

## EL SUJETO TRASCENDENTAL EN HUSSERL

*La filosofía trascendental y la concepción del sujeto.*—En una consideración gnoseológica de la historia de la filosofía moderna, la filosofía trascendental puede ser considerada como la culminación de la etapa crítica que había iniciado Descartes. Fijándonos concretamente en la teoría del sujeto cognoscente, el trascendentalismo es la doctrina más depurada y lógicamente coherente de la pura subjetividad cognoscitiva.

Acaso lo primero que nos convenga recordar es el significado del término *trascendental*, para llegar así a la comprensión del sujeto trascendental. En orden a ello es necesario tener en cuenta la enorme importancia que juega en la filosofía postcartesiana el concepto —explícito o implícito— de límite. En función de tal concepto, así como lo «trascendente» es lo que está más allá del límite, y «trascendencia» es el movimiento gnoseológico o metafísico que nos impulsa a sobrepasar el límite, «trascendental» es todo elemento o principio (*a priori*) que, siendo independiente de la experiencia, es el fundamento de toda experiencia objetiva y opera objetivamente mediante la experiencia. Es decir, lo trascendental tiene un sentido doble, y al mismo tiempo, profundamente unitario: es lo ultraempírico y es el fundamento de la experiencia objetivamente válida.

La filosofía trascendental es una filosofía subjetiva, pero no subjetivista. Con ello estamos expresando la tendencia de toda la filosofía trascendental a buscar la fundamentación y justificación de la objetividad en el sujeto. Pero no se trata en modo alguno del sujeto singular y empírico —esto sería subjetivismo—, sino de un sujeto supraempírico y suprasingular.

Para entender este nuevo planteamiento, hay que tener en cuenta la disolución del sujeto cognoscente, iniciada con Descartes y consumada en el actualismo psicológico de Hume. Ni con el uno ni con el otro salvaguardamos un conocimiento objetivo con validez universal y científica. En efecto, el sujeto cartesiano, aunque sigue siendo un sujeto sustancial, no es más que el alma espiritual y pensante de cada uno de nosotros. Por eso el racionalista francés necesitaba extrapolar a Dios, el último fundamento de la validez universal del conocimiento. En Hume, quien ni siquiera conserva la aspiración a la universalidad, el sujeto se disolvía en la pura serie de las percepciones e ideas. Ahora bien, en virtud de la inmanencia gnoseológica, indiscutida desde Descartes, no tenía sentido plantearse una validación objetiva desde el ángulo del objeto trascendente. Por consiguiente, hay que acometerla desde el sujeto mismo. Y como no cabe recurso a una reconstrucción ontológica del sujeto —ya que la ontología tradicional, la racionalista y la escolástica se dan por refutadas definitivamente por el empirismo inglés, por lo menos así lo pensó Kant—, hay que intentar la reconstrucción del sujeto desde una perspectiva lógica; pero no en el sentido de una lógica formal o material, sino de una lógica trascendental, es decir, de una teoría de los elementos o funciones trascendentales en la acepción antes expuesta. El sujeto trascendental nos va a aparecer como el principio radical de todos esos elementos.

Esta novísima filosofía crítica, configurada inicialmente con Kant, culmina casi en nuestros días con la fenomenología trascendental. En ella asistimos a una consciente labor de desmundanización de la conciencia, con lo que ésta se va desingularizando, hasta convertirse en *Bewusstsein überhaupt*.

A juicio del trascendentalismo, tanto el dogmatismo racionalista como el escepticismo empirista son consecuencia de un psicologismo gnoseológico del sujeto cognoscente. Para superar este psicologismo no hay más recurso que trascendentalizar el sujeto y sus funciones cognoscitivas.

Este sujeto trascendental es el centro lógico y temático de la filosofía trascendental husserliana. Aunque Kant había esbozado su concepto, nadie como Husserl desarrolló coherentemente una teoría del mismo. Pocos conceptos ha traído a la luz la filosofía moderna que nos resulten más difíciles de comprender, tanto si nos situamos en una actitud «na-

tural», como si tratamos de entenderlo desde el contexto de una metafísica o de una teoría del conocimiento conformada con los cánones de la filosofía tradicional. Sin embargo, si pretendemos entender los múltiples y profundos problemas de la gnoseología postkantiana, no nos quedará más remedio que entenderla como gnoseología trascendental. Y esta comprensión sólo se hace posible desde su pieza clave, que es el sujeto trascendental.

La insistencia husserliana en la necesidad de la reducción, es decir, en la necesidad de abandonar toda actitud mundana y natural e incluso toda actitud propia de los saberes científico-positivos, es para nosotros un imperativo si queremos captar el sentido íntimo de la filosofía trascendental. La propia tradición óptico-sustancialista, si intentamos valerlos aquí de sus conceptos, va a ser más un estorbo que una ayuda. En efecto, estamos educados a pensar sustancialísticamente. Incluso los idiomas europeos en general condicionan en tal sentido nuestro modo de pensar. En todos ellos el sustantivo es la palabra nuclear. El verbo expresará fundamentalmente acciones de lo mentado por los sustantivos y el adjetivo tendrá como función añadir cualificaciones o determinaciones a esos sustantivos. Es un hecho que tanto la tradición filosófica como el idioma tienden a obligarnos a pensar con categorías de una metafísica sustancialista y estructuralista. Y aquí radica la gran dificultad para la captación de concepciones *toto caelo* diferentes, como sucede con la del sujeto trascendental. El sujeto trascendental es un principio que se instala en un ámbito puramente relacional desustancializado. No es una sustancia, ni es un conjunto de relaciones radicadas en sustancia alguna. Es un sujeto puramente gnoseológico, no un sujeto óptico; es un principio de objetividad, pero no un principio de ser.

Ninguno de los filósofos trascendentalistas nos ha dejado algo que pudiéramos llamar una definición precisa del sujeto trascendental. Aun reconociendo la dificultad, por no decir imposibilidad, de proponer una definición común a todos ellos, vamos a proponer una que nos sirva al menos de punto de partida, para explicar desde ella las características y funciones del sujeto trascendental.

