

LA TEORÍA DEL YO TRASCENDENTAL EN KANT Y HUSSERL

La deducción trascendental de las categorías desborda ampliamente el sentido que Kant le da en los §§ 13 y 14 de la *Crítica de la razón pura*, ya que en ella se puede encontrar todo un sistema más o menos fenomenológico sobre la constitución de la esfera egológica. La importancia de la deducción radica en que en sus difíciles páginas se tocan casi todos los temas nucleares de la fenomenología. La teoría del yo trascendental es tema fundamental tanto en Kant como en Husserl y en todo caso es uno de los más oportunos para ver la divergencia de caminos seguidos por ambos, aun cuando partan de un mismo problema. La fenomenología trascendental es una profundización de los planteamientos que, originados en Descartes, continuaron con el empirismo y se desarrollaron en Kant hasta llegar a Husserl, quien les sometió a una considerable depuración gracias a su método fenomenológico.

Una teoría del yo trascendental ha de tratar tres aspectos; en primer lugar se impone una consideración sobre el acceso al yo trascendental; aquí nos limitaremos a indicar por qué ambos filósofos hablan del yo trascendental. En terminología husserliana se trata de la teoría de la reducción. Una teoría del yo incluye en segundo lugar una descripción del mismo yo, constitución de su identidad y descripción de sus características fundamentales. Puesto que este aspecto es el más importante, porque desciende a un estudio pormenorizado de las estructuras de la subjetividad humana y en él es especialmente rica la deducción trascendental, le dedicaremos amplio espacio. En tercer lugar interesa esclarecer las relaciones de la conciencia empírica y la conciencia o el yo trascendental. La

teoría de la constitución del yo nos dará la clave para comprender esta relación en ambos filósofos, dándose en ella una clara divergencia entre el método fenomenológico y el kantiano.

1. EL ACCESO AL YO TRASCENDENTAL

El acceso al yo trascendental lo realiza Kant fundamentalmente en cuatro etapas perfectamente diferenciadas y cuyo orden no puede ser trastocado, pues cada una de ellas se estructura sobre la anterior. Una reducción fenomenal; otra, trascendental, cuyo resultado será sometido a una nueva reducción calificable de fenomenológica y por último la reducción eidética constituyen la serie de reducciones que están a la base de la teoría kantiana del yo.

La reducción kantiana parte de la elaboración en el Kant pre-crítico del concepto de fenómeno, objeto de las ciencias de la naturaleza, que no estudian la realidad en sí, sino en cuanto aparece. Partiendo de este concepto fenoménico de la realidad sensible, no será difícil deducir la necesidad del sujeto trascendental como «topos» de la realidad del fenómeno. La razón del fenómeno no puede ser hallada en la sensibilidad, por ser ésta meramente pasiva y el fenómeno referido a su origen inmediato no es sino la serie de impresiones por parte del objeto en el sujeto; de ahí que se postule la mirada consciente de *un* sujeto que unifique la dispersión sensible constituyendo el verdadero fenómeno en su realidad consciente e intencional. La conciencia trascendental es en definitiva la constitutiva del fenómeno, por la cual el fenómeno como mera impresión subjetiva, deja de ser pura afección de mi propia subjetividad sin ningún valor representativo, convirtiéndose en aparición de un objeto. La deducción del yo trascendental en Kant es analítica y depende de la misma definición del fenómeno. El descubrimiento del yo trascendental no es sino la constatación analítica de la necesidad de un sujeto para un objeto que de antemano ha sido definido por su carácter fenomenal. Esta reducción es trascendental por varios motivos; en primer lugar es toma de conciencia de la aprioridad del sujeto respecto al objeto; en segundo lugar el sujeto constituye el

fenómeno en su realidad concreta, es decir, como impresión consciente dada en un espacio y un tiempo con carácter intencional; en tercer lugar lo descubierto por la reducción no es un yo empírico, constituido él mismo por fenómenos, por los propios estados, como gusta decir a Kant, sino un yo trascendental, razón del fenómeno en general y en particular también del yo empírico¹.

Esta reducción trascendental ha de ser considerada como fenomenológica, pues lo descubierto analíticamente en razón de la definición del fenómeno es interpretado fenomenológicamente. El sujeto trascendental no es en Kant una noción analítica correspondiente a la de objeto fenoménico, sino que *soy yo mismo*². Kant da así un paso decisivo, por el cual se inserta en la tradición cartesiana; desde ese momento Kant ya no permanece en nociones abstractas, sino que descende a análisis concretos de su propia subjetividad y que no pueden ser realizados sino en un ámbito calificable de fenomenológico. La reducción kantiana es fenomenológica, porque se atiene al hecho fenomenológico fundamental que es la primacía de la propia subjetividad a la hora de *ir a las fuentes* en un sentido que por su propia radicalidad no sea un vano intento de esclarecer las fuentes objetivas de lo objetivo, sino de ir a las fuentes subjetivas como único lugar donde lo objetivo mismo, en su contexto causal, toma todo sentido posible.

Pero aún practica Kant otra reducción; tras la elaboración husserliana de la reducción eidética, creo que se puede esclarecer el estatuto del yo trascendental kantiano; éste no es una especie de yo único común a todos los individuos humanos, en lo cual radicaría la trascendentalidad; el yo trascendental del que habla Kant es su propio yo; pero la teoría expuesta se aplica igualmente al lector, convirtiéndose así en mi yo trascendental o en yo de cada sujeto trascendental. El yo trascendental del que habla Kant es un yo concreto, pero que ha de ser visto en actitud eidética, siendo así una estructura propia del sujeto trascendental, repitiéndose, por lo tanto, allí donde haya un sujeto trascendental.

¹ Sobre las reducciones kantianas cfr. la excelente exposición de B. Rousset *La doctrine kantienne de l'objectivité*, Paris, 1967, págs. 28 y sigs.

² Cfr. *KrV*, A 346/B 404.

La reducción husserliana no distingue las dos etapas de fenomenal y fenomenológica; tampoco es trascendental antes que fenomenológica; la reducción husserliana empieza siendo fenomenológica, es decir, reducción del mundo a *mi* fenómeno «mundo», como representación del mundo dada a mi propia subjetividad; lo primero que aparece en la reducción husserliana soy yo interpretado desde el primer momento en el carácter de *Jemeinigkeit* que diría Heidegger³. El hecho de que este yo se destaque es debido a la decisión fenomenológica de tomar las cosas tal como son en sí mismas, con el contenido que realmente tienen para mí, es decir, tal como aparecen; en este intento me «reduzco» a mi vida fenoménica, que será la que constituye el verdadero contenido del mundo. Esta reducción se convierte en trascendental al constatar que el yo de esta vida no es natural, empírico o mundano, pues en cuanto tal pertenezco al mundo, sino que es un yo trascendental. Mediante la puesta en juego del *a priori* de correlación intencional, por el cual, si toda conciencia es conciencia-de, todo objeto es objeto-de una conciencia, el mundo con todo su contenido, incluido yo mismo, es objeto de mi conciencia, siendo formaciones de sentido de esta conciencia. Este yo, vida subjetiva o conciencia, es una conciencia trascendental, es decir, constituyente del mundo y de mí mismo en el mundo.

También Husserl practica una reducción eidética del yo; habla del yo tanto en sentido concreto individual como en sentido eidético⁴; pero para poder practicarla tiene en cuenta el hecho fundamental de que propiamente hablando *yo soy sólo yo*, y por lo tanto no soy ejemplar de una noción universal. La reducción eidética del yo trascendental supone la constitución del otro como otro yo. Kant no desarrolló la teoría de la intersubjetividad, pero debió tener en cuenta la constitución o dación del otro como «otro yo» para poder hablar del yo trascendental en actitud eidética.

³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, págs. 41 y 114 y sigs.

⁴ Cfr. E. Husserl, *Cartesianische Meditationes und Pariser Vorträge*. Husserliana, t. I, pág. 117.

2. LA CONSTITUCIÓN DEL YO

a) *Punto de partida y elementos fundamentales de la teoría del yo en Kant*

Los análisis kantianos de la subjetividad en general se realizan en razón del problema de la objetividad, dependiendo las soluciones propuestas de su comprensión de la facultad sensible. Kant empieza, en actitud natural, estableciendo una *relación preobjetiva* entre el objeto y el sujeto, ambos en sentido dogmático. Esta relación se establece entre un objeto «hecho» respecto al sujeto y un sujeto capaz de recibir la afección del objeto; el objeto es necesario y sólo el sujeto es moldeable por el objeto, siendo potencia de ser afectado, es decir, «receptividad» y en cuanto tal sensibilidad, definida por Kant como la «Rezeptivität der Eindrücke»⁵. Las impresiones son el resultado de la relación preobjetiva. Por ellas se siente afectada mi propia subjetividad, mi psiquismo, *das Gemüt*; tomar conciencia de ese estado de afección es tomar conciencia de mí mismo en cuanto afectado y por lo tanto de las impresiones como datos reales de mi conciencia. El conjunto de estas impresiones constituye la *conciencia empírica*.

Pero la característica de la objetividad radica precisamente en que esas impresiones no son sólo subjetivas sino *fenómenos-de* objetos, no son tomadas como meros estados pasivos de mí mismo, sino como manifestaciones del objeto. Mas todo lo que tengo del objeto es lo dado en la relación preobjetiva en forma de impresiones; de ahí que la referencia al objeto no pueda ser pensada sino como la subsunción de las impresiones en un concepto, definido como pensamiento de un objeto. Esta subsunción se realiza en cuanto las impresiones o el conjunto de la vida empírica es referida a una unidad superior, razón misma de ser de la conciencia empírica. Esta unidad superior por la cual se da la objetividad es la concien-

⁵ A 51/B 75.

cia trascendental. La teoría kantiana del yo ha de analizar fundamentalmente, pues, la noción de conciencia empírica y de conciencia trascendental.

b) *La conciencia empírica kantiana*

La conciencia empírica es «la conciencia de sí mismo según las determinaciones de nuestro estado» o «del sentido interno»⁶; es, pues, una «autointuición o «el yo que se intuye a sí mismo»⁷. Toda representación tiene «una relación necesaria a una posible conciencia empírica, pues si no la tuviera y fuera totalmente imposible ser consciente de ellas, sería tanto como decir que no existirían»⁸. La conciencia empírica es por lo tanto la conciencia que acompaña de modo reflejo o irreflejo a toda representación. El adjetivo «posible» significa que no ha de ser necesariamente actual; normalmente las representaciones no tienen autoconciencia refleja, pues son conciencia directa de un objeto; pero si son conciencia-de, son también autoconciencia, aunque sea de modo irreflejo; en toda representación existe la posibilidad de volver sobre el yo de la representación; lo que entonces encontramos es un yo pasivo afectado por esas representaciones; el yo se intuye como siendo afectado por ellas.

La definición de conciencia empírica tiene a su base la idea de que las representaciones son modificaciones o determinaciones del *sentido interno* o de *nuestro estado*. Kant utiliza el modelo de la percepción interna de nuestros diversos estados, como por ej. la alegría, el dolor, el bienestar, etc. En este tipo de percepción tengo conciencia de mi estado, el cual puede estar motivado por algún suceso; pero distingo perfectamente el suceso en sí mismo y el estado que provoca en mí; tengo una doble conciencia, la del motivo y la de mí mismo en el estado motivado. Kant transfiere este modelo a toda representación cognoscitiva. Todo contenido de conciencia aparece como afección de mi estado; si veo una pared blanca, podríamos decir según Kant que mi estado se ve afectado por el blanco.

⁶ A 107/B 139.

⁷ B 157.

⁸ A 117, nota.

La razón para esta ampliación del modelo la ve Kant en el hecho del tiempo; todo contenido representativo, todo *percepto* y todo *acto perceptivo*⁹, aparece en el tiempo; mas el tiempo ni tiene ni «pertenece a una figura o lugar»¹⁰, por eso no puede ser más que forma del sentido interno, por la cual toda representación aparece en el tiempo. Si pues toda representación está en el tiempo y éste no puede ser sino la forma del sentido interno, toda representación es una determinación de la forma del sentido interno, es decir, una afección de nuestro propio estado. El origen de la definición de conciencia empírica radica, pues, en la definición del tiempo como forma del sentido interno.

La conciencia empírica se constituye «por la composición de lo múltiple»¹¹, llamada «síntesis de la aprehensión». La primera edición define la aprehensión como «*das Durchlaufen der Mannigfaltigkeit*» y la «*Zusammensetzung derselben*»¹². Kant considera que toda representación contiene una multiplicidad de impresiones, una multiplicidad espacial y temporal; sólo podemos constituir la conciencia empírica si la serie de impresiones es «aprehendida». Es muy interesante la forma en que Kant explica la aprehensión: no se podría constituir la representación, «si el ánimo (*das Gemüt*) no distinguiera el tiempo en la serie de impresiones sucesivas, pues como contenidas *en un instante*, cada representación no puede ser sino unidad absoluta»¹³. La impresión es el último elemento de la subjetividad, a partir de la cual se constituye la conciencia empírica; para ello se requiere reunir las impresiones convirtiendo cada momento unitario de las mismas en una unidad relativa, porque de lo contrario sería una unidad absoluta, *des*-ligada, y como tal no pertenecería a ninguna multiplicidad reunida, es decir, se perdería en el instante. Para ello hace falta, según Kant, distinguir el tiempo y la serie de impresiones, ya que el tiempo está ya de antemano uni-

⁹ Kant no distingue lo noético y lo noemático, de ahí que el tiempo objetivo propio de lo noemático lo transfiera a lo noético, cuya forma temporal propia es la subjetiva radicalmente distinta de la objetiva. Todo el argumento se basa en este equívoco.

¹⁰ A 33/B 49.

¹¹ B 160.

¹² A 99. «Un recorrer la multiplicidad y componerla».

¹³ A 99.

ficado; el sentido del texto no puede ser otro; el tiempo es una unidad capaz de relativizar cada instante perceptivo constituyendo con ellos unidades más amplias que son los elementos llamados representaciones. Los fenómenos sólo pueden ser aprehendidos en una conciencia empírica «por la síntesis de lo múltiple, por la cual se producen las representaciones de un espacio y un tiempo determinados»¹⁴. La conciencia empírica supone, por lo tanto, la constitución del espacio y el tiempo, pero no como formas dispersas de una facultad receptiva, sino como principios unificantes. La base fundamental de la constitución de la conciencia empírica es la síntesis temporal.

La conciencia empírica varía con las afecciones, por ello no dice relación a un yo idéntico, sino que es una conciencia «cortada» y «separada»¹⁵ en sus diversos momentos afectivos. Las unidades que en ella puedan surgir se realizarán según las circunstancias, «nach Umständen»¹⁶. No puede ser objetiva, primero porque se agota en ser toma de conciencia de estados subjetivos y en segundo lugar porque el objeto supone una unidad necesaria respecto al sujeto. Una conciencia cortada no puede ser conciencia de esa unidad del objeto; es, pues, meramente subjetiva. Si pudiera ser llevada a la predicación daría como resultado los juicios perceptivos, tal como lo menciona en los *Prolegómenos*¹⁷.

Toda representación dice relación a la conciencia empírica; pero en el mismo texto nos dice Kant: «Toda conciencia empírica tiene una relación a una conciencia trascendental (que precede a toda experiencia), a saber, a la conciencia de mí mismo como la apercepción original»¹⁸. El texto es suficientemente claro para hacernos comprender que la conciencia empírica se constituye por su relación a la trascendental. No nos será difícil probar con lo anteriormente expuesto el sentido de esta afirmación. El espacio y el tiempo han sido definidos por Kant como formas de la intuición. Para la constitución de la conciencia empírica nos interesa fundamentalmente el tiempo. Para llevarla a cabo el tiempo no podría ser mera forma de

¹⁴ A 162/B 202.

¹⁵ A 107 y 122/B 133.

¹⁶ B 139.

¹⁷ Kant, *Prolegómenos*, § 18.

¹⁸ A 117, nota.

la intuición, sino que de algún modo ha de estar ya sintetizado, pues de lo contrario no podría constituir en unidades relativas los diversos momentos de las representaciones. Sólo si el tiempo es *intuición formal* podemos hablar de conciencia empírica. El espacio y el tiempo como *intuiciones formales* presentan «Einheit der Vorstellung»¹⁹; mas para constituir la unidad temporal se requiere no perder los momentos transcurridos del tiempo; necesitamos *retener* el tiempo; la constitución del tiempo como *intuición formal* exige un poder de retención de los instantes pasados o, lo que es lo mismo, una continua *reproducción* de la serie pasada²⁰; la constitución del tiempo exige la facultad imaginativa, pues ésta es «la facultad capaz de representar un objeto en la intuición aun sin su presencia»²¹. Ahora bien, la constitución del tiempo como *intuición formal* rebasa la conciencia empírica y nos lleva a la conciencia trascendental, que está, pues, a la base de la empírica.

c) *La conciencia trascendental kantiana*

«Sin conciencia de que lo pensado es lo mismo que pensábamos un momento antes, sería inútil toda reproducción en la serie de representaciones»²². El *reconocimiento* está a la base de la reproducción y por lo tanto de la imaginación; en efecto, reconocer una cosa es conocer que la experiencia actual, en lenguaje kantiano, la afección actual, es la misma que la afección anterior; realmente no puede ser la misma, pues son necesariamente dos conciencias empíricas distintas; para que las podamos reconocer necesitamos que estén referidas a un mismo yo percipiente; el reconocimiento tiene, pues, a su base una unidad superior que lo posibilita. La imaginación como facultad reproductiva sólo tiene poder de síntesis si está referida a una unidad superior, es decir, si es imaginación de un yo. Para que yo pueda intuirme a mí mismo como afectado, tengo que *retener* la diversidad temporal y la diversidad básica de la conciencia empírica. Esta *retención* que es a la vez un *reconocimiento* es en definitiva la relación que toda diversidad de la conciencia dice

¹⁹ B 160.

²⁰ Cfr. A 102 y B 422.

²¹ B 151.

²² A 103.

a la conciencia única permanente e inmutable. El yo empírico tiene, pues, su fundamento en la conciencia trascendental, que no puede ser otra cosa sino la «continua identidad de sí mismo» en los diversos estados de la conciencia empírica²³. La identidad de lo reconocido, sin la cual no se puede entender la reproducción necesaria para la constitución de cualquier representación, tiene como fundamento la identidad del yo, que, al *mantener* o *retener* el tiempo, mantiene las diversas experiencias pudiendo así establecer relaciones entre ellas. Esta identidad ha de preceder a todo dato.

La conciencia trascendental soy yo en relación a todas las demás representaciones²⁴. Si digo «yo», me puedo referir a la conciencia empírica o a la conciencia trascendental de mí mismo; me refiero a la conciencia trascendental cuando me considero como «unidad numérica»²⁵ sobre la multiplicidad de la conciencia empírica. Esta conciencia trascendental es «totalmente vacía» en cuanto a contenido²⁶. Esto último nos indica el ámbito especial de la comprensión kantiana de la conciencia trascendental. La conciencia «llena» es para Kant conciencia intuitiva; la conciencia trascendental, en contraposición, será «Denken»²⁷. La conciencia intuitiva es pasiva, receptiva; la trascendental, pura espontaneidad²⁸. Mas toda espontaneidad se refiere a un término; espontaneidad es «bestimmen»²⁹, determina algo. Lo determinable en el hombre se da siempre en el espacio y el tiempo; de ahí que el yo trascendental nunca pueda presentar una determinación de sí mismo, con lo cual ya en la Deducción trascendental se nos presenta la base de la crítica a la psicología racional y que se desarrollará después en la Dialéctica trascendental; mientras la psicología se refiere a un *ser*, la conciencia trascendental no se nos da como ser sino como *acto*; la conciencia trascendental no *es*, sino que actúa; como diría Husserl, *fungiert*.

La conciencia trascendental es puro *pensar*; pero la conciencia empírica nos remite a la trascendental no en cuanto puro *pensar*

²³ A 116.

²⁴ A 117.

²⁵ A 107.

²⁶ A 346/B 406.

²⁷ Cfr. B, §§ 16 y 25.

²⁸ B 158.

²⁹ B 157, nota.

sin más determinación, sino a un puro pensar *idéntico*. Lo que descubriríamos a la base de la conciencia empírica era la identidad del yo. El problema fundamental de la constitución de la conciencia trascendental lo comprenderemos examinando rigurosamente el significado de la identidad del yo según Kant. La conciencia trascendental «expresa el acto de determinar mi ser»³⁰. El término de este determinar no se da en la propia conciencia trascendental. El yo trascendental es *bestimmen* sólo en el acto de determinar lo diverso dado al hombre, lo cual es sensible; por eso se puede decir con Kant que el yo *pienso* «expresa una intuición empírica indeterminada»³¹. El yo se refiere a la diversidad sensible; su espontaneidad es determinación de esta diversidad reuniéndola o *sintetizándola*; el yo se constituye como yo como «Verbindungsvermögen»³²; soy consciente de mí mismo en la identidad requerida para la conciencia empírica por y sólo en cuanto síntesis de lo diverso. Kant menciona insistentemente a través de toda la Deducción esta característica de la conciencia trascendental de constituirse como tal por la conciencia de síntesis³³. En esta conciencia de síntesis se constituye la identidad del yo. Esta identidad sólo se puede referir a la conciencia trascendental, pues el yo empírico ya hemos visto que es «cortado y separado», sin referencia a un yo idéntico. Según Kant la identidad del yo es la identidad de la función sintética o de la acción de síntesis.

El principio de la problematicidad del yo trascendental como idéntico radica en que su identidad tiene que ser una «unidad numérica»³⁴. La conciencia trascendental que tengo de mí mismo en toda representación es una conciencia analítica; pero ésta supone una conciencia sintética. Todo conjunto numérico es una unidad analítica y sintética; el número 10 es un conjunto sintético, pero cada unidad del 10 es una unidad analítica que sólo existe como tal si he constituido sintéticamente el número 10. La misma relación existe entre la conciencia trascendental consciente de la identidad

³⁰ B 157, nota: «Das, Ich denke, drückt den Actus aus, mein Dasein zu bestimmen».

³¹ B 422, nota.

³² B 158.

³³ Cfr. A 112 y 134/B 133 y 157.

³⁴ A 107 y 361 ss.

en las diversas representaciones. El reconocimiento, por ej., requiere la identidad del yo, que significa en este caso que el objeto dado en esta experiencia es el mismo que el dado en la experiencia anterior; esta experiencia que tengo ahora es la misma que tuve antes; el yo es idéntico en las dos; el yo de esta experiencia actual es el mismo que el de la experiencia anterior; el yo de ahora y el de antes son unidades analíticas; pero para existir como tales tienen que tener a su base una síntesis anterior sobre la cual se pueden distinguir como unidades analíticas. Esta síntesis anterior es la que propiamente constituye la identidad del yo³⁵. Los diversos momentos del yo trascendental en cada representación se constituyen como unidades analíticas sobre la unidad sintética. El problema está, pues, en la constitución del yo como unidad sintética que es «unidad numérica», lo cual significa que el yo se da como uno a través de las diversas representaciones.

¿Cómo explicar esta *unidad numérica* fundamento de la conciencia analítica y fundamento, por lo tanto, de la conciencia empírica? Una sustancia es una unidad numérica a través de todos los instantes de su duración; cada momento sería un momento de la duración de la sustancia, algo así como una unidad analítica dentro de la duración de la sustancia, que a través de esa duración es una y misma. Si la conciencia trascendental fuera una sustancia, no constituiría la unidad numérica ningún problema; pero el yo no es sustancia; es pura espontaneidad y sólo como espontaneidad se nos da como algo idéntico a través de las determinaciones de la conciencia empírica, es decir, del sentido interno. El yo es identidad; la conciencia trascendental se constituye al constituirse su identidad; la unidad numérica propia del yo no se da por un presunto carácter de sustancialidad sino exclusivamente en cuanto se constituye la identidad del yo³⁶.

Para responder al problema de la constitución de la identidad del yo no nos bastaría recurrir a los textos anteriormente citados³⁷,

³⁵ Cfr., sobre este concepto, B 133 s.

³⁶ En la refutación del tercer paralogismo se ve claramente que la unidad numérica de la identidad del yo no se debe a ningún carácter sustancialista, sin embargo se habla de «Identität des Bewusstseins Meiner selbst in verschiedenen Zeiten» (A 361 ss.).

³⁷ Cfr. pág. 9, nota 3.

según los cuales la identidad del yo se fundamenta en la conciencia de la identidad de la función sintética y de la acción, pues para ser conscientes de su identidad se necesita antes la conciencia de la identidad del yo como para todo reconocimiento. Por el contrario la identidad del yo no se puede constituir si el yo no constituye a partir de sí mismo una unidad en la cual él se manifiesta como idéntico. La identidad de la función sintética³⁸ no se podría dar si la síntesis trascendental de la apercepción no se constituyera sobre otra síntesis, que en definitiva no puede ser sino la imaginativa: «la apercepción nos da, pues, un principio de unidad sintética de lo múltiple en toda intuición. Mas esta unidad sintética de lo múltiple supone, o incluye una (se ha de entender *otra*) síntesis y si la aperceptiva es *a priori*, también ésta ha de serlo»³⁹. Esta síntesis es la síntesis pura de la imaginación; «según esto el principio de la necesaria unidad de la síntesis pura (productiva) de la imaginación es antes de la apercepción el fundamento de la posibilidad de todo conocimiento, especialmente de la experiencia» (*ibid*). La identidad del yo se constituye por la síntesis trascendental y ésta a su vez incluye la síntesis imaginativa. La constitución de la identidad del yo supone, pues, la síntesis imaginativa. El yo como identidad no se constituiría, si no fuera capaz de *retenerse* a sí mismo *reconociendo* su propia identidad. El principio de la reproducción y el reconocimiento no es otro que la misma constitución de la identidad del yo por la imaginación y que está a la base de toda constitución de identidad, unidad temporal y por lo tanto de síntesis. La imaginación se nos manifiesta como constituyente del tiempo y de la identidad del yo. Esta imaginación es «productiva», porque produce la identidad del yo que se requiere para la reproducción.

No podemos seguir con el análisis del yo kantiano; forzosamente tenemos que dejar un aspecto fundamental de este yo, su carácter objetivante, es decir, el hecho de que este yo se constituye como yo en cuanto síntesis trascendental objetiva, en cuanto síntesis trascendental constitutiva del carácter objetivo de la conciencia empírica. Antes de todo nos interesa comentar brevemente el significativo cambio operado por Kant en la Deducción tras-

³⁸ A 108.

³⁹ A 118.

cidental de la segunda edición de la Crítica. En el nuevo texto la imaginación, aunque se siga hablando de ella, desaparece realmente; es el entendimiento el que asume parte de la función de la imaginación; el entendimiento actúa en lo sensible «bajo el nombre de imaginación»⁴⁰. El entendimiento, al no darse a sí mismo la multiplicidad, se ha de limitar a pensar objetos para la intuición sensible, y dado que estos objetos no están presentes, el entendimiento puede ser llamado imaginación; ésta ya no tiene ningún valor propio⁴¹; ya no existe como «función indispensable del alma», sino como «función del entendimiento»⁴². Por otra parte sabemos que la segunda edición se centra en la *deducción objetiva*, prescindiendo de los análisis constitutivos de la subjetividad propios de la deducción subjetiva y desarrollados en la primera edición. ¿Cómo hemos de entender este cambio?; creo que se puede hablar de razones internas inductoras del cambio operado, prescindiendo de toda motivación histórica. La imaginación nos presenta *en imagen* los objetos ausentes; mas la imagen es sensible, por eso la imaginación es una facultad sensible. El desarrollo de la primera edición, basado fundamentalmente en análisis de carácter fenomenológico⁴³ ponía al yo en una situación confusa, pues por una parte, el yo es puro pensamiento y espontaneidad frente a toda receptividad, sensible; el tiempo, por el contrario, es la forma de la receptividad, por lo tanto pura receptividad y dentro de ésta, diversidad pura. Si la identidad del yo surge en cuanto la imaginación despliega el tiempo, la identidad del yo quedaría subordinada a lo sensible; por otro lado no podríamos hablar del yo trascendental con algún sentido válido para la teoría crítica si el yo no es idéntico; desde esta perspectiva se pone en tela de juicio toda la antropología kantiana, fundamentada en una concepción metafísica de la realidad, la cual debe ser calificada de metafísica no en el sentido pretendido por Heidegger, sino en sentido tradicional. Por otra parte la explicación de la

⁴⁰ B 162, nota; B 153.

⁴¹ Cfr. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Francfort a. M. 1965, págs. 146 y sigs.

⁴² Nota de su ejemplar de mano; cfr. *KrV*, ed. R. Schmidt, pág. 116, nota 4.

⁴³ Cfr. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Ha. VI, La Haya, 1962, pág. 106, y *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie*, Ha. VII, pág. 281.

objetividad, es decir, la deducción objetiva de las categorías, podía prescindir de la deducción subjetiva; de ahí que al no resultar del todo acorde con los datos de una filosofía moral ya en parte elaborada, le fuera posible desembarazarse de ella. Sería interesante investigar la influencia que tuvo en ello las reflexiones kantianas de esa época sobre temas morales.

3. DESARROLLO FENOMENOLÓGICO DE LA TEORÍA DE LA SUBJETIVIDAD

En las páginas anteriores hemos expuesto los puntos fundamentales de la teoría kantiana del yo. Los problemas que nos plantea esta teoría son fundamentalmente tres; por una parte es difícil captar la relación entre la subjetividad, la imaginación y el tiempo; sobre este problema se estructura el de la identidad del yo; en tercer lugar es oscura la relación entre la conciencia trascendental y la empírica. Tal vez pudiéramos resumir la problemática de estos tres puntos diciendo con Husserl que Kant «llevó el concepto de apercepción trascendental a una oscuridad no científica»⁴⁴. Si por algo se caracteriza el análisis fenomenológico de estos tres puntos es por su claridad. Evidentemente no podemos exponer toda la teoría de la subjetividad según Husserl; también aquí nos tenemos que limitar a los puntos esenciales que inciden en la temática kantiana expuesta.

a) *Tiempo, imaginación y subjetividad*

La mayor parte de los problemas insolubles de la *Crítica de la razón pura* tienen su origen en la concepción misma del tiempo. Kant distingue continuamente, según hemos visto, dos nociones de tiempo diferentes, el tiempo como forma del sentido interno y el tiempo como intuición formal. La teoría kantiana sintetiza ambas nociones dentro de la unidad de la teoría, pero nunca sabemos cuál

⁴⁴ E. Husserl, *Kants kopernikanische Umdrehung und der Sinn einer solchen kopernikanischen Wendung überhaupt*, Ha. VII, pág. 228.

es el tiempo verdadero, es decir, tal como se nos da en un análisis de lo que realmente incluye la noción de tiempo. Para Kant el tiempo es originalmente una multiplicidad pura, forma del sentido interno; a partir de esta diversidad pura se constituirá el tiempo como intuición formal. Ya hemos visto que la síntesis del tiempo ha de consistir en llevar los instantes discretos a unidades relativas. El yo como puro pensar no es temporal en sí mismo, sino sólo en cuanto se constituye su identidad en el tiempo (y esto dentro de un margen de oscuridad insoluble). Las dos nociones de tiempo que pone en juego la teoría kantiana corresponden al tiempo objetivo por una parte y al tiempo subjetivo por otra. El tiempo subjetivo dependería del tiempo objetivo; la intuición formal del tiempo, de la forma del tiempo. Sólo se constituye el tiempo propio de nuestra vida subjetiva si el yo atemporal reúne o sintetiza el tiempo objetivo.

El tiempo objetivo es el tiempo de la realidad tal como es comprendido en la actitud natural; es una serie de instantes en sí externos unos respecto a los otros, cuya forma no es la simultaneidad, sino la sucesión. Todas las relaciones temporales en la realidad son de pura exterioridad, por lo cual no se puede decir que el tiempo objetivo sea propiamente hablando tiempo. El tiempo objetivo es en realidad la misma existencia de los seres, que existen o bien en un único estado o bien en diversos estados uno de los cuales reemplaza al otro. Las relaciones entre los diversos estados no son temporales, sino de causalidad. El tiempo objetivo no cambia; es siempre ahora; lo que cambian son las sustancias⁴⁵. El tiempo objetivo considerado en sí mismo se disuelve en los diversos estados discretos de las sustancias. Sobre este tiempo objetivo, pero considerado como forma del sentido interno, se constituye el verdadero tiempo subjetivo, cuyos instantes no son discretos sino relativos. Pero no todos los instantes del tiempo son igualmente relativos; si así fuera, tendríamos una simultaneidad. La serie del tiempo no se constituye cuando una mirada ajena a la temporalidad recorre la serie de instantes objetivos discretos, haciéndolos relativos. Supongamos la existencia de los instantes objetivos A, B, C, D, que en sí mismos son pura diversidad sin ningún tipo de unidad. La constitución del tiempo, según el esquema kantiano que hace responsable a la imaginación,

⁴⁵ A 144/B 183.

sería producida, estando en el instante D, por la imaginación, que reproduce los instantes anteriores, A, B, C, constituyéndolos en una multiplicidad sintetizada. Si cada instante tiene el mismo valor dentro de la serie, sólo que unos están ausentes mientras el otro estaría presente, no tenemos aún el tiempo; tendríamos una simultaneidad de instantes, uno en mi campo actual perceptivo, los otros fuera de él, como lo que está más allá de mi habitación. Lo exigido para la constitución del tiempo es que cada instante en la serie tenga su propio valor temporal y esto sólo lo puede tener si su relatividad a los demás se caracteriza por su situación *temporal* en la serie, con lo cual tendríamos que suponer el mismo tiempo. La única solución es que los instantes del tiempo sean relativos a los demás por sí mismos, entonces se constituyen como tal instante por su relación a los demás; eso supone que cada instante está *abierto a los demás*, que los *retenga* en sí mismo. Como el instante propio y real del tiempo es el *ahora*, cada instante actual ha de retener a los demás; cuando *pase* ese instante llevará consigo mismo la serie retenida y él mismo será a su vez retenido. Cada instante es plenamente temporal por sí mismo; el tiempo no puede ser ajeno a la subjetividad; más adelante veremos en qué sentido es la conciencia temporal. Basado en este análisis fenomenológico del tiempo invierte Husserl la relación entre la imaginación y el tiempo. Según Kant, la imaginación constituye el tiempo, porque es capaz de reproducir los instantes pasados; mas ¿cómo podríamos reproducirlos si *ya no son*? