

COSA EN SÍ Y TRASCENDENCIA FENOMENOLÓGICA

Alicia María de Mingo Rodríguez
(Universidad de Sevilla)

Si Heidegger, tal como pienso, tenía razón cuando sostuvo en su estudio sobre la doctrina kantiana de los principios trascendentales (*La pregunta por la Cosa*), que quien comprendiese el llamado por Kant "principio supremo de los juicios sintéticos"¹ sería capaz de comprender la *Crítica de la razón pura*², ya no puede haber duda, por lo que se refiere al proyecto fenomenológico de Edmund Husserl, y después de estos cien años que nos separan de, o incluso sería mejor decir que aún nos vinculan con, las *Investigaciones lógicas*, ya no puede haber duda, decía, de que tal como lo presenta sumarísimamente en la que es su última gran obra: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, el gran proyecto de la Fenomenología se resume en lo que Husserl llamó el "a priori de correlación", al que alude con frecuencia y expresamente en los §§ 46 y sgs. de *La crisis*. En una extensa nota del § 48 dice Husserl –y se me permitirá que cite este texto, un poco extenso, aunque del todo interesante– que

«la primera irrupción de este a priori universal de correlación entre objeto de experiencia y formas de dación (durante la elaboración de mis *Investigaciones lógicas*, aproximadamente en el año 1898) me sacudió tan profundamente que, desde entonces, toda mi vida de trabajo estuvo dominada por la tarea de una elaboración sistemática de este a priori de correlación. El curso ulterior de las reflexiones del texto hará comprensible cómo la inclusión de la subjetividad humana en la problemática de la correlación tiene que forzar necesariamente una transformación radical del sentido de toda esta problemática y cómo, finalmente, la reducción fenomenológica tiene que conducir a la subjetividad trascendental absoluta.

La primera irrupción de la reducción fenomenológica –todavía muy necesitada de aclaración– tuvo lugar algunos años después de la aparición de las *Investigaciones lógicas* (1900-1901); el primer intento de una introducción sistemática a la nueva filosofía en el marco de la reducción trascendental apareció en 1913 como fragmento (*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, vol. I).

¹ Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1986 (5ª ed.), p. 196: «Las condiciones de posibilidad de la experiencia en general constituyen, a la vez, las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia» (A 158/B 197).

² Cfr. Heidegger, M., *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales*, Alfa Argentina, Buenos Aires, 1975, p. 161.

La filosofía contemporánea de los decenios transcurridos desde entonces –también la de las escuelas llamadas fenomenológicas– prefirió persistir en la antigua ingenuidad filosófica. Ciertamente, fue difícil presentar una exposición persuasiva de las primeras irrupciones de una reorientación tan radical, de una transformación total de toda la manera natural de vida, especialmente aquí, pues hay una serie de motivos específicos, que se comprenderán en el curso ulterior del texto, que conducen persistentemente a malinterpretaciones mediante recaídas en la actitud natural»³.

A pesar de que la ocasión sería propicia para ello, no es este momento quizás el más adecuado para entrar a valorar la radicalidad de la novedad que supuso el hito de las *Investigaciones lógicas*, y en 1913, de *Ideas I*. En todo caso, en su propia autocomprensión, y con mayor o menor lucidez, Husserl vivió muy de cerca la novedad que suponía su proyecto –y no sin razón, lo que en todo caso no excusaría el dejar de reconocer que en algunas ocasiones, y en concreto en un lugar textual muy próximo al de la anterior cita de *La crisis*, Husserl fuese injusto para con el proyecto científico de filosofía trascendental implícito en la *Crítica de la razón pura*, y para con todo lo que la fenomenología debe a aquel principio supremo con el que comenzábamos. En efecto, en el § 48 de *La crisis* leemos que, a juicio de Husserl,

«la correlación del mundo (el mundo del que siempre hablamos) y sus formas subjetivas de dación nunca estimuló (es decir, antes de la primera irrupción de la «fenomenología trascendental» en las *Investigaciones lógicas*) el asombro filosófico, a pesar de que ya se anuncia perceptiblemente en la filosofía presocrática y en la sofística, pero en ésta sólo como motivo de argumentación escéptica. Esta correlación nunca estimuló un interés filosófico propio, de modo tal que se hubiera convertido en tema de una científicidad propia»⁴.