Entendemos, pues, por sujeto trascendental un *principio lógico-estructural puro, autoconstituído en polo originario y originante de toda constitución objetiva*. Insistimos en que no se puede entender al sujeto trascendental como un principio «mundano», como un principio

psíquico o como un principio óntico. Es un principio que no debe su constitución a nadie ni a nada. Tiene una ultimidad originaria absoluta, y, al mismo tiempo, él es el principio originante de toda constitución objetiva, o sea, de toda objetividad científica en el riguroso sentido de esta palabra.

Ahora bien, conviene dejar claro que el sujeto trascendental, siendo principio de objetividad, no es objetivo ni objetivable. Precisamente en Husserl surge como límite irrebasable transobjetivo, desde el que se hace comprensible la objetividad por ser el fundamento de ella. En toda objetivación aparece siempre un polo de referencia desde el que tal objetivación se lleva a cabo: un polo subjetivo, inobjetivo e inobjetivable, la pura subjetualidad, la pura formalidad subjetiva. Todo ser, entendido como un sentido o significación accesible al conocimiento, está en esencial heteronomía respecto de este sujeto trascendental, mientras que ese mismo ser o sentido tiene independencia o autonomía respecto de los sujetos singulares, de los yos psíquicos<sup>1</sup>. Es un sujeto purificado de toda objetividad y, por lo mismo, capaz de responsabilizarse de ella.

Es una especie de absoluto relativo, ya que su absolutez subjetual *tota quanta* consiste en estar, relacional e intencionalmente, vertido a la constitución de la objetividad. Se podría decir que esta intencionalidad pura constituyente es la esencia del sujeto trascendental, si hablar de esencia no fuera ontificarlo de alguna manera. Interesa mucho destacar su carácter de puramente fundante y no fundado; se autojustifica en sus funciones objetivantes, sin que sea posible ni necesario ir gnoseológicamente más allá. Es como un centro de irradiación de donde brotan y a donde refluyen todas esas funciones. Husserl lo llamará *Ausstrahlungszentrum, Ichzentrum*; en él tienen todos los actos *ihren notwendigen terminus a quo, den Ichpunkt, von dem sie ausstrahlen*<sup>2</sup>. De él irradian todos los principios de constitución del mundo en su ser objetivo; de él irradian todas las categorías gnoseológicas, que, por ello mismo, son trascendentales *a priori*<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> J. THYSSEN, *Das Problem der transzendentalen Subjektivität und die idealistischen Theorien*, en «Kant-Studien», 50/1 (1958-59), págs. 18-37.

<sup>2</sup> *Ideen* II. Husserliana IV, pág. 105.

<sup>3</sup> W. BRÜNNIG, *Die Grunddimensionen des gegenwärtigen Philosophierens*, en «Kant-Studien», 9/8 (1956), pág. 412.

Al sujeto trascendental no lo podemos conocer en sí mismo, porque, de acaecer esto, lo objetivaríamos y dejaría *ipso facto* de ser la subjetualidad pura. Siendo el principio de toda evidencia objetiva, no se nos hace evidente en sí mismo sino que se hace evidente a través de los actos o vivencias objetivantes de la conciencia. Cada una de estas vivencias o actos, al mismo tiempo que constituye al objeto, nos revela en esta constitución al sujeto<sup>4</sup>. No llegamos a él por un proceso propiamente cognoscitivo, sino, como diría Husserl, por un proceso de reducción que nos lleva a la fuente de la objetividad. Bien podríamos decir que lo conocemos por sus obras.

*La teoría del sujeto dentro de la fenomenología trascendental de Husserl.*—Husserl tuvo siempre ante sus ojos el intento explícito de radicalizar la filosofía convirtiéndola en una ciencia absolutamente rigurosa, desprovista de hipótesis, de prejuicios y de presupuestos. Se trata de una ciencia nueva, ya que ninguna de las ciencias positivas se nos presenta con los caracteres que él exige, sucediendo lo mismo con la filosofía, a pesar de los valiosos intentos hechos, a juicio de Husserl, por Descartes y por Kant<sup>5</sup>.

Esta filosofía científicamente rigurosa sólo la lograremos si conseguimos un fundamento absolutamente válido en sí mismo, sin que le subyazga hipótesis alguna. Sólo desde un fundamento tal se podrá construir la nueva filosofía como ciencia estricta: este fundamento es el yo trascendental, del que podemos decir que da el nombre a esta novísima filosofía<sup>6</sup>.

Ahora bien, Husserl, aun suponiendo que su planteamiento fenomenológico de la filosofía trascendental es nuevo, tiene que reconocer que la filosofía trascendental no es una novedad. Reconocerá su deuda con Descartes, con Kant y hasta con Hume, aunque haga severas críticas a todos ellos por haber incurrido en el doble defecto del dogmatismo y del psicologismo. De Kant da por absolutamente válida la reducción de la conciencia empírica a la conciencia trascendental, ya que aquélla quedaba posibilitada por ésta. Pero Husserl cree que Kant se ha quedado a medio camino. Le impidieron alcanzar la meta los elementos dogmá-

<sup>4</sup> A. DE MURALT, *L'Idée de Phénoménologie*, PUF, París, 1958, pág. 323.

<sup>5</sup> *Cart. Med.*, ed. Nijhoff, La Haya, 1963, § 2.

<sup>6</sup> *Ob. cit.*, § 11, pág. 65.

ticos conservados en su sistema, por ejemplo, la cosa-en-sí, así como la intromisión dentro del trascendentalismo kantiano de algunos elementos que Husserl califica como míticos, como es el caso de la apercepción trascendental, o de semimíticos, como sucede con los estratos aprióricos<sup>7</sup>. Acaso el mayor dogmatismo de Kant, a juicio de Husserl, sea la concesión de validez absoluta a la ciencia físico-matemática. También ella, como veremos, debe caer bajo la *ἐποχή*, ya que sus evidencias son en cierto modo pseudoevidencias, por dejar siempre un trasfondo de inevidencia<sup>8</sup>. Por eso Kant podía limitar la tarea de su filosofía trascendental a explicar y justificar el *cómo* de la ciencia, dando por justificado el *qué*. En Husserl hay que justificar también, y primeramente, el *qué*. Más aún, la filosofía trascendental debe ir más allá: tendrá que justificar cualquier experiencia objetiva del mundo, trátase o no de una experiencia científica<sup>9</sup>. Es decir, toda experiencia, en el sentido riguroso de la expresión, necesita ser justificada en la nueva filosofía trascendental y fenomenológica.

