

La filosofía trascendental a debate

**Guillermo
Escolar**
E D I T O R
Fenomenología y
Metafísica

FENOMENOLOGÍA Y METAFÍSICA

Director

François Jaran (Universidad Complutense de Madrid)

Secretario

Stefano Cazzanelli (Universidad Complutense de Madrid)

Consejo editorial

Bernardo Ainbinder (University of Wollongong, Australia)

Alba Jiménez Rodríguez (Universidad Complutense de Madrid)

Luisa Paz Rodríguez Suárez (Universidad de Zaragoza)

Róbson Ramos dos Reis (Universidad Federal de Santa Maria, Brasil)

Comité científico

Steven Crowell (Rice University, Estados Unidos)

Françoise Dastur (Archives Husserl de Paris/ENS, Francia)

Jean Grondin (Université de Montréal, Canadá)

Ramón Rodríguez (Universidad Complutense de Madrid, España)

Hans Ruin (Södertörn University, Suecia)

Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal, Alemania)

Alejandro G. Vigo (Universidad de los Andes, Chile)

Todos los volúmenes de la colección *Fenomenología y Metafísica* se someten a un proceso de evaluación con todas las garantías académicas que incluye, en el caso de las obras inéditas, un doble arbitraje anónimo por parte de expertos en la disciplina sobre la que versan.

François Jaran
Stefano Cazzanelli (eds.)

La filosofía trascendental a debate
Perspectivas fenomenológicas
y hermenéuticas

Guillermo
Escolar
E D I T O R
Fenomenología y
Metafísica

En este trabajo se recogen los resultados del Proyecto de Investigación «La hermenéutica fenomenológica en el contexto de la filosofía trascendental: desde la apropiación hasta su crítica radical» (PID2019-108291GB-I00) dirigido por François Jaran.

1ª edición, 2026

© Los autores de sus respectivos trabajos

© Guillermo Escolar Editor S.L.
Calle Princesa 31, Planta 2, Puerta 2
28008 Madrid
info@guillermoescolareditor.com
www.guillermoescolareditor.com

Diseño de cubierta: Javier Suárez

Maquetación: Equipo de Guillermo Escolar Editor

ISBN: 979-13-87789-46-6

Depósito legal: M-5284-2026

Impreso en España / Printed in Spain

Reservados todos los derechos. De acuerdo con lo dispuesto en el Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes, sin la preceptiva autorización, reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

ABREVIACIONES UTILIZADAS EN ESTE LIBRO

GW	Hans-Georg Gadamer, <i>Gesammelte Werke</i>
GA	Martin Heidegger, <i>Gesamtausgabe</i>
SZ	Martin Heidegger, <i>Sein und Zeit</i>
Hua	Edmund Husserl, <i>Husserliana</i>
Ak	Immanuel Kant, <i>Akademie-Ausgabe</i>
KrV	Immanuel Kant, <i>Kritik der reinen Vernunft</i>

Las referencias a la bibliografía primaria y a sus traducciones al castellano se encuentran al final del volumen. A lo largo del libro se hará referencia a ellas indicando tomo y página. Los autores de este libro se reservan el derecho de modificar las traducciones existentes sin mencionarlo.