Tal vez su propio entusiasmo, o la exigencia histórico-filosófica de marcar los rasgos diferenciales que caracterizaban la peculiaridad *sui generis* del método fenomenológico, provocó que en esta ocasión al menos Husserl, como decía, fuese injusto para con el proyecto filosófico kantiano, en el que sistemáticamente se explora, a su modo, con todos sus aciertos y limitaciones, esa correlación experiencia-mundo bajo la forma de la correlación entre condiciones de posibilidad de la experiencia y Objetos de la experiencia. Y sin embargo, antes del texto precedente, en el § 27 de *La crisis* Husserl ya había sostenido que «el sistema kantiano es el intento primero, y realizado con una seriedad científica extraordinaria, de una filosofía trascendental realmente universal mentada como *ciencia rigurosa* única en su sentido genuino, sólo en él y con él descubierta»⁵. Bastaría, por lo demás, con releer la sección que Husserl dedica a Kant en el vol. I de *Filosofía primera*, para comprobar el modo en que apreciaba la filosofía de Kant, incluso a pesar del reconocimiento de sus límites y confusiones⁶.

³ Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, Crítica, Barcelona, 1991, pp. 175-176 (§ 48).

⁴ *Ibid.*, p. 174 (§ 48)

⁵ *Ibid.*, p. 104 (§ 27)

⁶ Cfr. Husserl, E., *Filosofía primera (1923-1924)*, Grupo Editorial Norma, Santa Fe de Bogotá, 1998, p. 330 y sgs., especialmente p. 339 y sgs. (lecc. 27^a).

En el presente estudio desearía insistir sobre uno de los rasgos del idealismo trascendental kantiano del que se aparta el idealismo *fenomenológico*-trascendental husserliano, y sobre un rasgo del que depende aquel idealismo kantiano en su modo de ser crítico, es decir, en su modo de mantener la vigilancia y la distancia frente al dogmatismo racionalista, insistiendo en la finitud del sujeto cognoscente y, de este modo, devolviendo al empirismo la parte de deuda proporcional que con él tenía contraída la filosofía trascendental. Ese rasgo del idealismo crítico kantiano que no será asumido, entre otros, por Husserl, estriba, como es sabido, en la composición, inevitablemente no descriptiva, como si dijésemos a espaldas del campo fenomenológico, de la Cosa-en-sí trascendente. Antes de proseguir en la línea de mostrar sumariamente la conexión entre Cosa en sí y antropologismo, me permitirán que recuerde el argumento básico kantiano. Para Kant los fenómenos no se sostienen por sí mismos, sino que requieren un fundamento y una causa que, por su parte, no puede darse fenoménicamente. Sería muy complejo delimitar en esta ocasión las nociones de cosa en sí y nouménon, refiriéndose la primera de estas nociones esencialmente a un más allá de las condiciones de posibilidad de la experiencia y la noción de nouménon a lo que sería un objeto trascendental en general, y por tanto desconocido, como fundamento, base y causa del fenómeno, y que siendo nouménon, más allá de la sensibilidad que motiva la deducción trascendental de las categorías, sería incognoscible por principio para una subjetividad que no puede acceder a objetividad alguna si no es contando con la sensibilidad. Decía Kant que

«el concepto de nouménon no es, por tanto, el concepto de un objeto, sino el problema –inevitablemente ligado a la limitación de nuestra sensibilidad– de saber si no puede haber objetos completamente independientes de esa intuición. Es ésta una cuestión cuya respuesta sólo puede ser indeterminada, a saber: dado que la intuición sensible no llega indistintamente a todas las cosas, queda sitio para objetos diferentes y más numerosos. Consiguientemente, no se niegan éstos de modo definitivo, pero, a falta de concepto determinado (puesto que ninguna categoría se adecua a ellos), tampoco pueden ser afirmados como objetos de nuestro entendimiento.