En las *Meditaciones cartesianas* Husserl afirma que su punto de partida está en Descartes; por otra parte, el título de la obra lo demostraría. ¿Cuáles son los puntos que acepta el filósofo francés? Uno es el *cogito*, precedente del *Ich denke* de Kant y de la reducción husserliana de toda función de pensamiento objetivo al sujeto trascendental. Pero ese *cogito* cartesiano está todavía a nivel psicológico, porque es el *cogito* de un espíritu, de un alma humana, o sea, de un sujeto que es todavía un sujeto psíquico, no un sujeto trascendental. Husserl trascendentalizará ese *cogito*, porque trascendentaliza previamente al sujeto cuyo acto es el *cogito*. Otro de los temas cartesianos acogidos en la fenomenología es el de la duda. Efectivamente, Descartes pretendía, a través de la duda, llegar a certezas absolutas. Pero tampoco la duda tiene valor de justificación absoluta, ya que también ella se mueve en el plano de los sentimientos o estados psicológicos. Husserlianamente la duda se convierte en *ἐποχή*, en la puesta entre paréntesis, que no es propiamente una

<sup>7</sup> *Erste Phil.*, Husserliana VII, pág. 325.

<sup>8</sup> *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana VI, La Haya, 1954, pág. 192.

<sup>9</sup> I. LANDGREBE, *La signification de la Phénoménologie de Husserl pour la Réflexion de notre Époque*, en *Husserl et la Pensée moderne*, M. Nijhoff, La Haya, 1959, págs. 226-27.

duda, sino una neutralización de todo lo previo —datos, ciencias, sujeto, conciencia empírica—, es decir, de cuanto no sea resultado (*Leistung*) de una función del sujeto trascendental<sup>10</sup>.

En conclusión, la fenomenología trascendental de Husserl arranca, según él mismo nos dice, desde Descartes y, sobre todo, desde Kant. Ahora bien, respecto del uno y del otro va a llevar a cabo una radicalización mucho mayor, una radicalización total en la que todo ha de derivar del sujeto trascendental. La vía de esa radicalización tiene dos caras, que son la *ἐποχή* y la reducción. Conviene, por tanto, referirse brevemente a ellas.

La fenomenología trascendental de Husserl, en la búsqueda de una filosofía como ciencia estricta, sólo puede aquietarse en el sujeto trascendental como fundamento absoluto y autoevidente; mas, puesto que, al mismo tiempo, reconoce que en la actitud espontánea que tenemos todos estamos muy lejos del sujeto trascendental, ya que conocemos y operamos ordinariamente como sujetos empíricos y vitalmente admitimos el mundo tal como se nos ofrece en esa experiencia espontánea, se impone como consecuencia de todo ello la necesidad de adoptar un método eficaz que nos saque de esta espontaneidad vital y cognoscitiva, si queremos acceder a la novísima filosofía que buscamos. Y Husserl tiene este método, cuyas dos caras son la *ἐποχή* y la reducción.

La *ἐποχή*, entendida según su sentido etimológico e histórico, significa la suspensión del juicio o del asenso. Bien podríamos decir que en Husserl mantiene esta significación fundamental, con tal que la suspensión del juicio no sea interpretada como supresión del contenido que habría de ser expresado en el juicio, ni mucho menos como negación del mismo. La *ἐποχή* husserliana es, en efecto, según hemos insinuado, una neutralización de todo lo que aceptamos como válido en la actitud espontánea y natural. No se trata de suprimirlo o de negarlo, sino de dejarlo entre paréntesis. De este modo, por la puesta entre paréntesis, prescindimos de la validez de la realidad existencial del mundo, como prescindimos de la validez de todas las ciencias, e incluso prescindimos del mundo entero, de mi conciencia psicológica y de mi yo empírico. De esta manera nos vemos abocados al yo puro, que de algún modo

<sup>10</sup> G. BERGER, *Phénoménologie du temps et prospective*. PUF, París, 1964, páginas 32-33.

volverá a ganar o constituir todo lo que hemos puesto entre paréntesis<sup>11</sup>. No hemos suprimido nada, sencillamente hemos conseguido que todos esos datos no operen como objetivamente válidos sobre nosotros. Hemos descubierto que no se autojustifican y que en su nivel no se encuentra principio de justificación. Por eso hay que remontarse a un nivel superior: el trascendental. No hemos perdido nada, todo sigue ahí como materia y elementos de nuestra vida y de nuestras creencias espontáneas, pero ya no lo aceptamos como críticamente válido. Esto es lo que quiere decir que lo hemos neutralizado<sup>12</sup>. Esta idea de la neutralización por la *ἐποχή* la encontramos en muchos pasajes de la obra husserliana. He aquí uno de ellos: «Se trata para nosotros ahora de una modificación que en cierto modo anula por completo, quita por completo su fuerza a toda modalidad dóxica sobre la cual se vierta —pero en un sentido totalmente distinto que la negación, la cual, como vimos, tiene en lo negado su efecto positivo, un no ser que es a su vez un ser. Esta modificación, no tacha, no 'efectúa' nada; es en la conciencia el polo opuesto de todo efectuar: su *neutralización*. Está encerrada en todo abstenerse de efectuar, ponerlo fuera de juego, colocarlo entre peréntesis, 'dejarlo indeciso' y, sin embargo, tenerlo por 'indeciso', 'sumirse con el pensamiento' en el efectuar o 'limitarse a pensar' lo efectuado, sin 'cooperar'»<sup>13</sup>.

La otra cara de este proceso que nos hace desembocar en una actitud trascendental es la reducción. En efecto, mientras la *ἐποχή* mira a los datos o elementos que vamos neutralizando por la puesta entre paréntesis, la reducción es un movimiento de purificación y de unificación que nos aboca al yo puro o trascendental. La reducción es, por tanto, el proceso que nos lleva a la suprema y fundamentante unidad del principio único de la fenomenología trascendental, que es la pura subjetualidad. De acuerdo con Husserl, deben distinguirse dos etapas principales en este proceso: la reducción eidética y la reducción trascendental.

<sup>11</sup> G. BERGER, *loc. cit.*

<sup>12</sup> P. CARUSO, *L'io trascendentale come «durata esplosiva»*, en *Tempo e intenzionalità*, Cedam, Padua, 1960, pág. 51.

