

KANT Y HUSSERL: EL PROBLEMA DE LA SUBJETIVIDAD*

Fernando Montero Moliner †
Universitat de València

Resumen

En este trabajo se lleva a cabo un estudio de las teorías kantiana y husserliana de la subjetividad en su doble faceta empírica y trascendental. Dicho estudio permite mostrar las profundas afinidades existentes entre los sistemas kantiano y husserliano y como esa doble dimensión de la subjetividad abre en la filosofía de Kant perspectivas fenomenológicas que alcanzarán su plenitud en la obra de Husserl.

Palabras clave: Subjetividad trascendental, mente, sujeto pensante, identidad, yo, soma, intencionalidad.

Abstract

In this paper an account of the kantian and husserlian subjectivity theories is carried out involving its twofold empirical and transcendental facet. This account allows to show the deep affinities between the Kantian and the Husserlian systems and how this twofold dimension of subjectivity opens phenomenological perspectives in Kant's philosophy that will reach their plenitude in Husserl's work.

Key words: Transcendental subjectivity, mind, thinking subject, identity, the self, soma, intentionality.

Se podría creer que la suficiencia de que alardea un pensamiento filosófico puede dispensarle de la búsqueda de un apoyo en otros sistemas precedentes. Debería bastarle la evidencia de los principios que rigen sus estructuras objetivas o la conducta práctica de quienes lo asumen.

Esta autonomía metodológica parece caracterizar a la fenomenología. Pues ésta se ha constituido como un método filosófico que pretende adoptar un punto de partida absoluto y que tiene su fundamento en unas intuiciones que se bastan a sí mismas, como aprehensión de fenómenos empíricos o de puras esencias formales que deciden las dimensiones radicales de los objetos

* En el año 1989 publiqué en la editorial Crítica de Barcelona un estudio sobre *Mente y sentido interno en la crítica de la razón pura*. Más tarde el Profesor Vicente Martínez Guzmán de la Universidad Jaume I de Castellón tuvo la atención de considerar las relaciones que pudiera mantener dicho trabajo con la metodología fenomenológica, publicando en *Phenomenological Inquiry* (octubre de 1992) una recensión con el título «Montero: Subjectivity, *Gemüt* and Phenomenology in Kant». El presente estudio recoge sus sugerencias. Y, en cualquier caso, es deudor de su colaboración.

y de su conciencia. Y, sin embargo, desde el momento en que el método fenomenológico alcanzó cierto desarrollo con las *Investigaciones lógicas*, la obra de Husserl no ha podido desinteresarse de muchos de los sistemas que le precedieron, bien para distanciarse de ellos o para recabar su cooperación. Tal es el caso del precedente cartesiano: no sólo es un tema central de las *Meditaciones cartesianas*, de la *Filosofía primera* y de buena parte de *La crisis de las ciencias europeas*, sino que Husserl asume la tesis de que la filosofía cartesiana centrada en el puro *ego* y en intuiciones eidéticas constituye un primer paso para una fenomenología trascendental. A pesar de lo cual advierte en las *Meditaciones cartesianas*¹ que la fenomenología, «precisamente por desarrollar radicalmente motivos cartesianos, se ve obligada a rechazar en gran medida casi todo el contenido doctrinal de la filosofía cartesiana».

Kant constituye otro precedente filosófico que la fenomenología de Husserl no pudo repudiar como lo hiciera con el sistema de Descartes. Sin embargo, las discrepancias y afinidades entre las doctrinas de Kant y Husserl ofrecen especiales dificultades. Pues el reconocimiento de sus diferencias no debe ocultar que entre ambos sistemas median analogías que abren perspectivas de gran interés y que suscitan la posibilidad de calar en motivos fundamentales que les son comunes. A lo largo de este trabajo se pretenderá exponer, en efecto, que Husserl se pudo sentir muy próximo al sistema de Kant, en tanto que con él se inicia la filosofía trascendental que debía superar el «objetivismo» cartesiano y que alcanzaría sus logros con el desarrollo del método fenomenológico². Pero en nuestro recorrido nos va a interesar hacer escala en dos aspectos de la teoría de la subjetividad que abren en la filosofía de Kant perspectivas fenomenológicas que alcanzarán su plenitud en la obra de Husserl: en primer lugar, hemos de enfrentarnos con la doctrina de la *somaticidad* humana, prácticamente ausente de la obra de Kant (aunque la sustituya en parte la teoría del «sentido interno») y que, en cambio, adquiere una notable relevancia como teoría del «soma» (*Leib*) en la concepción de la individualidad humana en la obra de Husserl, en especial en la segunda parte de las *Ideas para una fenomenología pura*, en las *Meditaciones cartesianas* y en diversos lugares de *La crisis de las ciencias europeas*. Pero, en segundo lugar, Kant expone en la *Crítica de la razón pura* y, en especial, en su «Dialéctica de la razón pura», una teoría sobre «la mente» (*das Gemüt*)³,

¹ Parágrafo 1, pp. 46/8 (HUA I).

² Cfr. los párrafos 25-27 de *La crisis de las ciencias europeas*.

³ Se ha traducido «Gemüt» por «mente», evitando su traducción por «espíritu», adoptada por García Morente, Perojo y Rovira. Pues el término «espíritu» se ha utilizado en general en nuestro léxico filosófico como equivalente a «Geist». Por tanto, su traducción por el «Gemüt» kantiano produciría cierta confusión. También se ha eludido la versión de «Gemüt» como «psiquismo» propuesta por Pedro Ribas. Como veremos, la «Gemüt» denota una individualidad o concreción del sujeto que no cuadra con el significado abstracto de «psiquismo». Finalmente, hay otro motivo para preferir la opción de «mente»: en el *Opus postumum* (Ak. XXI, 13 y Ak. XXII, 112) el mismo Kant precisa que «Gemüt» equivale a «mens» o «animus». Desestimaremos este último término

que puede aportar valiosos elementos para una concepción de índole fenomenológica del sujeto humano, a la vez que enfatiza de forma sugestiva la problematicidad de la *subjetividad trascendental* y de su *identidad*.

