactos los conceptos ideales* y los géneros cuya extensión se integra exclusivamente de objetos ideales.

Mientras que el concepto de tipo procede de la dación inmediata de la intuición o la experiencia, los conceptos ideales exactos provienen de la geometría pura y son dados de forma mediata por una objetivación ideal-limética de los objetos dados en la intuición (véase Breuer 2019). Sobre la percepción “se escalona ahora el logos del *ser* mundano objetivo y de *la ciencia en sentido 'superior'*, que investiga bajo las ideas del ser *'estricto'* y de la verdad estricta y que forma teorías *'exactas'* correspondientes con ellas” [“Darauf stuft sich nun der Logos des objektiven weltlichen *Seins* und der *Wissenschaft im ,höheren' Sinne*, der unter Ideen des *„strengen“ Seins* und der strengen Wahrheit forschenden und entsprechend *„exakte“* Theorien ausbildenden”] (Husserl 1974: 297, a. trad.). Por ello se debe distinguir de manera precisa entre la objetivación que procede de la determinación matemática o geométrica y produce conceptos ideales, y la objetivación que procede por abstracción de la esencia morfológica que produce conceptos de género. Por lo tanto, cuando la estructura que regla el proceso anticipa una forma ideal, exacta y precisa como límite del proceso mismo, esta entidad no es producto de una abstracción sino el resultado de una “idealización” (Husserl 2005: 83). La ideación, por el contrario, se mantiene dentro de los límites de lo determinable de forma óptima y no exacta, como lo ejemplifica el concepto de tipo.

Sin embargo, afirmaciones tardías de Husserl cuestionan esta diferenciación por cuanto las idealidades “confieren a las cosas de la experiencia fáctica un ideal” [“den Dingen der faktischen Welterfahrung je ein Ideal ein(legen)”] que forma un “puente” [“Brücke”] entre el conocimiento de la vida y el “conocimiento absolutamente perfecto” [“absolut vollkommene Erkenntnis”] (Husserl 1954: 359-361, a. trad.). Estas afirmaciones implican a mi entender una cierta modificación de la concepción de la cosa en sí: la cosa en sí ya no es el ideal de una realidad particular de una cosa dada siempre de manera incompleta, ni tampoco un tipo, sino el ideal de una cosa completa y ejemplar que no puede ser dado nunca en la experiencia (Husserl 1954: 361, n. 1). La cosa en sí se revela así como un ideal de perfección que abandona el ámbito de la intuición, ya que implica la cosa como infinitud o todo cerrado y ejemplar, por un lado, de la infinita imperfección de los modos de dación y, por otro lado, de la infinitud de la cosa dada en la experiencia. Esta cosa en sí solo puede ser captada en el “puro pensamiento” [“reinen Denken”] (Husserl 1954: 362, a. trad.) a través de un accionar idealizante que, sin embargo, se funda en la intuición. Como señala Husserl, “este es el problema de la *idealización del mundo de la vida*, ya que el mundo existente absoluto e irrelativo no es sino esta *idea infinita*, que tiene su fuente de sentido en la horizonticidad del mundo de la vida” [“Das ist das Problem der *Idealisierung der Welt des Lebens*, da die absolute, die irrelativ seiende Welt nichts ist als die *unendliche Idee*, die in der Horizonthaftigkeit der Lebenswelt ihren Sinnesursprung hat”] (Husserl 1954: 499, a. trad.). A pesar de que esta cosa-en-sí solo puede ser objeto de pensamiento, no es un objeto transcendental, una ‘x’ vacía como en Kant, sino un ideal de la perfección, es decir, un ideal de determinación completa.

En conclusión, se puede inferir la siguiente diferenciación: mientras que en el campo de la experiencia finita, su infinita variedad es objeto de una síntesis que muestra una apertura, una variabilidad esencial con respecto a los objetos subsumidos, la idea exacta es una unidad perfecta que en tanto objetividad determinable en forma precisa cumple la función de permitir la identificación de la cosa a lo largo de la infinita continuidad de intuiciones sensibles e imperfectas de ella. Esto a su vez implica que la idea exacta debe ser presupuesta, con lo cual se genera el problema de un círculo de justificación, algo que el propio Husserl reconoció. Como destaca Marc Richir (1990: 225), esta idea no tiene absolutamente ningún origen fenomenológico en cuanto ella es incondicionada: ella se autofundamenta

más allá de cualquier fundamentación fenomenológica. Esta idea incondicionada de la totalidad de las determinaciones, que puede ser solo captada por el pensamiento, es afín a la concepción kantiana de la cosa en sí en tanto lo incondicionado de la razón —el cuarto significado de la cosa en sí, de acuerdo con el estudio de Rivera de Rosales—, es decir, con el principio incondicionado de la totalidad de las condiciones del ser empírico que opera por ello como fundamento del ser.

En el contexto de esta problemática, Kant se opone a la concepción de Eberhard basada en Leibniz, según la cual los fenómenos son algo simple y en sí. Kant argumenta que el fenómeno no es algo simple, ya que es espacial y temporalmente, potencial e infinitamente divisible; el fenómeno es por ende relativo a las formas transcendentales del sujeto y a algo simple como su fundamento, es decir, relativo a una cosa en sí como idea de la razón. Los fundamentos objetivos del espacio y del tiempo “es decir, las cosas en sí, no deben ser buscadas en el espacio y el tiempo [...] sino en aquello que la crítica llama el substrato extra- o suprasensible de los mismos (noumenon)” [“nämlich die Dinge an sich, [sind] nicht im Raume und der Zeit zu suchen [...], sondern in demjenigen, was die Kritik das außer- oder übersinnliche Substrat derselben (Noumenon) nennt”] (*ÜE*, AA 08: 207, a. trad.).¹⁰ Con “suprasensible” [“übersinnlich”] se mienta la cosa en sí como “no-sensible” [“Nicht=Sinnliches”], es decir, como algo incognoscible, un objeto como simplemente representado, que califica a un “mero algo” [“blos ein Etwas”] como concepto, en tanto en cuanto “está en la base” [“zum Grunde liegt”] o está en el fundamento de lo compuesto. Es lo “suprasensible, lo que se encuentra como substrato en la base de la aparición” [“Übersinnliche, was jener Erscheinung als Substrat unterliegt”], de lo cual “nadie puede saber mínimamente algo” [“niemand im mindesten etwas wissen (kann)”] (*ÜE*, AA: 08: 209, n., a. trad.).

Para Kant —y lo que sigue vale también para la acción idealizante de Husserl— el fenómeno y por lo tanto el mundo empírico requieren no solo de una base absoluta como fundamento ontológico, sino también de una “unidad de la razón”. La razón “se reserva únicamente la absoluta totalidad en el uso de los conceptos del entendimiento e intenta conducir hasta lo absolutamente incondicionado la unidad sintética pensada en la categoría” para imponerle (a

¹⁰ Mi agradecimiento al Prof. Dr. J. Rivera de Rosales por sus aclaraciones en comunicación del 12 de enero de 2018.

la experiencia) “una proyección hacia cierta unidad [...] que tiene como objetivo recapitular todos los actos del entendimiento relativos a cada objeto en un *todo absoluto*” (*KrV*, A327/B383). Por ende, Kant diferencia entre el uso objetivo de los “conceptos puros de razón” que es “*transcendente*”, y el uso de los “conceptos puros del entendimiento” que es “*inmanente*”, en cuanto se “limitan a la experiencia posible” (*KrV*, A327/B383). De este modo Kant —como Husserl en su sucesión— entiende “por ‘idea’ un concepto necesario de razón del que no puede darse en los sentidos un objeto correspondiente” (*KrV*, A327/B383). Como la idea exacta en tanto unidad perfecta husserliana, los “conceptos puros de razón” de Kant son

ideas transcendentales. Son conceptos de la razón pura, puesto que contemplan todo conocimiento empírico como determinado por una absoluta totalidad de condiciones [...] son, por fin, transcendentales y rebasan el límite de toda experiencia, en cuyo campo no puede hallarse nunca un objeto que sea adecuado a la idea transcendental (*KrV*, A326-327/B383-384).

Esta totalidad absoluta, que es para Kant producto de la razón, es para Husserl el producto de una acción idealizadora que puede ser entendida como metafísica ya que, fundamentándose a sí misma, está en la base de todas las relatividades y les confiere su sentido (Husserl 1973a: 669). En las consideraciones transcendentales, lo absoluto rebasa el límite del campo fenomenológico y conforma su estructura de base metafísica.

8. La dación óptima del objeto como *telos* del proceso de experiencia

El *telos* del conocimiento adecuado no es sin embargo la “dación absoluta en su absoluto cumplimiento” [“absolute Gegebenheit in absolut erfüllter Weise”] (Husserl 1973b: 125, a. trad.), imposible de alcanzar en la experiencia, sino la “dación óptima” [“optimale Gegebenheit”] del objeto; ella es el *telos* alcanzable del proceso de percepción en tanto “ideal del cumplimiento último” [“Ideal der letzten Erfüllung”]. Con “dación óptima” Husserl mienta un cumplimiento o una adecuación doble de la cosa al pensamiento doble: por un lado, de la intención plena y completa, es decir, el objeto está dado de forma presente y real cuando es aquello que es intencionado; por otro lado, del cumplimiento del significado, cuando el

objeto es aquello que es mentado y pensado (Husserl 1984b: 648). Husserl se pregunta sobre las “posibilidades de este cumplimiento” [“Möglichkeiten dieser Vervollkommnung”], es decir, de la “síntesis de concordancia” [“Synthesis der Einstimmigkeit”], así como sobre las “destrucciones y correcciones” [“Zunichtung und Korrektur”], y si “hay en cada caso un óptimo relativo o incluso absoluto, si se debe aspirar a o presuponer perfecciones ideales o aspirar a ellas” [“ob es jeweils relative oder gar absolute Optima gibt, ideale Vollkommenheiten vorauszusetzen und zu erstreben sind”]. La respuesta radica en el

cuestionamiento de la esencia de las experiencias y de las posibilidades sistemáticas de las mismas, en la que se encuentran comprendidos a priori los modos esenciales de las experiencias y de los objetos de la experiencia en cada caso y que deben ser puestos en evidencia a través del esclarecimiento intencional (Husserl 1974: 287, a. trad.).¹¹

La dación óptima es entendida entonces como intuición óptima, cuya evidencia tiene el carácter de una “aparición acrecentada o intensificada de forma máxima” [“maximal gesteigerten Erscheinung”] de acuerdo con nuestros intereses (Husserl 1973b: 126, a. trad.). Por ello, los límites de esta intensificación son variables; ellos no están dados de forma absoluta, sino que son subjetivamente relativos, así como su evidencia. Este concepto de la cosa en sí como ideal de la dación ‘adecuada’ parece ser innecesario, o sobrar, si se tiene en cuenta el de dación ‘óptima’, en especial cuando se entiende la imposibilidad de alcanzar el ideal de dación adecuada como una falla de la percepción o del conocimiento. Muy por el contrario, a mi entender, la dación óptima presupone la dación adecuada, ya que la dación adecuada provee a la óptima no solo de un *telos*, que ella no ‘necesita’ alcanzar, como Husserl (1984b: 613s.) mismo reconoce, sino también de una dirección que ella ‘debe’ tomar para asegurar una percepción lo más plena posible y una satisfacción máxima de nuestros intereses.

¹¹ “Wesensbefragung der Erfahrungen selbst, und der systematischen Erfahrungsmöglichkeiten, die in den jeweiligen Wesensarten von Erfahrungen und Erfahrungsgegenständen a priori beschlossen und durch intentionale Auslegung evident zu machen sind”.

9. Conclusión

En la recepción crítica de la cosa en sí kantiana, Husserl subordina el ‘en sí’ a las experiencias particulares y relativas de los sujetos y relaciona la cosa en sí primeramente con la realidad particular de un objeto individual y luego con un tipo. La finalidad del proceso de experiencia dentro del mundo de la vida radica en el cumplimiento de nuestros intereses cognoscitivos y no en el alcanzar la determinación exacta de lo dado. Por ende, el proceso de experiencia dinámico está caracterizado por una cierta ‘apertura’ que mienta un cumplimiento variable de la intuición que depende de nuestros intereses subjetivos.

Bibliografía

ADICKES, E.: *Kant und das Ding an sich*, Berlín, Pan Verlag Rolf Heise, 1924.

BAUM, M.: *Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur ‘Kritik der reinen Vernunft’*, Königstein, Hain bei Athenäum, 1986.

_____: “Dinge an sich und Raum bei Kant”, en FUNKE, G. (Ed.): *Akten des VII. Internationalen Kant-Kongresses. Kurfürsterliches Schloß zu Mainz. 1990*, Bonn, Bouvier, 1991, 63-72.

BEADE, I.: “Consideraciones acerca del concepto kantiano de objeto trascendental”, *Tópicos* 36 (2009) 83-118.

BERNET, R.: *La vie du sujet*, París, PUF, 2004a.

_____: *Conscience et Existence*, París, PUF, 2004b.

BOEHM, R.: “Immanenz und Transzendenz”, en *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Phaenomenologica (Collection Publiée Sous le Patronage des Centres D’Archives-Husserl)*, Dordrecht, Springer, 1968, 141-185.

BREUER, I.: “Husserls Lehre von den sinnlichen und kategorialen Anschauungen. Der sinnliche Überschuss des Sinnbildungsprozesses und seine doxische Erkenntnisform”, en ASMUTH, C.; REMMERS, P. (Eds.): *Ästhetisches Wissen*, Berlín, Walter de Gruyter, 2015, 231-245.

_____: “Kant und Husserl: Ding an sich und Telos des Erfahrungsprozesses”, en FALDUTO, A.; KLEMME, H. F. (Eds.): *Kant und seine Kritiker*, Zurich/Nueva York, Olms, 2018, 275-291.

_____: “Ideation und Idealisierung: Die mathematische Exaktheit der Idealbegriffe und ihre Rolle im Konstitutionsprozess bei Husserl”, *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy* XI, 2 (2019) 547-568.

CAIMI, M.: *Kants Lehre von der Empfindung in der Kritik der reinen Vernunft. Versuch zur Rekonstruktion einer Hyletik der reinen Erkenntnis*, Bonn, Bouvier, 1982.

HUSSERL, E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Hua VI (Ed. W. Biemel), La Haya, Nijhoff, 1954.

_____: *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, Hua VII (Ed. R. Boehm), La Haya, Nijhoff, 1956.

_____: *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Hua VIII (Ed. R. Boehm), La Haya, Nijhoff, 1959.

_____: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (Ed. J. Gaos), México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

_____: *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (Ed. L. Landgrebe), Hamburgo, Meiner, 1972.

_____: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, Hua XV (Ed. I. Kern), La Haya, Nijhoff, 1973a.

_____: *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, Hua XVI (Ed. U. Claesges), La Haya, Nijhoff, 1973b.

_____: *Formale und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Hua XVII (Ed. P. Janssen), La Haya, Nijhoff, 1974.

_____: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Hua XIX/1 (Ed. U. Panzer), La Haya, Nijhoff, 1984a.

_____: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Hua XIX/2 (Ed. U. Panzer), La Haya, Nijhoff, 1984b.

_____: *Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung «Transzendente Logik» 1902/01. Ergänzungsband zu „Analysen zur passiven Synthesis“*, Hua XXXI (Ed. R. Breuer), Dordrecht, Kluwer, 2000.

_____: *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein (1917-1918)*, Hua XXXIII (Eds. R. Bernet, D. Lohmar), Dordrecht, Kluwer, 2001.

_____: *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)*, Hua XX/1 (Ed. U. Melle), La Haya, Nijhoff, 2002.

_____: *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908–1921)*, Hua XXXVI (Ed. R. Rollinger), Dordrecht, Kluwer, 2003.

_____: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo. Investigaciones Fenomenológicas sobre la Constitución* (Trad. A. Zirion Quijano), México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

JÁUREGUI, C.: “Experiencia trascendental y autoafección”, *Revista de Filosofía* 25 (2001) 213-233.

_____: *Sentido interno y subjetividad. Un análisis del problema del autoconocimiento en la filosofía trascendental de Kant*, Buenos Aires, Prometeo, 2008.

KANT, I.: *Crítica de la Razón Pura* (Trad. P. Rivas), Madrid, Santillana, 1998.

_____: *MSI § 8, AA 02. De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*.

_____: *ÜE, AA 08. Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*.

_____: *OP, AA 21, Opus postumum*.

KERN, I.: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, La Haya, Nijhoff, 1964.

LOHMAR, D.: *Erfahrung und kategoriales Denken: Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis*, Dordrecht, Kluwer, 1998.

_____: “Husserl’s Type and Kant’s Schemata. Systematic Reasons for their Correlation or Identity”, en JANSEN, J.; ZAVOTA, G. (trads.); WELTON, D. (Ed.), *The New Husserl Reader*, Bloomington, Indiana University Press, 2003, 93-124.

RICHIR, M.: *La crise du sens et la phénoménologie*, Grenoble, Millon, 1990.

RIVERA DE ROSALES, J.: *El punto de partida de la metafísica trascendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1993.

_____: “Die vierfache Wurzel des Dings an sich”, en BACIN, S.; FERRARIN, A.; LA ROCCA, C.; RUFFING, M. (Eds.): *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*, vol. 2, Berlín/Boston, Walter de Gruyter, 2013, 743-753.

STANG, N. F.: “Adickes on double affection”, en *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht, Akten des XI. Kant Kongresses*, Berlín/Boston, Walter de Gruyter, 2013, 787-798.

TENGELYI, L.: *Erfahrung und Ausdruck, Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*, Dordrecht, Springer, 2007.

_____: “Husserls Lehre von den kategorialen Anschauungen”, en BERNET, R.; KAPUST, A. (Eds.): *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren*, Munich, Fink, 2009, 107-114.

VAIHINGER, H.: *Kommentar zur Kants Kritik der reinen Vernunft*, vols. 1 y 2, Aalen, Scientia Verlag, 1970.

WALTON, R.: “La articulación kantiana de la fenomenología de Husserl”, en JÁUREGUI, C.; MOLEDO, F.; PRINGE, H.; THISTED, M. (Eds.), *Crítica y Metafísica. Homenaje a Mario Caimi*, Hildesheim, Olms, 2015, 426-454.