INTRODUCCIÓN

EL CARÁCTER TRASCENDENTAL DE LA HERMENÉUTICA FENOMENOLÓGICA

FRANÇOIS JARAN Y STEFANO CAZZANELLI

En un texto publicado en 1981, Hans-Georg Gadamer caracteriza el vínculo que une los primeros pasos hermenéutico-fenomenológicos de Heidegger con sus últimos escritos, afirmando que el uso de expresiones inauditas –como el verbo «mundear» (*welten*)– debería considerarse una «admirable anticipación de su pensamiento último». Para Gadamer existe cierta solidaridad entre el primerísimo Heidegger –quien, por cierto, también emplea la palabra *Ereignis*– y el último, en contraste con el Heidegger «intermedio», que habría sucumbido a la tentación propia de la época, marcada por el neokantismo y la fenomenología husserliana, de interpretar todo *desde una perspectiva trascendental*. En efecto, Gadamer sostiene que, entre sus cursos y escritos de principios de los años veinte y el «giro» de mediados de los años treinta, Heidegger habría ofrecido, bajo la influencia de Husserl, una «auto-interpretación trascendental»¹ de su propio pensamiento. En este sentido, *Ser y tiempo* sería un documento perteneciente a una suerte de interludio² en el itinerario de Heidegger, un periodo en el que la hermenéutica de la facticidad se presenta en una «versión» (*Auffassung*) trascendental. Esa versión, sugiere Gadamer, trastoca o traiciona las intuiciones iniciales, y Heidegger no tardará en exigir su superación³.

¹ El texto completo dice lo siguiente: «Diez años antes de que Heidegger superara su autocomprensión trascendental (*transzendente Selbstauffassung*) y su inspiración en Husserl por medio del llamado “giro”, encontró así una primera palabra que no partía del sujeto y de la “conciencia trascendental en general”, sino que expresaba el acontecimiento (*Ereignis*) del “claro” ya anunciado en el “mundear”» (GW 3, p. 309). Otra referencia a la «transzendentalphilosophische Selbstauffassung von *Sein und Zeit*» se encuentra en *Verdad y método* (GW 1, p. 268).

² El periodo intermedio comenzaría con el planteamiento explícito de la pregunta por el ser en el curso de invierno de 1924/25 sobre el *Sofista* y concluiría en 1932, cuando aparecen los primeros esbozos de una historia del ser y la ambición de «recomenzar el comienzo no comenzado» de la filosofía (GA 35, p. 97).

³ Para una lectura más matizada de la crítica de Gadamer al carácter trascendental

Si la idea de una hermenéutica filosófica, tal como la plantea Gadamer, parece querer mantener sus distancias con la filosofía trascendental de origen kantiano –lo mismo podemos decir de la hermenéutica de Paul Ricœur y, *a fortiori*, de la de Gianni Vattimo–, estos reparos aún no se encuentran en la hermenéutica de Wilhelm Dilthey, quien, recordemos, presentó su proyecto de una fundamentación de las ciencias del espíritu como una «crítica de la razón *histórica*» con fuertes connotaciones kantianas⁴.

Por su parte, desde la elaboración del proyecto de *Ideas* a finales de la primera década del siglo xx, la fenomenología de Edmund Husserl no ha tenido reparos en adherirse a la filosofía trascendental y en reconocer la paternidad de Kant en esta manera de practicar la filosofía⁵. Es sabido que este «giro trascendental» fue duramente criticado por Heidegger –entre otros muchos seguidores de Husserl–, quien lo interpretó como una recaída en la filosofía subjetiva cartesiana.

Vemos sin dificultad que la relación entre fenomenología, hermenéutica y filosofía trascendental es compleja y rica. A principios del siglo xx, en Alemania, el pensamiento crítico se consolidó como marco teórico común en prácticamente todo el ámbito filosófico académico, y no sin razón se define la originalidad de nuevos planteamientos en referencia a Kant. Es esta relación compleja la que queremos interrogar en la obra colectiva que aquí presentamos. Pero antes de hacerlo, quizás sea útil recordar en qué consiste la «filosofía trascendental».

«Filosofía trascendental» es un término que asociamos con el pensamiento de Kant; designa una forma de hacer filosofía que se ha impuesto desde la publicación de la *Crítica de la razón pura* y que sigue vigente hoy. Se suele incluir dentro de esta tradición a casi toda la filosofía alemana postkantiana hasta, por lo menos, Husserl. Clásicamente, podemos decir que hay tres elementos fundamentales que permiten reconocer el carácter trascendental de una posición filosófica: (1) considera que la objetividad

de *Ser y tiempo* (que distingue entre su «planteamiento trascendental» y su recurso a la «reflexión trascendental»), véase la conclusión del texto «Ontología de la facticidad y hermenéutica filosófica» de Ramón Rodríguez (en *La metafísica del siglo xx*, Madrid, Tecnos, 2024, pp. 219-223).