<sup>13</sup> *Ideas*, I. Trad. de J. GAOS. Fondo de Cultura Económica, Méjico, 2.<sup>a</sup> ed., 1962, pág. 258.



La reducción eidética se aplica a los hechos o datos fácticos. En virtud de ella, «deshiletizamos» esos hechos o datos, dejándolos reducidos a su esencia o contenido eidético. No interesan las circunstancias materiales, temporales o existenciales, sino la pura esencia en ellos dada, ya que una ciencia rigurosa debe ser una ciencia de esencias. Pero no nos basta con esta reducción, ya que las esencias están dadas, pero no justificadas objetivamente. Hay que avanzar y llevar a cabo la reducción trascendental, consistente en revocar todas esas esencias, presentes en la corriente vivencial de la conciencia, al principio unitario, desde el cual y sólo desde el cual es posible justificarlas: el Yo. A este Yo no quedan reducidas no sólo las esencias de los hechos de experiencia externa, sino también todas las de la experiencia interna, e incluso la esencia del propio sujeto empírico de todas esas experiencias. De nuevo, al igual que en la ἐποχή, estamos en presencia del sujeto trascendental, de una pura subjetualidad absolutamente desmundanizada. Por eso se ha podido decir con toda verdad que la reducción es la puerta de entrada en la filosofía trascendental<sup>14</sup>.

Lo único que no puede ser afectado por esta reducción casi universal es precisamente esa subjetualidad pura a la que ella nos conduce. Así nos lo expresa el propio Husserl: «Pero si llevo a cabo la ἐποχή fenomenológica, sucumbo, como el mundo entero en la tesis natural, también 'yo, el hombre' a la desconexión, quedando la pura vivencia del acto con su propia esencia. Pero yo veo también que el apercibirla como pura vivencia humana, prescindiendo de la tesis de existencia, acarrea toda clase de cosas que no necesitan forzosamente estar también ahí, y que, por otra parte, no hay desconexión capaz de borrar la forma del *cogito* y el sujeto 'puro' del acto: el 'estar dirigido a' 'estar ocupado con', 'tomar posición relativamente a', 'experimentar, padecer' algo, encierra *necesariamente* en su esencia esto: ser, justo, un 'desde el yo', o, en un rayo de dirección inversa, 'hacia el yo', y este yo es el *puro*, al que no puede hacerle nada ninguna reducción»<sup>15</sup>.

Por eso Husserl gusta de llamar frecuentemente a su filosofía trascendental una *Egología*, ya que la pieza única de absoluta validez en

<sup>14</sup> TH. SEEBOHM, *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendentalphilosophie*. H. Bouvier u. Co. Bonn, 1962, pág. 53.

<sup>15</sup> *Ideas I*. Trad. cit., págs. 189-190.

ella es el Yo puro, desde el cual o en orden al cual, según la posición en que nos situemos, se explica y justifica todo lo demás<sup>16</sup>.

*Caracteres del sujeto trascendental.*—Husserl ha sido mucho más generoso que Kant en textos y párrafos expresamente dedicados al sujeto trascendental. Ahora bien, la dificultad general de la terminología técnica de nuestro autor sube aquí de punto, cosa por otra parte natural, dado que, según sus afirmaciones, el sujeto trascendental no puede ser aprehendido en sí mismo ni tratado objetivamente. Por eso abundan las expresiones metafóricas, cuyo sentido no siempre se tiene certeza de haber captado. Poniendo, pues, todo nuestro esfuerzo en no falsear el pensamiento de Husserl, vamos a ceñirnos lo más posible a sus propios textos, sin pretender agotarlos, dada la enorme abundancia de los referentes a este tema, pero en la creencia de haber hecho una selección aceptable.

No está de más recordar lo que expusimos en su momento respecto de toda teoría del sujeto trascendental: que no se trata de un sujeto mundano o psíquico, sino de un nivel de subjetualidad superior a ambos, situado en un plano distinto de ellos, en el ámbito exclusivo del sujeto puro. Si se habla del yo, ha de ser de un Yo con mayúscula, para saber que no es el mío ni el tuyo, ni yo alguno del contexto de la experiencia espontánea<sup>17</sup>.

Esto supuesto, uno de los modos más frecuentes de caracterización del sujeto trascendental está tomado de la comparación con los rayos de luz. Metafóricamente, pero con gran eficacia expresiva, se caracteriza entonces al sujeto trascendental como polo de irradiación de todas las intenciones objetivadoras y como foco de convergencia a donde reflu-  
yen, para fundarse en él, esas mismas intenciones o actos objetivantes —*Ausstrahlungspunkt, Ausstrahlungszentrum, Einstrahlungspunkt, Einstrahlungszentrum*—. De este Yo-polo han de salir, como de centro de luz, todos los rayos intencionales constitutivos de objetividad<sup>18</sup>. Pero, al mismo tiempo, en un necesario proceso de convergencia, a él

<sup>16</sup> *Erste Philosophie*, II parte, Husserliana VII, M. Nijhoff, La Haya, 1959, páginas 174 y 176. Cfr. también *Cart. Med.*, § 13, pág. 69, etc.

<sup>17</sup> *Cart. Med.*, § 11, págs. 64-65.

<sup>18</sup> E. HUSSERL, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Husserliana IX, pág. 315. Martinus Nijhoff, La Haya, 1962.

han de volver a confluír unitariamente esos mismos rayos, para lograr así la unidad de la corriente vivencial de la conciencia objetiva<sup>19</sup>. Es decir, con terminología más tradicional, el sujeto puro es el término *a quo* y el término *ad quem* de todo proceso de experiencia científicamente objetiva en el sentido de la ciencia rigurosa pretendida por Husserl.