Tal vez estas dificultades en la confrontación entre Kant y Husserl sean el motivo de que la valoración que Husserl realizó de la filosofía kantiana haya sido vacilante. A lo largo de su obra se suceden momentos en los que destaca una actitud recelosa, en la medida en que Kant pudo participar de una concepción psicologista de la razón; y otros en los que se le ensalza como pionero en el planteamiento de la filosofía trascendental que el método fenomenológico llevaría a sus más felices desarrollos. Y aunque se pueda creer que esta estimación positiva se fue afianzando en *La crisis de las ciencias europeas*, sin embargo convive con otras fórmulas en las que renace la actitud hostil. Así en el párrafo 30 de *La crisis* plantea Husserl «la carencia de un método intuitivo-mostrativo como razón de las construcciones míticas de Kant». En efecto, denuncia Husserl «las oscuridades de la filosofía kantiana» en relación con su «método regresivo» y las dificultades que se ciernen sobre su teoría de la *subjetividad trascendental*. «De hecho, Kant cae en una especie de discurso mítico, cuyo sentido textual remite, ciertamente, a lo subjetivo, pero a una forma de subjetividad que, en principio, no podemos apropiárnosla intuitivamente ni en ejemplos fácticos, ni por medio de una auténtica analogía»⁴. Es interesante advertir que unas líneas más abajo, como ejemplo de esas deficiencias que aquejan a la doctrina kantiana, alude al «sentido interno» y a su «temporalización». Y, ciertamente, la teoría del «tiempo», como «condición inmediata de los (fenómenos) internos» y «condición mediata de los externos», que se inicia en el párrafo 6 de la *Crítica de la razón pura* (A 32/B 50), es uno de los problemas más abstrusos de la filosofía crítica que, como dice Husserl en el párrafo 30 de *La crisis de las ciencias europeas*, pone de manifiesto la dependencia de Kant respecto al empirismo y a la psicología naturalista. Y, podríamos añadir, revela las dificultades que resultan de la carencia de una teoría del «soma» como integrante de la subjetividad empírica de cada individuo. Volveremos sobre ello.

En la *Filosofía primera* reaparecen esas valoraciones contrapuestas de la filosofía de Kant. El desarrollo de la fenomenología, dice, «ha hecho aparecer un indiscutible parentesco esencial entre esta fenomenología y la filosofía trascendental de Kant (...), aunque los presupuestos fundamentales, los problemas principales y los métodos de Kant me fuesen totalmente extraños»⁵. Y, en efecto, unas páginas más tarde precisa que «naturalmente, debemos dejar a un lado en conjunto a todos los elementos 'metafísicos' —en el sentido peyorativo de la palabra— de la crítica de la razón (como, por

por sus connotaciones emotivas que, como veremos, no tienen ninguna relevancia en el uso que Kant hace del término «Gemüt».

⁴ Cfr. *La crisis...*, párrafo 30 (HUA VI, pp. 116/23).

⁵ Cfr. *Filosofía primera I*, Apéndice sobre «Kant y la idea de la filosofía trascendental» (HUA Vol. VII, pp. 230/16).

ejemplo, la doctrina de la cosa en sí, la doctrina del *intellectus archetypus*, la mitología de la apercepción trascendental o de la 'conciencia en general') que están en contradicción con el trascendentalismo fenomenológico y, por consiguiente, con el sentido más profundo y legítimo del trascendentalismo kantiano, y debemos sustituir su concepto semi-mítico del *a priori* por el concepto fenomenológicamente aclarado de la esencia general y de la ley esencial»⁶.

Es evidente que la amplitud y variedad de esos «elementos metafísicos» que, según Husserl, pueblan el pensamiento kantiano, hace imposible que los exponamos en unas pocas páginas. Por ello limitaremos nuestro estudio al problema de la individualidad del sujeto que se plantea en la *Crítica de la razón pura*, centrando nuestra atención en la constitución de esa individualidad en su doble faceta empírica y trascendental. Es decir, como individualidad que se ha de constituir gracias a la cooperación del «sentido interno» y de la *identidad subjetiva* reclamada por la idea de «mente». Por tanto, nos va a interesar reconstruir las teorías kantianas y husserlianas de la individualidad humana en la medida en que tengan su motivación en la índole empírica del hombre o en su constitución trascendental como sujeto cognoscente que, no sólo se enfrenta con el mundo fenoménico, sino que tiene conciencia de su propia individualidad superando la diversidad de las actividades que realiza.

Iniciaremos este breve recorrido atendiendo la ausencia en la obra de Kant de la individualidad del hombre que actúa percibiendo un *mundo empírico*. Es decir, que experimenta lo que Husserl denominará el *mundo circundante* en las *Ideas para una fenomenología pura*, el *mundo de la vida originario* en *Experiencia y juicio* y el *mundo primordial* en las *Meditaciones cartesianas*. Con otras palabras, debemos indagar hasta qué punto falta en la obra de Kant la teoría husserliana del *soma* (*Leib*) que, en relación con los mencionados *mundos*, decide la individualidad empírica del sujeto humano. Pues, según Husserl, cada hombre constituye un individuo en la medida en que su *cuerpo viviente*, su *soma*, opera mediante una conducta significativa y abre el horizonte de un *mundo circundante* gracias a sus actividades perceptivas, que forman un conjunto coherente de actos y de situaciones objetivas. El *mundo propio* de cada sujeto manifiesta su individualidad en tanto que sus elementos componentes se enlazan en virtud de las actividades somáticas que irradian de la corporeidad viva del sujeto y que, incidiendo en ese *mundo*, lo constituyen como un *mundo primordial*, cuyo dinamismo en buena medida ha absorbido el de la somaticidad que lo percibe o que lo manipula y modifica.

⁶ *Ibid.*, pp. 235/21.

En cambio, la omisión por parte de Kant de una teoría de la individualidad humana basada en su cuerpo es evidente. No sólo porque sus textos silencien la contribución que pudiera prestar la experiencia somática a dicha individualidad, sino porque en un determinado momento, aunque sea de modo fugaz, excluye la cooperación de la somaticidad humana en la constitución de dicha individualidad. En efecto, en el Apéndice «El objetivo final de la dialéctica natural de la razón humana», añadido a «La Dialéctica trascendental» en la *Crítica de la razón pura*, al considerar Kant la posibilidad de relacionar «todos los fenómenos, actos y receptividad de nuestra mente (*Gemüt*)», advierte que entre esos estados, que cambian continuamente, «sólo figuran los del cuerpo (*des Körpers*) como condiciones externas» (A 672/B 700). Vamos a aplazar una mayor precisión sobre lo que sea la *mente* (*Gemüt*) y su función identificadora a lo largo de las diversas actividades del sujeto. Pero importa destacar que Kant considere los estados del «cuerpo» como «condiciones externas» de la «identidad personal» de cada sujeto.

En definitiva, las actividades somáticas quedan desplazadas fuera de la identidad de cada sujeto en cuanto se las considera ajenas a la estricta mentalidad. O, dicho de otra manera, la identidad individual subjetiva queda escindida si, por una parte, se agrupan las actividades que corresponden a los procesos teóricos y prácticos, empíricos e intelectuales, como actividades movidas y animadas por la *mente*, mientras que, por otra parte, en una extraña «exterioridad», quedan los «estados del cuerpo como condiciones externas» de esas actividades que han podido ser atribuidas a la *mente* que las genera.

Esta ausencia de una teoría de la somaticidad humana no queda paliada mediante la apelación al «sentido interno» pues con él no propone Kant un conocimiento empírico de la propia corporeidad viva, sino una representación de *todo fenómeno*, en la que sólo se atiende su simple temporalidad, haciendo caso omiso de sus factores objetivos (como son el espacio y las categorías). Es decir, el «sentido interno» carece de un contenido sensible peculiar, que lo diferenciará cualitativamente de los «sentidos externos» y que de alguna forma significará una aprehensión de la propia somaticidad. Lo que con él se aprehende es la misma trama de las cualidades captadas por los «sentidos externos». La «interioridad» que se le atribuye es sólo una fórmula poco afortunada para aludir a que cualquier experiencia vale como «interna» cuando se hace caso omiso de sus elementos objetivantes, es decir, del espacio y de las categorías. O, con otras palabras, es «interna» cuando se presta atención tan sólo a la temporalidad que caracteriza el flujo de las experiencias, en tanto que son vividas por el sujeto que las percibe⁷.

Por tanto, aludiendo Kant a la «exterioridad» de los estados del cuerpo humano con respecto a la *mente*, abría un corte entre la «identidad» personal que ésta pueda tener y los «estados corpóreos» que debieran atribuirsele,

⁷ Cfr. en la *Crítica de la razón pura* los textos A 34/B 50-51 y B 153-156.

pero que sólo son sus «condiciones externas». A ello habría que replicar, apelando a un análisis fenomenológico, que los movimientos de la mano, por ejemplo, cuando saluda o ejerce una actividad práctica, no se encuentran «fuera» de la identidad del sujeto que los efectúa. No constituyen actividades somáticas que estén «más allá» de los propósitos o intenciones de ese sujeto, como si éste poseyera una espiritualidad que lo encerrase en sí mismo y le impidiera fundirse con su realización corpórea. La índole intencional de una actividad subjetiva hace que su anticipación como un propósito o intención se identifique con su realización somática o con los objetos que forman la situación en que ésta se efectúa. De modo similar los elementos signitivos que forman materialmente una expresión funcionan en íntima fusión con su valor significativo, sin constituir un mundo aparte que le fuera «exterior» y que no contribuyera directamente a la constitución de la identidad del sujeto que con ellos se exprese. Esta identidad envuelve el valor semántico de sus palabras, su sentido o significación, en conjunción con los movimientos somáticos que formen su expresión y con los contenidos empíricos que le den una plenitud objetiva. Por consiguiente, la fórmula kantiana planteando la índole de «condiciones externas» de los «estados corpóreos» con respecto a la identidad del sujeto que los realice, posee un talante que recuerda al dualismo cartesiano, aunque Kant rechazase con energía en los «Paralogismos de la razón pura» todo intento de interpretar el «yo pienso» de la apercepción trascendental como sucedáneo de la intuición intelectual que Descartes había atribuido al «ego cogito». Sin embargo, aunque, como veremos inmediatamente, Kant negara también que «la mente» (*das Gemüt*) pudiera ser entendida como una *sustancia* o una *res cogitans*, la «exterioridad» que atribuye a los estados corpóreos con respecto a la identidad personal hace temer que con ello introdujera un residuo del dualismo cartesiano que, en definitiva, no sólo arruinaba la comprensión de la somaticidad, sino que también anulaba la misma identidad humana.

Las teorías de Husserl favoreciendo una síntesis entre las actividades intelectuales o volitivas y las que se realizan en los procesos que dan cumplimiento empírico a aquéllas, hacen su aparición en las *Investigaciones lógicas* al plantearse el problema del «cumplimiento» de las significaciones verbales por parte de unas experiencias que aportan un «sentido impletivo» (*ein erfüllender Sinn*) que cuadre con dichas significaciones, haciendo presente «el mismo» objeto que hubiera sido mentado. Pues, aunque en este momento de la obra de Husserl no se plantee expresamente el problema de la fusión intencional de los contenidos inteligibles que son propios de la conducta humana con las actividades somáticas que realizan su cumplimiento, se abre paso a una interpretación de la subjetividad en la que se funden íntimamente los elementos intelectuales y axiológicos con las experiencias que cooperan en su realización. En rigor, un acto expresivo sólo alcanza su plenitud cuando la significación que anima sus elementos verbales o los gestos que con ellos se realicen se cumpla mediante unos actos empíricos. Así se realiza la «identificación» del objeto que, no sólo es experimentado, sino vivido mediante los

actos intelectuales que cooperan tanto en la emisión de los fenómenos significativos como en la realización de las experiencias que los cumplan.

Pero en las *Meditaciones cartesianas* el problema se amplía para incluir, no sólo la conducta significativa que opera en los actos expresivos de los enunciados o de las proposiciones, sino también las actividades somáticas que hacen posible la presencia de un *mundo primordial* constituido por experiencias que son «propias» del sujeto que vive ese mundo y que se integran en su identidad humana. Cada sujeto consiste en el repertorio de las actividades noemáticas o axiológicas que constituyen su espiritualidad y, en íntima fusión con ellas, en el conjunto de los procesos somáticos que, a su vez, sólo pueden hacerse presentes con la fenomenidad empírica de las correspondientes situaciones objetivas que forman el citado *mundo*. En síntesis, el *soma* expresivo y activo que media en toda forma de conducta humana no puede ser desgajado de la misma como si le fuese «exterior». Su individualidad coincide con la del sujeto que en él actúa y con la del *mundo* que experimenta revestido de las «idealizaciones» o estructuras significativas que forman el *mundo de la vida concreto* que le es propio.

Ahora bien, si el problema de la corporeidad humana revela una insuficiencia de la teoría kantiana para dar cuenta de la identidad del sujeto y se puede pensar que fue superado por la doctrina del *soma* de Husserl, urge precisar las resonancias que pudo tener en un planteamiento fenomenológico la teoría de «la mente» (*das Gemüt*) que juega un papel decisivo en la teoría crítica de la subjetividad. Aunque sea considerada también como un residuo metafísico del cartesianismo, ahora se trata de precisar en qué medida su talante «metafísico» puede ser valorado positivamente dentro de una fenomenología de la subjetividad. Se trataría de uno de esos «resultados metafísicos» que Husserl da por buenos en las *Meditaciones cartesianas*⁸. En ese caso, la «mente» kantiana no significaría sin más una realidad absoluta que pueda ser conocida mediante un proceso que arrancase de una supuesta intuición intelectual de la apercepción trascendental expresada mediante el «yo pienso» cartesiano. Pues la «mente», el «sujeto pensante» o el «alma» fueron rechazados por Kant en tanto que su presunto conocimiento se sostuviera sobre una intuición que realizase el entendimiento puro cuando tiene conciencia de su propia actividad pensante. Es decir, la Psicología racional protagonizada por Descartes y que es impugnada por Kant en los «Paralogismos de la razón pura», se inicia con la tesis de que la «mente» significa el «sujeto absoluto o incondicionado», que se intuye a sí mismo con total evidencia como la *sustancia* que sustenta todas las representaciones pensadas por dicho sujeto.

⁸ *Meditaciones cartesianas*, 5ª, parágrafo 60 (HUA I, pp. 166/6).

Abreviando al máximo el problema, se puede decir que el rechazo kantiano de ese «paralogismo» se basa en la doctrina de la *sustancia* que ya había desplegado en la «Analítica trascendental» y que exige que este concepto puro sólo puede ser usado cuando asume unas experiencias que poseen un *quantum* permanente. Lo cual excluye un uso de los conceptos puros mediante intuiciones inmediatas de sus objetos. Por ello, enfrentándose con Descartes, Kant sostiene que no hay más intuición que la de los fenómenos sensibles y de sus formas espaciales y temporales. Ya en la «Crítica del primer paralogismo de la Psicología pura», en la primera edición de la *Crítica*, dice que «la representación del yo no va unida a la menor intuición que lo distinga de otros objetos de la intuición» (A 350). En la «Refutación del idealismo», dentro de «La Analítica trascendental» en la segunda edición de la *Crítica*, insiste en que «la conciencia de mi mismo en la representación yo no es una intuición, sino una simple representación intelectual de la espontaneidad del sujeto pensante» (B 278). Más explícito lo reitera en la segunda edición de la *Crítica* al iniciar la discusión de los «Paralogismos de la razón pura»: «La Psicología racional debe su origen a un simple malentendido. Se toma la unidad de conciencia, que sirve de base a las categorías, por intuición del sujeto en cuanto objeto...» (B 421). Por consiguiente, Kant excluye la existencia de una intuición de la unidad de la conciencia expresada por la «apercepción trascendental», por «el yo pienso que tiene que poder acompañar todas mis representaciones» (B 132). Pero también deja fuera de juego una «experiencia interna» (la del «sentido interno») que aportase una permanencia empírica que pudiese cuadrar con la persistencia cuántica significada por el concepto puro de sustancia. Lo que el «sentido interno» exhibe es la sucesión de los fenómenos cuya forma inmediata es una temporalidad que fluye constantemente.

Pero el rechazo kantiano de los «Paralogismos de la razón pura», impugnando la teoría cartesiana de que el *ego cogito* sea expresivo de una sustancia mental, debe ser reiterado por una fenomenología de la subjetividad pura. En líneas generales, se puede decir que Kant y Husserl coinciden al ver en el «yo pienso» la expresión de la pura actividad de la conciencia que hace posible cualquier enlace de las representaciones que constituyen el conocimiento de un objeto. Pero también coinciden al rechazar que ese *ego* sea manifestación de una sustancia, de una *res cogitans*, que de alguna forma fuese intuida como receptáculo de las representaciones que le sean inherentes.

No obstante, la teoría kantiana de la *mente*, del *sujeto pensante* o del *alma*, quedaría tremendamente empobrecida si se redujese a esa polémica contra los paralogismos en que incurrió la Psicología racional cartesiana. Junto al rechazo de esos paralogismos, en sendos apéndices que cierran «La Dialéctica trascendental» en la *Crítica de la razón pura*, Kant apeló a un «uso regulador de las ideas de la razón pura» que constituye «el objetivo final de la dialéctica natural de la razón humana». Pues bien, no se puede desechar la posibilidad de que el «uso regulador» de la idea de *mente* abra

perspectivas sobre la identidad del sujeto que Husserl no desplegó y que poseen un elevado interés fenomenológico. Por supuesto, nos ceñiremos al examen de la idea de *mente*, eludiendo los restantes problemas que conciernen a las otras Ideas estudiadas en «La Dialéctica trascendental», es decir, las de «mundo» y «Dios».

Ante todo, tiene interés consignar que Kant no se limitó a rechazar estas Ideas en tanto que fuesen responsables de los extravíos dialécticos en que hubiera caído la metafísica. Por ello dice al comenzar el apéndice «El objetivo final de la Dialéctica natural de la razón humana» en la *Crítica de la razón pura*: «Las ideas de la razón no pueden ser en sí mismas dialécticas. El que surja de ellas una ilusión dialéctica tiene que deberse al uso inadecuado de las mismas, ya que vienen planteadas por la naturaleza de nuestra razón y es imposible que este tribunal supremo de todos los derechos y pretensiones contenga, por su parte, engaños e ilusiones originarios. Es de suponer, por tanto, que las Ideas posean en la disposición natural de nuestra razón su finalidad adecuada y propia» (A 669/B 697). Pero lo que complica la situación es que los momentos en que se apela a esa «finalidad adecuada y propia» de la idea de *mente* aparecen dispersos en la *Crítica*. El estudio de esa «finalidad adecuada» y del correspondiente «uso regulador» de la *mente* se realiza con cierta amplitud en esos Apéndices de «La Dialéctica trascendental». Pero su situación al final de la *Crítica de la razón pura* hace que sea sorprendente su aparición en momentos anteriores, desprovistos de una exposición detallada de lo que sea esa *mente*. Así, al iniciar «La Lógica trascendental», dice Kant que «nuestro conocimiento surge de dos fuentes fundamentales de la mente (*des Gemüts*): la primera es la facultad de recibir representaciones (receptividad de las impresiones); la segunda es la facultad de conocer un objeto por medio de tales representaciones (espontaneidad de los conceptos). Por medio de la primera se nos *da* un objeto; por medio de la segunda, lo *pensamos* en relación con la representación (como simple determinación de la mente [*des Gemüts*])» (A 50/B 74). Esta alusión a la *mente* coincide con la apelación a una «raíz común, desconocida para nosotros», de la que proceden los «dos troncos del conocimiento humano», «la sensibilidad y el entendimiento» que aparece en la «Introducción» de la *Crítica de la razón pura* (A 15/B 29).

Es evidente que estas irregularidades en el planteamiento de la idea de *mente*, así como la frecuencia con que es mencionada de modo sucinto y disperso en otros casos, hace difícil precisar el problema que nos interesa, el de valorar lo que la teoría kantiana pudo significar como anticipo de una fenomenología que, en determinados aspectos, superase la que desarrollaría Husserl. Por ello centraremos nuestra atención en los textos de los Apéndices aludidos, «El uso regulador de las ideas de la razón pura» y «El objetivo final de la dialéctica natural de la razón humana». Pues en ellos se reúnen con cierto orden los fragmentos decisivos.

Estos Apéndices vienen a resolver «el uso correcto» (A 642/B 670) o «apropiado» (A 643/B 671) que Kant atribuye a las Ideas, justificando que «en sí

mismas no pueden ser dialécticas», sino que poseen «en la disposición natural de nuestra razón su finalidad adecuada y apropiada» (A 669/B 697). Ya en la Sección tercera de «La antinomia de la razón pura» había adelantado que «la razón humana es arquitectónica por naturaleza, es decir, considera todos los conocimientos como pertenecientes a un posible sistema» (A 474/B 502). Lo cual invita, en primer lugar, a considerar la legitimidad que pueda tener su uso, superando los desvaríos o «paralogismos» en que haya incurrido la Psicología racional de filiación cartesiana.

En efecto, para Kant el «uso correcto y apropiado» de la Idea de *mente* o de *sujeto pensante* responde a la peculiaridad del discurso racional mismo, en tanto que, por su estricta forma lógica, reclame necesariamente su vinculación con la idea de la subjetividad que hace posible su conciencia. Es decir, la Idea de *mente* responde a la necesidad de que todos los enlaces discursivos que se puedan realizar en forma de deducciones categóricas culminen en un sujeto al que sean «inherentes» todas las representaciones que entren en dichas deducciones⁹. Pero esa «inherencia» no es la que existe entre una sustancia y sus accidentes. Es la que Husserl denominará «intencional», es decir, la que tiene un objeto representado en tanto que su estricta presencia reclama la conciencia que la posibilita y que, como tal conciencia, la que es propia de un *sujeto pensante* o de una *mente*, se funde con la presencia objetiva de lo que Kant dijo que «le es inherente». Pues bien, en este estricto sentido de su vinculación con toda representación que figure en los enlaces discursivos que la razón efectúe, la *mente* es la Idea del «sujeto absoluto e incondicionado» que corona todo conocimiento, en tanto que sus representaciones, sea la que se quiera su universalidad o particularidad, suponen la forma lógica trascendental del «yo pienso». Con otras palabras, lo que en la «Deducción de los conceptos puros del entendimiento» se había formulado como el principio de «la originaria unidad sintética de la apercepción», es decir, «el *yo pienso* que tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones» (B 132), alcanza ahora un nuevo valor al dar paso a una Idea que corresponde al *sujeto pensante* o a la *mente* que realiza esas representaciones.

Ahora bien, el giro que da Kant pasando a esa Idea de un «sujeto absoluto o incondicionado», a partir de la estricta forma lógica del «yo pienso» que «tiene que *poder* acompañar a todas mis representaciones», supone que esté apelando de alguna manera a la entidad de esa *mente* o *sujeto pensante*. Los términos con que Kant alude a la *mente* y que ya mencionamos anteriormente, considerándola como el origen de las «dos fuentes fundamentales» del conocimiento humano o la «raíz común» de la que proceden la sensibilidad y el entendimiento, sugieren que está en juego la *entidad* de la *mente* y no sólo su función lógica expresada con el «yo pienso» de la apercepción trascendental.

⁹ Cfr. *Crítica de la razón pura*, Sec. 3ª del «Libro primero de la Dialéctica trascendental» (A 336/B 393).

En efecto, este giro hacia una apreciación ontológica de la *mente* se manifiesta claramente en los dos Apéndices que cierran «La Dialéctica trascendental». El primero de ellos, «El uso regulador de las Ideas de la razón pura», se propone indagar la «unidad sistemática» o la «coherencia» que la Idea de *mente* podría introducir en la diversidad de los conocimientos humanos o de las facultades que los generan. «De entrada, una máxima lógica exige que reduzcamos todo lo posible esa aparente diversidad descubriendo, por comparación, su identidad oculta (*versteckte Identität*) y que examinemos si la imaginación, asociada a la conciencia, no equivaldrá al recuerdo, al ingenio, al discernimiento o tal vez incluso al entendimiento y a la razón. Aunque la Lógica no pueda comprobar si existe una facultad básica (*Grundkraft*), esta idea constituye, al menos, el problema de una representación sistemática de la diversidad de facultades. El principio lógico de la razón exige que consigamos tal unidad en la medida de lo posible, y cuanto más identidad se descubra entre los fenómenos de unas y otras facultades, tanto más probable será que no sean sino diferentes manifestaciones de una misma facultad que podemos llamar, desde un punto de vista relativo, su *facultad básica*» (A 649/B 677).

Ante todo, hay que hacer notar que la interpretación de la *mente* como una «identidad oculta» o una «facultad básica», que da vida y unifica a las restantes facultades anímicas, responde a un principio lógico, el de la «identidad». Pero ahora no se trata de la *identidad* que debe decidir la unidad de cualquier objeto, exigiendo la coherencia de sus diversas propiedades. Es la que impone que las distintas facultades, aunque difieran en las peculiaridades de los objetos que con ellas se representan y en las correspondientes modalidades de su actividad, tienen que coincidir para que puedan ser atribuidas a un mismo *sujeto pensante* o a una misma *mente*. Con ello se confirma la advertencia que se viene haciendo de que la Idea de *mente* se halla lejos de la *res cogitans* cartesiana, cuya aprehensión es posible gracias a una intuición intelectual. Pues lo que decide la identidad de la *mente* es el *principio lógico* que excluye que cualquier ente, sea un objeto o la actividad subjetiva que decide su presencia, consista sólo en un simple conglomerado de determinaciones objetivas o de actos de conciencia. Con otras palabras, lo que se plantea en la teoría kantiana es que la diversidad de las facultades subjetivas tiene que ser superada por la *identidad* de la *mente* que en ellas opera y que es exigida por el principio de identidad.

Pero lo que importa destacar es la problematicidad que así se introduce en la idea kantiana de *mente*. Es decir, la suya es una «identidad» que queda «oculta» y que sólo puede dejarse ver de forma «puramente hipotética» (A 649/B 677), aunque esté avalada por las exigencias lógicas del principio de identidad. En efecto, apenas Kant propone la *mente* como la «identidad oculta» que subyace a las distintas facultades anímicas y que ha sido postulada por la «máxima lógica» de la *identidad*, advierte que «aunque la Lógica no pueda comprobar si existe una *facultad básica*, esa idea constituye al menos el problema (*das Problem*) de una representación sistemática de

la diversidad de facultades» (A 649/B 677). Con otras palabras, aunque sean muchos los nexos que un sujeto pueda descubrir entre sus diversas facultades y actos, estará muy lejos de intuir la identidad que entre ellos se pudiera dar en tanto que todos sean el producto de una actividad primordial, la que Kant llamó una «facultad básica». Por ello dice unas líneas más abajo que «esta unidad de razón es puramente hipotética. No se afirma que tengamos que encontrarla de hecho, sino que, por una parte, hay que buscarla en beneficio de la razón, es decir, para establecer ciertos principios sobre las diversas reglas que la experiencia puede suministrarnos y, por otra, para unificar así el conocimiento, en la medida en que ello sea factible» (A 650-651/B 677-678).

Es decir, todo el peso que pueda tener el principio de identidad, exigiendo la coherencia que deba enlazar las actividades subjetivas intelectuales o sensibles de un mismo sujeto, no impide que esa unidad sea en buena medida un problema a resolver. La presencia de determinadas cualidades sensibles y la necesidad lógica de que se sinteticen constituyendo *un* objeto, cuya identidad debe prevalecer sobre la diversidad de sus caracteres, no significa que podamos entender siempre cómo y por qué éstos se condicionan mutuamente. Un problema similar lo constituye la avenencia entre las funciones empíricas y las intelectuales que coinciden en la representación de ese objeto, haciendo posible su *identidad* a través de sus diversas manifestaciones. La apelación a «los troncos del conocimiento humano (*sensibilidad y entendimiento*)», que acaso proceden de una raíz común, pero desconocida para nosotros¹⁰, es decir, que tienen su fundamento en una «mente» que opera en ambos como «facultad básica», decidiendo su identidad fundamental, constituye una anticipación de la tesis que repite en el Apéndice sobre «El uso regulador de las ideas de la razón pura», insistiendo en el carácter «problemático» o «hipotético» de la Idea de «mente» (A 646-7/B 674-5). En el Apéndice «El objetivo de la dialéctica natural de la razón humana», repite que «la Idea no es en realidad más que un concepto heurístico, no ostensivo; no indica qué es un objeto, sino cómo hay que *buscar*, bajo la dirección de ese concepto, qué son y cómo están enlazados los objetos de la experiencia en general» (A 671/B 699). Se trata de una «experiencia» que, en lo que concierne a la *mente*, es la que Kant denomina «sentido interno» o «experiencia interna». Pues bien, unas líneas más abajo de las que se acaba de transcribir, Kant se propone «aclarar un poco» el valor «heurístico» de la Idea de *mente* diciendo que «relacionaremos (en la Psicología), de acuerdo con el hilo conductor de la experiencia interna, todos los fenómenos, actos y receptividad de nuestra mente *como si* ésta fuese una sustancia simple y con identidad personal permanente (al menos durante esta vida), a pesar de que cambien continuamente sus estados, entre los cuales sólo figuran los del cuerpo como condiciones externas» (A 672/B 700).

¹⁰ *Crítica de la razón pura*, «Introducción», A 15/B 29.

Es evidente que la apelación a una «sustancia simple», en relación con la *mente*, tiene un alcance meramente analógico. Es decir, sólo es considerada como una «sustancia simple» en la medida en que significa una *identidad* o una *permanencia* similar a la que se da en determinadas condiciones en el ámbito de los objetos sustancialmente constituidos. Pero, lo mismo que en la Analítica trascendental el uso de la categoría *sustancia* no supone la penetración intelectual en un núcleo de entidad que subyaciera a los diversos accidentes que le son inherentes, en la Dialéctica trascendental el uso «regulador» o «heurístico» de la Idea de *mente* tampoco pretende poner al descubierto por medio de alguna intuición intelectual un supuesto ser que persistiera bajo los cambios de la «experiencia interna» y que, una vez fuese intuido, quedara al descubierto en su entidad absoluta. Lo que la Idea de *mente* exige es sólo que el conocimiento de la «experiencia interna» supere la diversidad de los fenómenos con que se experimenta a sí mismo un sujeto, postulando su «identidad oculta», *como si* la *mente* que les subyace y cuyo dinamismo los genera fuese *análoga* a una sustancia simple y permanente. Es decir, lo mismo que la sustancia nos es desconocida en su ser absoluto cuando es atribuida a las cosas empíricas y opera sólo como una categoría que enlaza los fenómenos que registran una permanencia cuántica o que revelan una *acción* determinante de su existencia, también la *mente* escapa de un conocimiento inmediato y sólo puede ser *pensada* de modo problemático *como si* fuese la identidad que debe guiar la búsqueda de los nexos que median entre los contenidos de la «experiencia interna» y del pensamiento conceptual.

Por ello dice Kant unas páginas más adelante que la Idea trascendental representa un objeto que constituye «un ente de razón (*ens rationis ratiotinatae*) (...) y consiguientemente, no es admitido en términos absolutos y *en sí* como algo real, sino sólo como fundamento en sentido problemático (...)» (A 681/B 709). Y, volviendo a la anterior comparación con una «sustancia simple», precisa que «la simplicidad de la sustancia sólo pretendía ser el esquema de ese principio regulador (es decir, de la mente); no es supuesta como constituyendo el verdadero fundamento de las propiedades del alma, ya que éstas pueden también estar basadas en fundamentos completamente distintos, desconocidos para nosotros» (A 683/B 711).

No cabe duda de que estos caracteres problemáticos que Kant adjudica a la Idea de *mente* desaparecen de la formulación que Husserl propone de la subjetividad trascendental. Ciertamente, ésta plantea una problematicidad que concierne al sentido del *yo*, arrancando de los elementos subjetivos que se dejan ver en los enunciados o en la constitución del «mundo circundante» y del «mundo de la vida concreto» que son el punto de partida de las investigaciones fenomenológicas. Con ello se abren las preguntas sobre la «extrañeza» del *alter ego* y de su *mundo*. Pero el estudio del *yo* o de la

subjetividad trascendental propuestos por Husserl no son planteados como aquella «identidad oculta» kantiana que, por su propia índole ideal, trasciende cualquier auténtico conocimiento y sólo se delata como una «facultad básica» en la que se enraizan el entendimiento y la sensibilidad; es decir que, de modo meramente hipotético, ha de ser pensada como determinante de la identidad que debe subyacer a esas facultades. Como hallazgo que deriva de la reducción fenomenológica de cualquier objeto o de la totalidad del mundo, el *yo* y la *subjetividad* que con él se expresa poseyeron para Husserl una primaria evidencia. O, con otras palabras, a diferencia de Kant, Husserl creyó contar con una intuición del *yo puro* que se deja ver de modo inmediato en la índole intencional de todo objeto. Pues algo posee un valor objetivo en la medida en que su presencia está esencialmente vinculada con el *yo* que la condiciona mediante actos sensibles o intelectuales que de suyo son los que realiza una subjetividad, consciente de sí misma como un *yo* en el que se centra toda objetivación. Por supuesto, la índole intencional de las actividades del *yo* excluye cualquier reposición de una intuición que, como la cartesiana, opere aislando y recortando lo intuitivo, distinguiendo la evidencia absoluta de la *res cogitans* de la dubitabilidad de sus objetos. La conciencia del *yo* husserliano está fundida radicalmente con la presencia de sus objetos.

Por otra parte, el énfasis que Husserl puso en la proyección intencional de las vivencias sobre los respectivos objetos, exigía que la identidad del sujeto tuviera que resolverse mediante la coordinación de las situaciones mundanas que él vive como sus horizontes intencionales y que, sean empíricos o ideales, se hacen presentes en torno al *soma* que constituye el centro unitario de sus experiencias. Con otras palabras, la identidad del mundo de la vida concreto que cada sujeto posee en diversas circunstancias, vale como el motivo fenomenológico que posibilita la identidad de dicho sujeto.

Sin embargo, las diferencias que median entre la Idea de *mente* de Kant y el *yo* de Husserl no impiden que en ocasiones las fórmulas que éste emplea posean una notable similitud con las de aquél. Ya en la quinta de las *Investigaciones lógicas*, al rechazar la tesis psicologista de que el *yo puro* pudiese ser «algo que flote sobre las múltiples vivencias», añade que «fenomenológicamente reducido (...) es simplemente idéntico a la unidad sintética propia de éstas»¹¹. Unas páginas más adelante insiste que «el *yo* no es para nosotros más que la *unidad de la conciencia*, el respectivo *haz* de las vivencias o (...) la unidad continua, real, que se constituye intencionalmente en la unidad de la conciencia (...)»¹².

En las *Ideas para una fenomenología pura* se acentúa este paralelismo entre el *yo puro* de Husserl y Kant. Así, en el párrafo 57 insiste en que el *yo puro* no es una vivencia determinada que apareciera constantemente entre las otras vivencias como si fuera una «idea fija». «Por el contrario, es

¹¹ *Investigaciones lógicas*, 5ª, párrafo 4 (HUA XIX/1, pp. 363/27).

¹² *Ibid.*, 5ª, párrafo 12 (HUA XIX/1, pp. 390/20).

algo que pertenece a toda vivencia que llega y transcurre; su mirada se dirige a través de cada *cogito*, brotando de nuevo y desapareciendo con él. Pero el yo es algo idéntico. (...) El yo puro parece ser algo absolutamente idéntico en medio de todo cambio real y posible de las vivencias, no puede pasar por ser *en ningún sentido un fragmento o factor real de las vivencias mismas*¹³. Y reforzando la analogía con la *mente* kantiana, Husserl destaca la índole dinámica del yo tanto en las *Ideas para una fenomenología pura* como en las *Meditaciones cartesianas*. Así, en el párrafo 37 de las *Ideas* dice que al *cogito* le es inherente, brotando de su yo, una «mirada al objeto»¹⁴. Más adelante, en el párrafo 92 insiste en que «el rayo de la atención se da irradiando del yo puro para terminar en el objeto, dirigido hacia él o desviado de él»¹⁵. En el párrafo 122 de las *Ideas* confirma esta índole activa de la subjetividad al decir que «el yo no vive en las tesis como un ser pasivo, sino que éstas son irradiaciones que parten de él como de una fuente originaria y creadora»¹⁶. Pero en las *Meditaciones cartesianas* radicaliza esa índole de «sujeto», del que proceden las actividades de la conciencia, proponiéndolo como «un ser en sí que les es anterior»¹⁷ o como «un sustrato idéntico de sus propiedades permanentes», es decir, «como un yo personal estable y permanente»¹⁸.

Los textos que se han citado un tanto al voleo pretenden aproximar el yo o el *sujeto trascendental* husserliano a la idea de *mente* de Kant. Es una aproximación que queda facilitada, en primer lugar, porque Kant y Husserl, cada uno a su manera y con diferente acierto, apelan al «sentido interno» y al «soma» para indagar la cooperación de la experiencia en la constitución de una subjetividad que no se puede reducir a las estrictas funciones del entendimiento y que reclama un cumplimiento empírico de los actos noéticos. Y, en segundo lugar, las teorías de la subjetividad de Kant y Husserl vuelven a hallar una analogía al destacar uno y otro, también con sus peculiaridades, la *identidad* del yo, desde el momento en que es el centro de referencia constante y activo del que irradia toda objetivación, a la que contribuye con el dinamismo de sus funciones cognoscitivas y prácticas.

Sin embargo, sea la que se quiera la riqueza de esos elementos coincidentes con la filosofía trascendental de Kant, que el propio Husserl expuso ampliamente en los párrafos 25-32 de *La crisis de las ciencias europeas*, como motivo del giro que condujo a una superación del cartesianismo y que abrió paso a la fenomenología, importa precisar la diferencia que hemos venido apuntando entre la *mente* kantiana y la *subjetividad trascendental* de Husserl. Se trata del carácter problemático y heurístico que aquélla

¹³ *Ideas*, párrafo 57 (HUA III, pp. 137/28).

¹⁴ *Ibid.*, párrafo 37 (HUA III, pp. 81/26).

¹⁵ *Ibid.*, párrafo 92 (HUA III, pp. 231/16).

¹⁶ *Ibid.*, párrafo 122 (HUA III, pp. 300/17).

¹⁷ *Meditaciones cartesianas*, párrafo 8 (HUA I, pp. 61/6).

¹⁸ *Ibid.*, párrafo 32 (HUA I, pp. 101/28).

ofreció en la *Crítica de la razón pura*, frente a la evidencia intuitiva de la conciencia y del yo en la obra de Husserl. Lo que interesa indagar es si esa problematicidad de la *mente* expuesta por Kant, aunque no aparece expresamente en los escritos de Husserl, tiene alguna vigencia en su fenomenología. Es decir, importa precisar que, en rigor, el contraste que media entre ambos en lo que concierne a la problematicidad de la *mente* y la evidencia de la *subjetividad trascendental* no es tan radical como alguno de sus textos da a entender. Se trata, es verdad, de una diferencia que tiene su apoyo en el énfasis que Kant dio a la índole heurística de la *mente*, oponiéndose a las pretensiones de la Psicología racional cartesiana que alardeó de un conocimiento inmediato y nítido del *sujeto pensante* en virtud de la posibilidad de intuirlo intelectualmente sobre la base de la proposición «ego cogito». Esa supuesta evidencia de la *mente* o de la *res cogitans* defendida por Descartes sólo podía ser impugnada mediante una denuncia de los paralogismos en que incurrió la teoría cartesiana y por medio de la correspondiente restricción de la Idea de *mente* a un «uso regulador» de la experiencia interna, sin que ello supusiera el conocimiento intelectual de una subjetividad absoluta o incondicionada, es decir, de una *res cogitans*. Por ello no es de extrañar la insistencia que pone Kant en la problematicidad de la *mente* o del *sujeto pensante*.

En cambio, Husserl no tiene por qué radicalizar esa índole enigmática de la *mente*. Su rechazo de la filosofía cartesiana, gracias a la interpretación intencional de una conciencia proyectada en las situaciones objetivas del mundo que vive, dejaba muy lejos la posibilidad de recaer en una concepción sustancialista de la subjetividad trascendental. Por ello, libre ya de los riesgos de los paralogismos que concluyen en la sustancialidad de la *mente* a partir de la evidencia del «ego cogito», Husserl puede detenerse en el rechazo del Psicologismo de su tiempo, afirmando la evidencia de la conciencia como polo intencional determinante de toda objetivación, sin cuyo dinamismo ésta sería imposible. Y, al mismo tiempo, puede afirmar la identidad de cada *sujeto pensante* que, sin ser una vivencia ni un fragmento integrante del curso de las vivencias, supera la diversidad de las mismas, en tanto que impone su identidad como sujeto que realiza la función objetivante de su conciencia a lo largo de diversos actos en los que vive de forma coherente las correspondientes situaciones mundanas. La coherencia de estas situaciones proporciona el fundamento para la identificación de un sujeto que, al mismo tiempo, intuye la continuidad de su actividad consciente a lo largo de múltiples vivencias.

Ahora bien, el que las fórmulas utilizadas por Husserl carezcan del dramatismo que Kant dio a las suyas para destacar la índole problemática de la *mente*, así como el hecho de que Husserl enfatizara la evidencia intuitiva del *yo puro* o del *sujeto trascendental* para escapar del contingentismo de las versiones psicologistas, no significa que su fenomenología de la subjetividad ignorase los problemas que pone en marcha su dilucidación. Desde el momento en que en las *Ideas para una fenomenología pura* planteó el ha-

llazgo de la subjetividad trascendental como resultado del «retroceso» que parte del «mundo circundante» de la actitud natural para llegar a las funciones de la conciencia que condicionan su presencia, hasta la etapa de las *Meditaciones cartesianas* y de *La crisis de las ciencias europeas*, en la que reconoció la índole histórica que tiene el «mundo de la vida concreto» como «punto de partida» de las investigaciones que deben concluir en el análisis de la subjetividad trascendental, ésta agudizó su problematicidad. Pues ahora se trataba de asegurar su vigencia *a priori*, es decir, su validez en cualquier «mundo de la vida», a pesar de que operase sobre horizontes mundanos que podían diferenciarse profundamente en su concreción histórica. Lo que en las *Investigaciones lógicas* había sido afirmado como una simple evidencia, la validez de las «leyes lógicas», cuya vigencia no podía ser menoscabada por el «curso del mundo»¹⁹, se convierte en la etapa de *La crisis de las ciencias europeas* en un problema abierto. Y con él se manifiesta también la problematicidad de la *subjetividad trascendental* que, en definitiva, es la actividad radical que, no sólo abre los horizontes mundanos, sino que vale como garante de la legalidad lógica que en ellos tiene vigencia. Por otra parte, el desarrollo de las teorías sobre la *somaticidad* arrastra consigo los innumerables problemas de la presencia de «los otros», problemas que se agudizan cuando hay que indagar la «extrañeza» del «alter ego» y de su «mundo» (tanto el «mundo de la vida concreto» que abre la investigación, como el «mundo primordial» que es propio de cada sujeto o de cada colectividad humana).

Para terminar, habría que decir que los problemas que surgieron en la fenomenología de los discípulos de Husserl con respecto a la subjetividad humana sólo pueden ser entendidos como desarrollo de la problematicidad que encierra la correlación intencional «sujeto-objeto». Pues no cabe duda de que hay una radical dificultad en la síntesis que tiene lugar cuando el sujeto se proyecta en su mundo objetivo, sin perder la identidad que es propia de su conciencia. Como es enigmática la presencia del mundo que, sin renunciar a una autonomía objetiva, está vinculado esencialmente con la conciencia que lo vive.

Por último, sería interesante indagar en qué medida el propio Husserl dio cierto énfasis al reconocimiento de esa problematicidad que arrastra consigo el «retroceso» hacia la subjetividad trascendental. Así, en el párrafo 34-f de *La crisis de las ciencias europeas* sorprende diciendo que en la investigación del «mundo de la vida (...)» somos principiantes absolutos y carecemos de una lógica llamada a establecer normas; no podemos hacer otra cosa que reflexionar, profundizar en el sentido todavía no desarrollado de nuestra tarea (...)»²⁰. O en el Apéndice XXVIII de la misma obra²¹ añade:

¹⁹ *Investigaciones lógicas*, 6ª, párrafo 65 (HUA XIX/2, pp. 728/13).

²⁰ *La crisis*, párrafo 34-f (HUA VI, pp. 136/38).

²¹ Es el Apéndice que incluye en sus primeras líneas la frase «la filosofía como ciencia, como ciencia auténtica, rigurosa, incluso apodícticamente rigurosa: este sueño se ha desvanecido». La

«¿Qué pensador independiente (*Selbstdenker*) ha quedado jamás satisfecho con su 'saber', para quien la 'filosofía' ha dejado de ser un enigma (*Rätsel*) a lo largo de su vida filosófica (...)?»²².

Dejo la respuesta a cargo del lector que haya llegado hasta aquí. Se me permitirá sugerir, sin embargo, que la problematicidad que se deja ver en estos textos permite atribuir a Husserl, afortunadamente, esa sensibilidad hacia los enigmas que, no sólo plantea la investigación fenomenológica, sino que, por su irreductibilidad, la mantiene viva. Y que Kant cultivó a su manera cuando propuso el «uso regulador» de las Ideas trascendentales que sistematizan arquitectónicamente la razón humana, pero que adolecen de una problematicidad que sólo les permite ejercer una función heurística en el ejercicio teórico o práctico de esa razón.

ambigüedad de la fórmula, que tanto podría aludir a las filosofías dogmáticas como a la propia fenomenología (que se planteó en la discusión del psicologismo y del historicismo como «ciencia rigurosa»), hace preferible que omitamos su examen en esta ocasión.

²² *Ibid.*, Apéndice XXVIII (HUA VI, pp. 512/36).