Según lo dicho, el entendimiento limita la sensibilidad sin por ello ampliar su propio campo. Como advierte a ésta que no pretenda referirse a cosas en sí mismas, sino sólo a fenómenos, concibe él un objeto en sí mismo (pero simplemente como objeto trascendental) que es la causa del fenómeno (sin ser él mismo fenómeno, por tanto)»⁷

No es descabellado pensar que Kant dice del nouménon (en honor al *intellectus archetypus*) lo mínimo que puede decir, y aún así ya comete un uso ilegítimo, no trascendentalmente deducido, de la categoría de causa. En efecto, en la medida en que Kant dice que la cosa en sí (entiéndase, nouménon) es causa de los fenómenos, proyecta sobre lo metafenomenológico lo que sólo puede ser proyectado con legitimidad sobre lo dado a los sentidos. Es de sobra conocido cómo los primeros postkantianos se percataron de ello antes que Hegel y cómo Friedrich Heinrich Jacobi, en una tesis muy conocida, dijo que «sin la presuposición de la cosa en sí no puedo

⁷ Kant, I., *KrV*, A 287-288/B 344, p. 293.

entrar en el sistema [de Kant], mas con esa presuposición no puedo permanecer dentro de él»⁸. También es sabido que Salomon Maimon propuso una filosofía trascendental sin cosa en sí, y que llegó a defender la tesis de que decir “filosofía trascendental” sin cosa en sí equivaldría a la idea de un conocimiento integral de los fenómenos. Luego, Fichte, Schelling y Hegel también suprimirán la cosa en sí, llegando a decir Hegel en un interesante texto del § 44 de su *Enciclopedia* que

«la *cosa en sí* [...] expresa el objeto en la medida en que se abstrae de todo lo que éste es para la conciencia, de todas las determinaciones de la sensación, así como de todos los pensamientos determinados referidos a él. Es fácil ver lo que queda entonces: lo *perfectamente abstracto*, lo completamente vacío solamente determinado como *lo más-allá*; lo *negativo* de la representación, de la sensación, del pensamiento determinado, etc. Y es igualmente simple la reflexión de que este *caput mortuum* es, él mismo, el mero *producto* del pensar y precisamente del pensar llevado hasta la pura abstracción; un producto del yo vacío que convierte esta vacía identidad suya en objeto para él. La determinación *negativa* que contiene esta identidad abstracta en forma de *objeto* se incluye igualmente entre las categorías kantianas y resulta así algo tan enteramente conocido como aquella identidad vacía. Según esto, de lo único que hay que maravillarse es de haber leído tantas veces que no se sabe qué es la *cosa-en-sí*; nada hay tan fácil de saber como eso»⁹.

Más recientemente, si de hacer una escuetísima “historia” de la cosa en sí se tratase, habría que recordar cómo en el siglo XX la crítica se dividió entre quienes como Cassirer, Cohen o Natorp hicieron una interpretación más idealista de la cosa en sí, ante todo recurso metodológico y función mental, o quienes como Riehl sostuvieron la necesidad a toda costa, en contexto realista, de la cosa en sí metafenomenológica. Aunque no se trata aquí de pasar revista a las vicisitudes de la cosa en sí nos importa, sin embargo, atender al papel que juega la desconexión de la cosa en sí en la fenomenología de Husserl.

Es sabido que Husserl no compartió en ningún momento de su trayectoria intelectual la hipótesis de una *cosa en sí* que restringiría el fenómeno a ser mero fenómeno, dando crédito a psicologismos, escepticismos, etc. Baste leer el final de *Meditaciones cartesianas* para comprender que el rechazo husserliano de la Metafísica no debía afectar a cualquier metafísica (Husserl lo dice con gran claridad), sino únicamente «a toda metafísica ingenua y que opera con absurdas cosas en sí»¹⁰. Es sabido que Husserl, en efecto, reprochó a Kant el no haberse sabido mantener en la Correlatividad (del mismo modo, por cierto, que reprochó a Descartes no mantener la autonomía del *Cogito-Cogitatum*). En su clásico estudio sobre *Kant und Husserl* Iso Kern recogió muchos de los lugares en que Husserl afirmaba la Correlación no ya entre objeto y experiencia, sino entre el ser y su advenimiento a la conciencia,

⁸ Jacobi, F.H., *Werke II* (hrsg. G. Fleischer), Leipzig, 1812-1825, p. 304 (cit. por Torretti, *Manuel Kant. Estudios sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Charcas, Buenos Aires, 1980, p. 491 (y nota 9).

⁹ Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio para uso de sus clases* (ed. de R. Valls Plana), Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 145.

¹⁰ Husserl, E., *Meditaciones cartesianas. Introducción a la fenomenología* (ed. de M. García-Baró y J. Gaos), FCE, México, 1985, p. 230 (§ 64).

es decir, entre el ser y su experiencialidad. Para Husserl carece de sentido (y las nociones por las que opta usualmente son *Unsinn* o *Widersinn*) postular un objeto o cualquier entidad del que o de la que en absoluto tuviésemos experiencia. Decía Husserl, por ejemplo, que «si hablamos de objetos que no tienen ninguna relación a la intuición en general, ello es un contrasentido»¹¹. En *Ideas I* dice Husserl, en su § 43 que

«es, pues, un error de principio creer que la percepción (y a su modo toda otra clase de intuición de cosas) no se acerca a la cosa misma. Ésta no nos sería dada en sí ni en su ser en sí. Sería inherente a todo ente la posibilidad de principio de ser intuitivo, simplemente, como lo que él es, y en especial de percibirlo en una percepción en que se diese en su misma y propia persona *sin intermedio alguno de "apariencias"*. Dios, el sujeto del conocimiento absolutamente perfecto, y por ende también de toda posible percepción adecuada, poseerá naturalmente la que a nosotros, entes finitos, nos está rehusada, la de la cosa en sí misma.

Pero esta manera de ver es un contrasentido. Implica, en efecto, que entre trascendente e inmanente no haya ninguna *diferencia esencial*; que en la postulada intuición divina sería una cosa espacial un ingrediente, o sea, una vivencia que formaría parte de la corriente de la conciencia o de las vivencias divinas. Quien tal cree se deja extraviar por la idea de que la trascendencia de la cosa sería la de una *imagen o signo*»¹².

A lo largo de *Ideas I* (por más que no podremos ahora descender al detalle) se ofrecen aproximaciones diversas para lo que sería la despedida fenomenológica de la cosa en sí. Una de las más relevantes es aquella en que, según Husserl, el fenómeno sería imagen o signo de algo que no se da, siendo que para la fenomenología tanto la imagen como el signo ya tienen que dejar aparecer aquello a lo que las imágenes y los signos se deben.

Pero el objetivo principal en el que me propongo concentrarme en este estudio es el de mostrar brevemente en qué medida en Kant no se transgrede la correlatividad trascendental –ni siquiera en lo que parece que la niega o que la trasciende, como es la afirmación de la cosa en sí–, y cómo dicha correlatividad no se encuentra acompañada (lo que sí se pretende en el caso Husserl) por la reducción fenomenológica. Esto provoca que el idealismo kantiano no llegue a ser, como pretende Husserl que sea el suyo, fenomenológico-trascendental.

Comprenderemos lo que se trata de decir si consideramos que Kant justifica en buena medida la escisión o el dualismo Cosa en sí / Fenómeno respetando la correlatividad trascendental, sólo que desplazándola más allá de la finitud del sujeto cognoscente, una finitud en estrecha dependencia de la co-posición, en la zona de confluencia entre objetividad y verdad, de un *intellectus arquetypus* divino. Al no haber practicado una reducción fenomenológica suficientemente amplia, más allá de la relativa estrechez de la objetividad en sentido kantiano, Kant puede pensar

¹¹ Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (trad. J. Gaos), FCE, México, 1985, § 43. Cfr. Kern, I., *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Martinus Nijhoff (Phaenomenologica, 16), Den Haag, 1964, p. 121.