Precisamente porque no se confunde el sujeto puro con la corriente psíquica y variable de las vivencias, ni con el yo psíquico modificado por ellas, este Yo-sujeto puro permanece absolutamente idéntico a través de todas las vivencias estando presente y actuando en cada una de ellas. Husserl nos dice que «permanece sin dividirse y numéricamente idéntico, mientras vive y actúa espontáneamente en la pluralidad de actos»<sup>20</sup>. «Su 'mirada' —afirma en otro pasaje— se dirige 'a través' de cada *cogito* actual a lo objetivo. Este rayo de mirada cambia en cada *cogito*, brotando de nuevo con el nuevo y desapareciendo con él. Pero el yo es algo idéntico. Al menos considerada en principio, *puede* cada *cogitatio* cambiar, ir y venir, aunque se pueda dudar si toda *cogitatio* es algo necesariamente fugaz y no tan sólo *fácticamente* fugaz, como encontramos que es. Pero frente a esto parece ser algo absolutamente idéntico en medio de todo cambio real y posible de las vivencias, no puede pasar *en ningún sentido por un fragmento o factor ingrediente* de las vivencias mismas»<sup>21</sup>. Hay, pues, en el sujeto trascendental una absoluta identidad numérica en perfecta compatibilidad con una pluralidad de modos de referencia objetiva. Esta pluralidad se corresponde con la pluralidad de las vivencias en las que el yo puro actúa o puede actuar.

Ahora bien, creo que será malinterpretar a Husserl reducir este sujeto numéricamente idéntico a una simple colección de leyes lógicas, operantes en la conciencia objetiva. Es algo más, es un hecho absoluto, una realidad de nivel superior al «mundano» a la que hemos accedido a través de la reducción<sup>22</sup>. Respecto de un complejo de leyes lógicas cabe intentar ir más allá, buscar sencillamente su fundamento; en cambio, pretender ir más allá del sujeto trascendental *ein Unsinn ist*,

<sup>19</sup> E. HUSSERL, *Ideen II*, Husserliana IV, pág. 105.

<sup>20</sup> *Ideen II*, Husserliana IV, págs. 97-98.

<sup>21</sup> *Ideen I*, Trad. cit., pág. 132.

<sup>22</sup> J. P. SARTRE, *La transcendence de l'ego*, J. Vrin, París, 1965, pág. 18.

es un contrasentido. Resulta absurdo preguntarse por el fundamento objetivo de lo que es fundamento de toda objetividad<sup>23</sup>. El sujeto trascendental es autofundante<sup>24</sup>. Lo único autoconstituido sin condicionamiento o hipótesis alguna. Es en el nivel trascendental, el único ser absoluto en su condición de «ser-sujeto, como ser originariamente constituido para sí mismo»<sup>25</sup>. Como nos dice en las *Meditaciones Cartesianas*, el yo mismo es ente para sí mismo en una permanente evidencia, constituyéndose a sí mismo continuamente como ente<sup>26</sup>. «El ego no se percibe puramente como vida fluyente, sino como Yo, el yo que vivencia esto y aquello, que permanece el mismo a través de cada *cogito*»<sup>27</sup>.

Por eso el Yo es el único que disfruta de evidencia apodíctica, es decir, de evidencia que no necesita de demostración y que además, es indemostrable. Las demás evidencias jamás pueden ser apodícticas en el grado en que lo es el Yo puro, porque su evidencia será siempre derivada de él<sup>28</sup>. Son evidencias que se han de ir anudando a esta evidencia absolutamente apodíctica de que disfruta el Yo puro. Con esto no se quiere en modo alguno decir que haya una captación objetiva del Yo en sí mismo, porque esto sería objetivar la pura subjetualidad. Lo descubrimos en esas funciones objetivantes<sup>29</sup>.

Como insinuamos ya en más de una ocasión, no hay que falsear el carácter del sujeto trascendental cuando lo calificamos como absoluto, como el único ser absoluto. No se debe tomar este «absoluto» en el sentido óntico tradicional, sino, más bien, en el sentido kantiano, como lo desvinculado de toda condición en el plano noético. Onticamente no se le podría calificar como absoluto precisamente porque consiste esencialmente en referibilidad, intencionalidad pura<sup>30</sup>. Como nos dice en *Ideas I*, «prescindiendo de sus 'modos de referencia' o 'modos de comportamiento', está perfectamente vacío de componentes esenciales, no

<sup>23</sup> *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transz. Phänomen.* Husserliana VI, pág. 192.

<sup>24</sup> TH. SEEBOHM, *ob. cit.*, pág. 153.

<sup>25</sup> *Erste Phil.*, Husserliana VIII, pág. 190.

<sup>26</sup> *Ob. cit.*, § 31, pág. 100.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> TH. SEEBOHM, *ob. cit.*, págs. 64-65.

<sup>29</sup> *Erste Phil.*, II parte, Husserliana VIII, pág. 175.

<sup>30</sup> E. HUSSERL, *Ideen II*, Husserliana IV, págs. 97-98.

tiene absolutamente ningún contenido desplegable, es en sí y por sí indescriptible: yo puro y nada más»<sup>31</sup>. Este puro sujeto se nos presenta, como una especie de trascendencia dentro de la inmanencia<sup>32</sup>, en cuanto, perteneciendo de algún modo a la corriente de vivencias, no es nada objetivo ni objetivable de ellas o en ellas. Por ser subjetualidad pura es el límite de toda objetivación, al mismo tiempo que es la fuente de toda objetividad<sup>33</sup>, según vamos a ver luego.

*Funciones del sujeto trascendental.*—Después de todo lo que llevamos dicho, tanto sobre la filosofía trascendental, cuanto sobre la pura subjetualidad como pieza clave de ella, bien podemos intentar expresar en pocas palabras las funciones que a esta subjetualidad pura le competen en la dinámica objetivante trascendental.

Al principio de la segunda de las *Meditaciones Cartesianas*, después de interrogarse Husserl qué es lo que se puede comenzar filosóficamente con el yo trascendental, responde que el ser del yo antecede gnoseológicamente a todo ser objetivo; en cierto sentido es el fundamento y el punto hacia el que convergen todos los conocimientos objetivos<sup>34</sup>.

Remedando la frase bíblica, en el plano de la objetividad habría que decir: en el principio era el sujeto trascendental; en el principio y antes de todo ser en el sentido gnoseológico, ya que todo ser, así entendido, de él ha de derivar por fuerza, puesto que él es su fundamento —*Grund und Boden*—. En consecuencia, la función propísima que se le ha de atribuir, y en la que de algún modo consisten todas las demás, es la función objetivante. Pero, ¿en qué consiste esta función? No consiste, desde luego, en una creación metafísica del ser, sino en una constitución del ser como sentido inteligible. En este nivel de constitución trascendental cada ser u objeto es un resultado constituido por la subjetividad trascendental, a la que debe su sentido e inteligibilidad; ésta, por estar fundada en él, participa de la evidencia apodíctica del propio sujeto. Husserl nos dice que esta inteligibilidad o evidencia es la suprema forma pensable de racionalidad<sup>35</sup>. Conviene insistir en que

---

<sup>31</sup> *Ob. cit.*, pág. 190.