⁴ Véanse GS I, pp. ix y xv-xvi; GS VII, pp. 117 y 191; GS V, p. 9.

⁵ Husserl no ofrece en *Ideas* una explicación completamente transparente de lo que pretende recuperar del pensamiento crítico kantiano al utilizar el adjetivo «trascendental». Esta explicación la dio una década más tarde en su conferencia «Kant y la idea de la filosofía trascendental» (Hua VII, pp. 230-287), pronunciada en 1924 con motivo del bicentenario del nacimiento de Kant.

es un rendimiento de la subjetividad, (2) sostiene que es posible un conocimiento *a priori* y (3) entiende que la posibilidad de la experiencia está siempre condicionada.

(1) En un primer momento, la filosofía trascendental puede entenderse como sinónimo de *filosofía subjetiva* o *subjetivista*. En este tipo de filosofía, el objeto se concibe como un rendimiento de la subjetividad. Se trata de una filosofía interesada en la manera y las condiciones bajo las cuales el objeto llega a ser objeto (su «constitución») y que considera que la respuesta a esta pregunta se encuentra *en el sujeto* o, al menos, que la cuestión debe plantearse desde él. Esto no significa en absoluto que el sujeto sea el creador del objeto, sino únicamente que el objeto no sería como es (no sería este tipo de objeto) si no fuera por el trabajo – normalmente implícito, involuntario y no reflexivo– del sujeto. La fenomenología de *Ideas* de Husserl, en ese sentido, es «trascendental» en la medida en que todo lo que va más allá de la subjetividad (todo lo que la trasciende) es constituido en la subjetividad y debe entenderse desde ahí⁶, en la medida en que el yo es considerado la fuente última del conocimiento y del ser. Como sostiene Husserl en el § 47 de *Ideas*, todo lo que está situado más allá de la conciencia no puede darse sino a través de la conciencia y solamente a través de la conciencia algo puede darse como existente⁷. Unos años más tarde, en el § 27 de la *Krisis*, Husserl define la filosofía trascendental –una filosofía que, según él, Kant nunca alcanzó y que se realiza por primera vez como fenomenología trascendental– de la siguiente manera:

Es una filosofía que, frente al objetivismo precientífico y científico, vuelve a la *subjetividad cognoscente como lugar originario de toda configuración de sentido y validez de ser objetivas* y se hace cargo de comprender el mundo exis-

⁶ En su traducción de *Ideas*, Paul Ricœur explica este hecho de la siguiente manera: «La fenomenología –y, por lo tanto, también la reducción– es trascendental porque constituye toda trascendencia en la subjetividad pura. El sentido privativo de la reducción se eclipsa completamente delante del sentido positivo de la constitución. Este proyecto y esta expresión de origen kantiano exigen una confrontación entre Husserl y el criticismo; pero todavía no es posible confrontar las dos concepciones de lo trascendental» (Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, París, Gallimard, 1950, pp. 108-109, nota 3).

⁷ «No hay objeto existente en sí que la conciencia no pueda alcanzar» (Hua III/1, p. 89).

tente como configuración de sentido y de validez, y de este modo poner en marcha *un tipo esencialmente nuevo de cientificidad y de filosofía*⁸.

Por lo tanto, la filosofía trascendental sería aquel tipo de filosofía que considera la subjetividad como el punto de partida desde donde se configura *el sentido* de las cosas y donde alcanza validez *el ser* de las cosas. Ahora bien, esta constitución subjetiva del mundo parece poder entenderse también como prolongación de la filosofía cartesiana. Sin embargo, en las *Meditaciones cartesianas* de 1929, Husserl considera que Descartes aún no logra llevar a cabo el giro trascendental: él sigue pensando que el *ego* (la fuente de todo conocimiento y del ser del mundo) forma parte del mundo, que es una pequeña «parcela» (*Endchen*) del mundo⁹ –posición criticada por Husserl bajo el nombre de «realismo trascendental»– y no capta el «abismo de sentido» que se abre, según vemos en *Ideas*, entre conciencia y realidad¹⁰.