¹² Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, p. 97 (§ 43).

la posibilidad de un intelecto arquetípico que culminaría la correlación trascendental pero más allá de la reducción fenomenológica, dividiendo el campo fenomenológico en dos zonas: el campo fenomenológico al que puede acceder el sujeto cognoscente humano, finito, y el campo ya no propiamente fenomenológico, en Kant, al que le sería posible acceder al *intellectus archetypus*. He aquí, pues, que la Cosa en sí tendría sentido –bien entendido– en una filosofía trascendental como la kantiana, dominada por la correlatividad trascendental, pero no ya en un idealismo fenomenológico-trascendental como el husserliano, en el que la correlatividad trascendental depende del campo estrictamente fenomenológico. Por ello la *Ding an sich* surge, por decirlo así, una trascendencia que tiene el sentido de ser un más allá del fenómeno, mientras que la fenomenología piensa básicamente la trascendencia, ante todo, desde la alteridad del objeto intencional, tal como esa alteridad aparece ya con nitidez en la caracterización básica de la intencionalidad (toda conciencia lo es de algo que no es ella), y, en un paso ulterior, una vez alcanzada la correlatividad entre intencionalidad y objeto, desde el seno mismo de la donación, como una apertura imposible de cerrar *de hecho*. Si seguimos a Sartre, diríamos, pues, que la fenomenología pone fin, metodológicamente al menos, a la doble relatividad de la *Erscheinung* en Kant. Se decía al comienzo de *El ser y la nada*, que

«la apariencia remite a la serie total de las apariencias y no a una realidad oculta que haya drenado hacia sí todo el *ser* del existente. Y la apariencia, por su parte, no es una manifestación inconsistente de ese ser. Mientras ha podido creerse en las realidades numéricas, la apariencia se ha presentado como un puro negativo. Era “lo que no es el ser”: no tenía otro ser que el de la ilusión y el del error. Pero este mismo ser era un ser prestado; consistía en una falsa apariencia, y la máxima dificultad que podía encontrarse era la de mantener suficiente cohesión y existencia a la apariencia para que no se reabsorbiera por sí misma en el seno del ser no-fenoménico [...] Así llegamos a la idea de *fenómeno*, tal como puede encontrarse, por ejemplo, en la “fenomenología” de Husserl o de Heidegger: el fenómeno o lo relativo-absoluto. Relativo sigue siendo el fenómeno, pues el “parecer” supone por esencia alguien a quien parecer. Pero no tiene la doble relatividad de la *Erscheinung* kantiana»¹³.

Se refería Sartre, así pues, como comprobamos, al ser relativo del fenómeno respecto a la cosa en sí y respecto a la subjetividad. La fenomenología se mantendría en esta segunda relatividad, desconectando la primera.

Propiamente, si hay algo parecido al escándalo de la afirmación positiva de la cosa en sí no es ya sólo su propio concepto sino, desde la perspectiva descriptiva fenomenológica, su no-fundamentación intuitiva y el no respetar el principio de todos los principios expuesto en *Ideas I* (tomar lo que se da tal como se da y –añade Husserl– dentro de los límites en que se da¹⁴). De este modo, la cosa en sí como fundamento y causa del orden del aparecer quedaría ella misma sin justificación fenomenológica, lo que arrastraría al campo propiamente fenomenológico a su depreciación, siendo

¹³ Sartre, J.-P., *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Losada, Buenos Aires, 1976, pp. 11-12.

¹⁴ Husserl, E., *Ideas I*, p. 58 (§ 24).

la objetividad kantiana afectada por esa depreciación. Sin fundamento/causa metafenomenológica, el campo propiamente fenomenológico queda revalorizado, pues tiene que ser capaz de dar cuenta, por sus propios medios, de su propia consistencia. Y éste es, sin duda, uno de los grandes esfuerzos de Husserl.

El campo de pruebas kantiano muestra en buena medida por qué para acceder al campo fenomenológico-trascendental es necesario superar el antropologismo y dar a pensar que el *continuum* fenomenológico requiere un *continuum* de subjetividad, exigiendo este *continuum* no seguir manteniendo el dualismo dios-hombre. Para ello no es necesario negar a Dios, sino más bien ahondar en la subjetividad del sujeto –ya impropia y por así decirlo derivadamente “humano” –lo que libera al *continuum* del aludido dualismo Hombre-Dios, vinculado en buena medida a la ontoteología¹⁵ que presupone la finitud humana. Por ello, se comprende que la fenomenología sólo se torna comprensible y encuentra justificación si junto con la crítica a la inmanencia propia del psicologismo se apela igualmente a otra vertida sobre la inmanencia propia del antropologismo, que piensa la finitud del hombre. Aún habiendo defendido en el § 58 de *Ideas I*¹⁶ la desconexión de la trascendencia absoluta de Dios, a favor de lo que llama el “campo de la conciencia pura”, Husserl admitiría incluso que puede aún introducirse a Dios en el campo fenomenológico, pero, no lo olvidemos, sin ruptura de dicho campo. En uno de los pasajes más intensos de *Lógica formal y lógica trascendental* leemos que

«un mundo, el ente en general de cualquier especie concebible, no entra zírazen (desde fuera) en mi ego, en mi vida de conciencia. Toda exterioridad es lo que es en esa interioridad, y dentro de esa interioridad recibe de los actos de verificación y de los actos de darse las cosas mismas su ser verdadero: recibe su ser verdadero que, justamente por ello, pertenece a la interioridad como polo de unidad de mis (intersubjetivamente diríamos luego: de “nuestras”) multiplicidades efectivas y posibles [...]. Cualesquiera que sean las modalidades de ser que puedan haber también aquí, también ellas pertenecen a esa interioridad en la cual todo lo constituido no sólo es término sino comienzo: especie de término temático que funge como comienzo de una nueva temática. Y así sucede ante todo con las ideas constituidas en el ego, como la idea de objeto de la naturaleza que *existe* de modo absoluto, la de “*verdades en sí*” absolutas correspondientes a ese objeto, etcétera. Tienen una “significación regulativa” para conectar las relatividades constituidas, las unidades constituidas de nivel inferior [...]

La referencia de la conciencia a un mundo no es un hecho que me sea impuesto por un Dios que así lo determine desde fuera de modo contingente, o por un mundo que exista previamente, de modo también contingente, con sus leyes causales. El a priori subjetivo es lo que precede al ser de Dios y del mundo y de todas y cada una de las cosas que son para mí, el sujeto pensante. Aun Dios es para mí lo que es, a partir de mi propia operación

¹⁵ Ontoteología en el sentido de que el hombre tiene que recurrir a Dios: por su finitud, en casi toda la filosofía moderna el sujeto tiene que recurrir a Dios para que le “salve” o garantice el conocimiento. Parece que Kant no pretende introducir a Dios (no en vano es “ilustrado” su proyecto), pero, como vemos, acaba haciéndolo.

¹⁶ Husserl, E., *Ideas I*, pp. 133-135.

de conciencia; ni siquiera este punto puedo pasar por alto por miedo a una pretendida blasfemia: tengo que ver el problema. Aunque tampoco en este caso, como en el del alter ego, quiera decir la operación de conciencia que yo invente y haga esa suprema trascendencia»¹⁷.

No se trata en absoluto de una negación del ser divino, sino de su justificada inserción en el campo fenomenológico, que quedaría profundamente mermado de no ser por dicha inclusión. Sería como decir que en su trascendentalidad la conciencia tiene capacidad para acoger a Dios, y no sólo, como en la interpretación de Feuerbach, para proyectarlo psicológicamente o, como dice Husserl en el anterior texto, para que el sujeto inventase o hiciese a Dios¹⁸. La desconexión *de la trascendencia* de Dios debe implicar dialécticamente la desconexión antropológica. Y pienso que probablemente cabría hacer toda una lectura de Husserl siguiendo esa sistemática de las desconexiones –que por lo que se refiere a la autoobjetivación antropológica de la subjetividad pasaría por el animal– y también, en investigaciones más avanzadas, en el sentido de “diferenciaciones” (no disgregaciones) en la inmanencia de la subjetividad. Y por supuesto que la práctica de la desconexión debería abarcar, desde este punto de vista, todos los posibles sujetos que pudiesen romper el continuum de subjetividad trascendental que se expresa ante todo como intersubjetividad trascendental, que es unitaria aunque no uniforme¹⁹. Ahondar esta problemática nos llevaría muy lejos y no es tal nuestra modesta pretensión en este preciso momento.

No se puede acceder adecuadamente al campo fenomenológico-trascendental sin que nos percatemos de que la desconexión, puesta entre paréntesis o suspensión del juicio sobre la Cosa en sí nada tiene de estrategia escéptica: más bien se trata, por el contrario, de reconocer que en el fondo el escepticismo es imposible sin la Cosa en sí como un Absoluto trascendente. No llegaremos a hacernos cargo de la filosofía fenomenológica si no valoramos adecuadamente hasta qué punto la trascendencia de la Cosa en Sí kantiana es un impedimento para el principio supremo que busca correlacionar experiencia y objeto, como si la cosa en sí protegiese un espacio que dicha correlación no podría alcanzar. La trascendencia de la cosa en sí es enemiga, de este modo, de la trascendencia de la cosa misma, que lo es por su alteridad en la intencionalidad y su propia apertura interna.

Finalmente, creo que no sería descabellado decir que estos cien años de fenomenología que celebramos también han sido *cien años sin cosa en sí*. Y sin embargo, en estos cien años uno de los grandes esfuerzos de la fenomenología, en muchas de sus versiones, ha sido el de seguir dando crédito y motivos a la racionalidad más allá de la crítica hegeliana a Kant, que conducía del idealismo crítico al idealismo absoluto, así como de la crítica nietzscheana en el contexto de una global transvaloración de todos los valores. A dicha crítica nietzscheana se refería Sartre en el texto del comienzo

¹⁷ Husserl, E., *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica* (trad. L. Villoro), UNAM, México, 1961, p. 261 (§ 99).

¹⁸ Cfr. Serrano de Haro, A., «Reducción fenomenológica y ateísmo», en *Anales del Seminario de Metafísica* (UCM) 29 (1995), pp. 104-108, quien incardina la problemática filosófica de Dios en el pensamiento fenomenológico husserliano. Cfr. también Ales Bello, A., *Sul problema di Dio*, Edizioni Studium, Roma, 1985.

¹⁹ Vid el vínculo entre el “problema” de Dios y la intersubjetividad en Moreno, C., *La intención comunicativa. Ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*, Thémata, Sevilla, 1989, pp. 278-280.

de *El ser y la nada* que citábamos anteriormente. Pero con ser interesante encontrar puntos de contacto entre Nietzsche y Husserl, la propia trayectoria de Husserl demuestra sobradamente que en el camino fenomenológico encuentra crédito la crítica a la cosa en sí sin necesidad de recurrir a la crítica nietzscheana a –lo diremos como Sartre– la “ilusión de los trasmundos”²⁰. A la metacrítica en general (de la que dos de sus principales pilares fueron, como hemos dicho, Hegel y Nietzsche) le faltaba aún, y hubo que esperar hasta comienzos del siglo XX, uno de sus más decisivos basamentos: para ser honestos para con la idea de la cosa en sí ésta no puede ser afirmada ni negada, sino ante todo desconectada, en una especie de *agnosticismo metafísico*, y sin que la desconexión arrastre consigo las expectativas de la racionalidad respecto a la autonomía y consistencia inmanentes del campo fenomenológico, rebosantes, sin embargo, de trascendencias que sin duda, una vez liberadas de la cosa en sí, han ganado en verdad y nos acercan, si en ellas se encuentra esa vocación, a la pregunta por el ser.

²⁰ Sartre, J.-P., *op. cit.*, p. 12.