<sup>32</sup> *Ob. cit.*, pág. 133.

<sup>33</sup> TH. SEEBOHM, *ob. cit.*, pág. 66.

<sup>34</sup> *Cart. Med.*, § 12, pág. 66.

<sup>35</sup> *Ob. cit.*, § 41, pág. 118.

no se trata de producir o de constituir el ser-en-sí de las cosas, sino de aclarar el sentido que adquieren al devenir objetos frente al sujeto trascendental. Así nos dice en *Ideas I*: «Su única tarea y función es la de aclarar el sentido de este mundo, exactamente el sentido en que este mundo vale para cualquier hombre como realmente existente y vale así con verdadero derecho»<sup>36</sup>. En cierto sentido se podría hablar de una creación trascendental del mundo, siempre que esta creación sea la del mundo como conjunto de «sentidos» referidos a la pura subjetividad. No se refiere, por tanto, al plano óptico, sino al plano noético. En esto Husserl es absolutamente claro: «todo sentido pensable, todo ser pensable, sea trascendente o immanente, cae dentro del ámbito de la subjetividad trascendental»<sup>37</sup>.

En la acepción explicada, cabría hablar aquí de una heteronomía de todo ser que no sea el propio sujeto trascendental. Pero no de una heteronomía óptica o metafísica, como parece dar a entender R. Ingarden<sup>38</sup>, sino de una heteronomía puramente trascendental, que, por ser tal, es heteronomía noética, consistente en que todo ser-objeto debe su inteligibilidad y evidencia, como algo fundado y científico, al sujeto trascendental. El Yo no constituye realmente al mundo y a los entes como cosas-en-sí, sino que constituye el conjunto de sentidos que integran mi experiencia científica de ese mundo y de esos entes.

Dicho de otra manera: el mundo en Husserl se plantea en dos niveles distintos:

1) El nivel del ser natural. Lo admitimos como un ser ópticamente autónomo. Es el mundo de la experiencia natural y espontánea, pero impermeable, en ese nivel, a un auténtico conocimiento objetivamente válido.

2) El nivel del ser objetivo. Es el nivel noético en el que, como hemos dicho, el ser-objeto deviene esencialmente heterónimo. Ahora bien, no se trata de una heteronomía arbitraria: primero, porque el legislador, que es el yo puro, no es arbitrariedad, sino necesidad; segundo, porque, al imponer o conferir sentido, ha de conferirlo de acuerdo con la necesidad radicada en la esencia que se me da en la intuición

<sup>36</sup> Ed. cit., pág. 386.

<sup>37</sup> *Die Pariser Vorträge*, en *Cart. Med.*, pág. 32.

<sup>38</sup> *De l'idéalisme transcendantal chez E. Husserl*, en *Husserl et la pensée moderne*, pág. 212.

eidética. Conviene recordar lo que, a este propósito, nos ha dicho Husserl sobre el *apriori* material u objetivo.

En la reducción y en la ἐποχή hemos perdido el mundo en el puro plano noético, al neutralizar nuestras experiencias de él, igual que hemos perdido todas las conquistas de la ciencia; pero ahora lo recuperamos como objetividad absolutamente válida desde este plano profundo de la subjetividad constituyente<sup>39</sup>.

*¿Realismo e idealismo?*—Esta pregunta resulta inevitable para cualquier estudioso de Husserl. Y la respuesta no es nada fácil; desde luego no puede ser una respuesta unívoca, sino que se imponen cuidadosas distinciones en los conceptos de idealismo y de realismo. Por supuesto Husserl nos dice en más de una ocasión que con su fenomenología trascendental pretendía superar el viejo dilema de idealismo-realismo. Esta superación se logra por la integración superior de ambos en la dinámica trascendental. Quiere ello decir que no sería justo llamarle idealista en el sentido acosmístico de Berkeley, ni tampoco considerarle idealista en el sentido metafísico del idealismo absoluto alemán. Sin embargo, él mismo se llama idealista trascendental. Tampoco se lo puede considerar realista en el sentido de un realismo natural, ni siquiera del realismo crítico, tal como se entiende, por ejemplo, en la neoescolástica. Ahora bien, esto no quiere decir que no se pueda hablar en Husserl de un cierto realismo compatible con el idealismo trascendental.

Si el realismo significa trascendencia del objeto respecto del sujeto, entonces en Husserl no hay realismo, ya que «la trascendencia es un carácter inmanente del ser que se constituye dentro del yo»<sup>40</sup>. Ahora bien, si la actividad trascendental no es una creación del ser metafísico, sino simplemente una creación del sentido del ser objetivo, entonces se puede y hasta se debe respetar la realidad de las cosas. Hablar de «constitución de sentido» no será otra cosa más que lograr una inteligibilidad científica de las cosas, una inteligibilidad en un nivel y sobre

<sup>39</sup> Das Delphische Wort γνῶθι σεαυτόν hat eine neue Bedeutung gewonnen. Positive Wissenschaft ist Wissenschaft in der Weltverlorenheit. Man muss erst die Welt durch ἐποχή verlieren, um sie in universaler Selbstbesinnung wiederzugewinnen. *Noli foras ire*, sagt Agustin, *in te redi, in interiore homine habitat veritas*. *Cart. Med.*, § 64, pág. 183.

<sup>40</sup> Die Pariser Vorträge, ob. cit., pág. 32.

un fundamento distintos del nivel y del fundamento con que opera el conocimiento natural o espontáneo<sup>41</sup>. Para este conocimiento natural, los objetos y el mundo son trascendentes, pero, por trascendentes, no pueden disfrutar de evidencia científica. La evidencia científica sólo se origina del yo puro. Sólo en él y desde él devienen evidentes los objetos, al quedar de alguna manera inmanentizados en el sujeto por la trascendentalización: «el mundo objetivo que existe para mí, que ha existido o que existirá para mí, el mundo con todos sus objetos, obtiene, según he dicho, de mí mismo todo su sentido y todo su valor existencial, lo obtiene de mí yo trascendental, el cual surge únicamente con la reducción fenomenológico-trascendental»<sup>42</sup>.

En consecuencia, podemos decir que el realismo de Husserl tiene dos acepciones: primera, el reconocimiento de la realidad del mundo de las cosas, realidad que no es negada en ningún momento, sino simplemente puesta entre paréntesis por la ἐποχή; segunda, que al operar sobre lo dado, el sujeto trascendental no lo es todo, ni siquiera en la constitución de la objetividad. Su intencionalidad esencial sólo tiene adecuada comprensión contando con ese algo dado, distinto de él, algo que no es él.

A pesar de todo lo dicho, Husserl gusta de calificar su filosofía, siguiendo en ello a Kant, como idealismo trascendental. ¿Es esto incompatible con el realismo que acabamos de señalar? A nuestro juicio, no. Y no se trata de una opinión puramente nuestra. G. Berger dice a este propósito: «un sujeto trascendental no tiene sentido en sí mismo. Es intencional y remite a un objeto, es decir, a un mundo. Y no hay objeto sin verdad del objeto, ni dato sin valor de dato. No hay objeto sin una cierta independencia del sujeto que lo piensa»<sup>43</sup>. En esta misma posición está Seebohm, para quien no hay incompatibilidad alguna entre un realismo entendido en el sentido explicado y un idealismo trascendental<sup>44</sup>. Es un idealismo en cierto modo total, en cuanto el sentido lo

---

<sup>41</sup> L. LANDGREBE, *La signification de la phénoménologie de Husserl pour la réflexion de notre époque, Husserl et la pensée moderne*, pág. 227.

<sup>42</sup> *Cart. Med.*, § 11, pág. 65.

<sup>43</sup> *Phénoménologie du temps et prospective*, pág. 14.

<sup>44</sup> *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendentalphilosophie*, pág. 153.



confiere transcendentemente el sujeto, pero, para que el sujeto imponga sentido, tiene que haber algo a qué imponerlo<sup>45</sup>. La insistencia que hemos visto en Husserl, tratando de distinguirse de Descartes, según se manifiesta al completar el principio cartesiano en su repetida expresión *ego cogito cogitatum*, no tendría explicación plausible, si, incluso en el plano trascendental, no hubiera frente al *cogito* del *ego* un *cogitatum* que no puede tener total identidad con el sujeto puro<sup>46</sup>. No negamos, sin embargo, que el entusiasmo por la fenomenología trascendental, y sobre todo, por las prerrogativas del sujeto puro lo llevó en algunos casos a expresiones que, de no ser por el contexto total, tendrían un sentido claramente idealista en contraposición con todo realismo<sup>47</sup>. Ahora bien, sería injusto interpretarlo desde estas frases desvinculadas de la contextura total de su filosofía, la cual pretende, precisamente mediante el idealismo trascendental, integrar, en una unidad superior, las posturas tradicionalmente antinómicas del realismo y del idealismo.

*Observaciones críticas.*—No van a ser más que unas observaciones, ya que un análisis crítico sistemático nos llevaría a lo largo y a lo ancho de toda la filosofía trascendental de Husserl. No se puede negar que el resultado final del estudio del sujeto trascendental suele suscitar, incluso en mentes que no se acerquen a la teoría con prejuicios, una situación de indecisión a la hora de enjuiciar la teoría, sobre todo en orden al valor que se le atribuye como piedra filosofal de la objetividad.

En efecto, se comienza por reconocer que en esta teoría viene a culminar esa tendencia histórica, más o menos oculta, de resolver el conocimiento universal científico desde algún nivel supraempírico. No hay duda de que, admitidos los presupuestos, se trata de una solución coherente y lógica en sí misma. Ahora bien, la pregunta que críticamente no podemos evitar es la siguiente: ¿la afirmación del sujeto trascendental está demostrada? ¿Si no está demostrada, es evidente en sí misma? Tratemos de responder a estas preguntas para pasar luego a otras.

Desde luego, en sentido estricto, la afirmación del sujeto trascendental no está demostrada, ni siquiera es demostrable. Está en la misma

<sup>45</sup> *Cart. Med.*, § 41, págs. 118-119.

<sup>46</sup> Cfr. *Ideas I*, ed. cit., págs. 385-386.

<sup>47</sup> Cfr., por ejemplo, *Erste Phil.*, Husserliana VII, págs. 183 y 350; *Cart. Med.*, § 41, pág. 117, etc.

situación en que Aristóteles consideraba a los primeros principios: que de ellos no puede haber demostración, ya que son el presupuesto de toda demostración. Así sucede con el sujeto trascendental: plantearnos la posibilidad de su demostración es destruir su noción misma, ya que sería por definición lo autofundado y fundamento de todo, y nosotros trataríamos de buscarle un fundamento. Luego una demostración estricta no cabe.

Cabe, sin embargo, hacer una demostración de su necesidad, como lo hace Husserl con la aplicación de la reducción y de la ἐποχή, y como lo hizo de alguna manera Kant, descubriendo, como necesaria, la apelación a él para explicar la suprema unidad de la conciencia. Todos estos procesos de demostración lo que pretenden es hacernos ver con evidencia la necesidad y hacernos captar de algún modo la presencia del sujeto trascendental. Comenzando por esto último, es decir, por la captación evidente de las funciones del sujeto trascendental en nosotros, el problema no parece tan claro, porque, aun concediendo que la historia de la filosofía anterior a Kant y a Husserl no contó con la madurez suficiente para captar al yo puro, ya resulta menos explicable que ni Kant ni Husserl hayan conseguido con sus análisis llevar a los demás filósofos a la persuasión de la total evidencia de un sujeto trascendental supra-empírico.

No deja de resultar curioso que incluso autores que aceptan, en gran parte, el planteamiento y hasta alguna de las soluciones del trascendentalismo, se resistan a la admisión de este sujeto trascendental autoevidente y autofundado. En definitiva, reaccionan contra una imposición que, más que evidente, les resulta dogmática. Un caso significativo es el de Merleau-Ponty. He aquí sus palabras: «Choca ver que las filosofías trascendentales del tipo clásico nunca se interrogan acerca de la posibilidad de efectuar la explicación total, que suponen *hecha en algún lugar*. Les basta que sea necesaria, y juzgan así lo que es por lo que debe ser, por lo que exige la idea de saber. De hecho, el Ego Meditante no puede nunca suprimir su inherencia en un sujeto individual, que conoce todas las cosas dentro de una perspectiva particular... Sobreentiende, pues, que el pensamiento del filósofo no está sometido a ninguna situación. Partiendo del espectáculo del mundo, que es el de una naturaleza abierta a una pluralidad de sujetos pensantes, busca la condición que hace posible este mundo único ofrecido a varios yos empíricos, y la encuentra en

un Yo trascendental en el que participan sin dividirlo porque no es un Ser, sino una Unidad o un Valor...; el error de los filósofos reflexivos consiste en creer que el sujeto meditante pueda absorber en su meditación o captar sin residuo el objeto sobre el cual medita, nuestro ser reducirse a nuestro saber. No somos nunca como sujeto meditante el sujeto irreflexivo que intentamos conocer; pero no podemos tampoco hacernos solamente conciencia, reducirnos a la conciencia trascendental»<sup>48</sup>.

Ahora bien, es posible que, sin ser evidente, se muestre como necesario y haya entonces una evidencia indirecta de él. Creo que debemos también proceder gradualmente. Si la teoría del sujeto trascendental no significa nada más que la necesidad de recurrir a leyes de alguna manera supraempíricas para explicar nuestro conocimiento científico universal, entonces opino que es difícil objetar nada contra tal teoría. Desde mi pura subjetividad empírica, desde mis actos considerados en su pura facticidad empírica, difícilmente voy a justificar los caracteres rigurosamente supraempíricos de mi conocer. Mas esto no nos aboca necesariamente a un sujeto trascendental, sino que nos basta con acogernos a una legalización necesaria de algunas funciones de nuestro conocer, y, para explicar esta legalización, bastaría la admisión de elementos aprióricos subjetivos y objetivos en nuestra dinámica cognoscitiva. Contra un sujeto trascendental reducido al complejo de elementos aprióricos, presentes en el conocer, es difícil objetar nada en el nivel de la metafísica crítica actual. Ahora bien, fijándonos sobre todo en Husserl, un sujeto trascendental así entendido sería contradictorio, porque, por una parte, lo individual sería el soporte del sujeto puro, mientras que, por otra, lo individual sólo se justifica objetivamente desde tal sujeto<sup>49</sup>. Además, el pensamiento, tanto de Kant como de Husserl, es claro en este punto: bien se califique al sujeto trascendental como conciencia general, bien como sujeto supraempírico, no se puede pretender encontrarlo en lo individual ni explicarlo desde lo individual.

Pero ¿qué es esto supraindividual? Si por ventura en Kant se podía responder que era un conjunto de estructuras o de relaciones lógicas

---

<sup>48</sup> *Fenomenología de la percepción*. Trad. de E. URANGA. Fondo de C. E. Méjico, 1957, págs. 66-68.

<sup>49</sup> J. THYSEN, *art. cit.*, pág. 28.

superiores a todo individuo y a las que todo individuo tenía que adaptarse, no parece que en Husserl se pueda decir otro tanto. Su insistencia en el carácter absoluto, autofundante y autoconstitutivo del sujeto trascendental parecen implicar algo más que una pura estructura lógica o un complejo de estructuras. Bien es verdad que Husserl no pretendió hacer más que una caracterización noética, porque éste era el plano en que se movía. Pero aquí creemos que está precisamente su fallo fundamental: no haber hecho una ontología del sujeto trascendental, ni haberla intentado siquiera. De haberla hecho, creemos que se habrían aclarado no pocos puntos sobremanera oscuros. Desde la ontología menos exigente, hay que descartar toda realidad absoluta supraempírica, salvo que por tal realidad se entienda a Dios. No deja de resultar curioso que Scheler haya identificado al sujeto trascendental con Dios<sup>50</sup>, igual a aquellos autores medievales que identificaron con Dios al entendimiento agente.

Ontológicamente el dilema está claro: o justifico el conocimiento desde mí o desde Dios. Si renuncio a extrapolaciones teológicas, entonces ha de ser en mí donde he de encontrar las leyes que legalicen científicamente al conocimiento universal. Volvemos a estar ante las leyes aprióricas. Pero esto nos sitúa de nuevo ante el problema del sujeto trascendental: esas leyes, cumpliéndose en mí, me rebasan. Parece indiscutible. Y entonces, ontológicamente, hay que rebasar también la pura individualidad y abrirnos a una metafísica del ser y de niveles categoriales y específicos de ser. Sólo ahí podríamos encontrar terminalmente la justificación de unas leyes que, operando en el sujeto empírico, rebasan la pura empiricidad. Y, naturalmente, estas leyes no habrían de buscarse exclusivamente en el ámbito del sujeto que conoce, sino también en el del objeto que ha de ser conocido, destruyendo de esta manera el dilema que anteriormente hemos propuesto, según el cual cualquier justificación del conocimiento habría de buscarse en mí o en Dios. Ahora bien, es muy posible que, si no nos queremos contentar con constataciones fácticas de leyes metafísicas, hayamos de recurrir al que puede imponer esas leyes que encontramos, es decir, a Dios. En este nivel de una metafísica del ser cobra cada vez más relieve el papel del objeto-cosa en la validación de la objetividad científica del conocimiento, porque

---

<sup>50</sup> J. THYSEN, *loc. cit.*, pág. 31.

también la cosa conocida es ser y tiene sus leyes, a las que es forzoso conceder su papel en la constitución del conocimiento objetivo.

De este modo, cabría entender al sujeto trascendental como el conjunto de leyes o estructuras aprióricas comunes a todos los sujetos del conocimiento. Se podría seguir hablando de supraempiricidad y de supraindividualidad, pero sólo en este sentido. De no ser así, estas palabras resultan expresiones metafóricas y «míticas», según Husserl le argüía a Kant, ya que creemos que la acusación se podría volver con todo derecho contra él.

En una palabra, creemos que hay que apoyar al sujeto en una onticidad transubjetiva, que hay que «reducir» la subjetualidad al ser.

SERGIO RÁBADE ROMEO