Otra manera de pensar el carácter *subjetivo* de la filosofía trascendental –y que permite situar en ella la figura de Heidegger– es caracterizarla como una filosofía en «primera persona»¹¹. Dado que la obra de Heidegger en su conjunto –incluido *Ser y tiempo*– puede entenderse como una crítica a la filosofía subjetiva, resulta necesario un concepto distinto de yo y de primera persona (que empieza a emerger en los §§ 27 y 64 de *Ser y tiempo*) si queremos insertar a este autor –al menos parcialmente– en el seno de la tradición trascendental en este primer sentido. Las múltiples diferencias de fondo entre el *Dasein*, por un lado, y el yo, el *ego*, la persona o el ser humano, por el otro, testimonian precisamente este esfuerzo por configurar una filosofía que sea trascendental sin ser subjetivista.

(2) Otra manera de entender la filosofía trascendental es partiendo de la definición que Kant da del «conocimiento trascendental» en la Introducción a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Como sabemos, el texto dice:

⁸ Hua VI, p. 102. Sobre esto, véase Alexander Schnell, *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2011, pp. 31 ss.

⁹ Hua I, p. 63.

¹⁰ Hua III/1, p. 93.

¹¹ Sobre esta manera de entenderla, véase Steven Crowell, «Transcendental Life», en S. Heinämaa, M. Hartimo y T. Miettinen (eds.), *Phenomenology and the Transcendental*, Nueva York, Routledge, 2014, pp. 23-29.

Llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*¹².

Esta definición del conocimiento trascendental nos permite deducir otra característica fundamental: es un tipo de filosofía que considera posible conocer algo *a priori* acerca de los objetos. Si añadimos que, en el Prólogo al mismo texto, Kant defiende que «solo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas»¹³, podemos definir la filosofía trascendental como aquella que admite que el sujeto *pone* algo en el objeto de forma *a priori*. Como bien subraya Alexander Schnell en sus estudios sobre metafísica fenomenológica, esta afirmación tiene tantos sentidos como los tiene el verbo «poner». Según este autor, Kant, Fichte, Husserl y Heidegger son todos filósofos trascendentales, pero no entienden necesariamente de la misma manera lo que significa «poner»¹⁴.

Ahora bien, pensando más concretamente en Heidegger, podemos afirmar que el concepto de proyecto o proyección (*Entwurf*) constituye una manera de «poner» *a priori* algo en las cosas. El mundo en el que se encuentra el *Dasein* es proyectado por el *Dasein* en cuanto ser-en-el-mundo. Del mismo modo, la idea de una comprensión preontológica del ser de los entes parece encajar perfectamente con esta definición de filosofía trascendental. De hecho, aunque no sea posible equiparar sin más la comprensión del ser con los conceptos puros del entendimiento de Kant, Heidegger insiste en que las determinaciones ontológicas del ser tienen el carácter de lo *a priori*¹⁵.

(3) Sin embargo, la filosofía trascendental no se caracteriza solamente –y quizás no esencialmente– por los conceptos de subjetividad trascendental y de *a priori*. Una de sus nociones centrales y más definitoria es la de «condición de posibilidad». Para entender lo que significa esta expresión, hemos de volver a la *Crítica de la razón pura*, donde Kant muestra *cómo* es posible un conocimiento *a priori*. Si bien este conocimiento puro es posible, Kant sostiene que está restringido a un ámbito que denomina «la posibilidad de la experiencia», algo novedoso en la historia de la filosofía.

¹² KrV, B 25.

¹³ KrV, B XXVIII.

¹⁴ Alexander Schnell, *op. cit.*, p. 37.

¹⁵ Entre varios sitios, véase GA 24, p. 462.

La expresión «posibilidad de la experiencia» es probablemente la verdadera clave para entender el sentido de la filosofía trascendental. El concepto de «experiencia» es un concepto que nos resulta familiar en filosofía –sobre todo desde el empirismo– y que, de hecho, Kant utiliza consecuentemente como sinónimo de *conocimiento empírico* o, más precisamente, de «conocimiento de los objetos dados en la intuición empírica»¹⁶. Lo novedoso de la propuesta kantiana reside sobre todo en el concepto de *posibilidad* en la expresión «posibilidad de la experiencia» y que no debe entenderse en términos meramente *lógicos*. En efecto, desde un punto de vista lógico, una experiencia «posible» no significaría otra cosa que una experiencia «no contradictoria». Pero, en Kant, una experiencia posible hace referencia más bien a aquella que puede tener lugar en virtud de las reglas propias de la experiencia. Una experiencia no es posible simplemente porque evite violar las reglas de la lógica, sino porque respeta las reglas *de la experiencia*.

Siguiendo en este camino, hemos de subrayar que Kant considera que la posibilidad es, a la vez, algo *condicionado*. Cuando se habla de la posibilidad de la experiencia, se hace referencia a una posibilidad «condicionada», es decir, «sometida a condiciones». Existen condiciones que explican las razones por las cuales algo termina siendo posible. De ahí la fuerza de la expresión «condiciones de *posibilidad de la experiencia*»¹⁷, expresión que nos parece la más adecuada para comprender la verdadera esencia de la filosofía trascendental, más allá de las ideas de *subjetividad* o de lo *a priori*. Es cierto que estas condiciones son *a priori* o trascendentales –y nunca empíricas– y que son elementos constitutivos de la *subjetividad* trascendental y no de los objetos como tales. No obstante, lo que distingue realmente a la filosofía trascendental de otros tipos de filosofía es que considera que la *experiencia*, tomada en su conjunto, es *posible* bajo ciertas *condiciones*, condiciones que la filosofía tiene como tarea revelar.

¹⁶ Véanse KrV, B 165-166, A 176/B 219 y B 289.

¹⁷ KrV, A 158/B 197. Sobre esta expresión, véanse los estudios clásicos siguientes: Andrés R. Raggio, «Was heisst „Bedingungen der Möglichkeit“?» (*Kant-Studien*, 1969/60 (2), pp. 153-65), Peter Struck, «Kants Formel von den Bedingungen der Möglichkeit von... und die Ableitung der transzendentalen Einheit des Selbstbewusstseins» (*Prima Philosophia*, 1993/6, pp. 257-66) y Arthur Collins, *Possible Experience: Understanding Kant's Critique of Pure Reason* (Berkeley, University of California Press, 1999).

Esto parece reducir la filosofía a una especie de conocimiento «incompleto», cuya primera tarea sería interesarse por la posibilidad de los objetos en vez de ocuparse de su efectividad o de su «realidad». No olvidemos, sin embargo, que la existencia del objeto real es algo que, a fin de cuentas, solamente se añade en nuestra experiencia, en nuestro conocimiento empírico y *a posteriori* del objeto. Lo único a lo que accede el conocimiento *a priori* es a la *mera posibilidad* del objeto. El conocimiento trascendental, pues, está dirigido hacia la posibilidad de la experiencia y no hacia la experiencia efectiva, actual.

De ahí que otra expresión característica y sugerente de la filosofía trascendental sea la de «hacer posible» (*möglich machen*). Las condiciones de posibilidad no hacen que las cosas sean reales (*wirklich*) en el sentido óntico o empírico de «efectivas». Más bien, abren la *posibilidad* dentro de la cual las cosas podrán hacerse efectivas. Dilthey, Husserl, Heidegger y Gadamer usan constantemente el verbo *ermöglichen* o el sustantivo *Ermöglichung* –expresiones que Kant no parece conocer–, es decir, «posibilitar» y «posibilitación», pero en un sentido trascendental y no óntico. A esta reflexión sobre la posibilidad seguirá, en la fenomenología, como bien lo mostró Claudia Serban, un intento de repensar el vínculo entre posibilidad y experiencia en el cual la posibilidad cobra un carácter fenoménico propio y termina entendiéndose como correlato de la experiencia¹⁸. Estamos lejos, pues, del uso coloquial de la expresión «hacer posible», como cuando uno dice, por ejemplo, que tal acontecimiento «no hubiera sido posible» sin las aportaciones de la alcaldía, que más que abrir el marco de posibilidad para el acontecimiento, solamente han hecho que fuera *efectivo* lo que ya era posible.

Las condiciones de la efectividad de la experiencia siempre son condiciones *a posteriori*, empíricas, mientras que las condiciones de la *posibilidad* de la experiencia son las que interesan al filósofo, ya que son *a priori* y trascendentales. Según los tres postulados del pensar empírico en general, la diferencia fundamental entre lo posible y lo efectivo radica en lo siguiente: lo posible es aquello que concuerda con las «condiciones formales» de la experiencia (determinada, como sabemos, por la intuición y los conceptos), mientras que lo real entra en relación con algo otro, es decir, con la sensación, con las «condiciones materiales de la experiencia»¹⁹ que Kant

¹⁸ Véase Claudia Serban, *Phénoménologie de la possibilité. Husserl et Heidegger*, París, PUF, 2016, pp. 17ss.

¹⁹ KrV, A 218/B 265-266.

considera como el «único distintivo de la realidad (*Wirklichkeit*)»²⁰. Así, la experiencia tiene condiciones empíricas (condiciones materiales) y condiciones trascendentales (condiciones formales), que son los conceptos puros del entendimiento y las formas puras de la intuición. Estas condiciones formales (que son las que interesan a la filosofía trascendental) no dependen de la realidad de la experiencia, ya que «adquieren su validez objetiva simplemente al hacer *posible* la experiencia»²¹.

Uno de los grandes retos de nuestra investigación es entender cómo este planteamiento ha sido recuperado en la filosofía de Husserl y en la de Heidegger, así como en el pensamiento de autores neokantianos como Lask o Rickert o en otras propuestas fenomenológicas como la de Max Scheler, Eugen Fink, Jacques Derrida o Henri Maldiney. Más que una reflexión explícita sobre lo trascendental, muchas de las contribuciones de este volumen consisten en una aplicación directa de este «método», permitiendo que sus rasgos característicos emerjan, por así decirlo, *en acción*. Esto, sin embargo, no está exento de dificultades ya que, en la perspectiva de la *Crítica de la razón pura*, son muchas las cuestiones que surgen y a las cuales nos deberemos confrontar. ¿Cuál es el estatuto cognoscitivo de la propia filosofía trascendental? ¿Qué camino nos lleva a la comprensión de las categorías trascendentales? ¿Una reflexión *sui generis* de segundo orden? ¿Nuevas categorías filosóficas, como sostiene Lask? ¿Una reducción fenomenológica combinada con una intuición concebida como *principium principiorum* al estilo husserliano? ¿Una intuición hermenéutica? ¿Es posible «liberar» lo trascendental de la conciencia kantiana y extenderlo al logos, al ser mismo, al mundo o a la conciencia intencional, sin traicionar las condiciones de posibilidad mismas de lo trascendental kantiano? ¿En qué medida la supresión de la diferencia entre fenómeno y nómeno –o, mejor dicho, la reconducción de las cosas mismas a los fenómenos y, en consecuencia, la constitución del mundo mismo por parte de la conciencia trascendental– no supone una quiebra insalvable en la estructura de la *Crítica de la razón pura*? Si el tiempo deja de ser una forma *a priori* de la sensibilidad y pasa a ser el elemento fundamental de la estructura trascendental de la subjetividad misma (Husserl) o el sentido mismo del ser del Dasein (Heidegger), ¿no implica esta «dinamicidad» de lo trascendental

²⁰ KrV, A 225/B 273.

²¹ Claude Piché, «Kant on the “conditions of the possibility” of experience», en H. Kim y S. Hoeltzel (eds.), *Transcendental Inquiry. Its History, Methods and Critiques*, Cham, Palgrave Macmillan, 2016, p. 11.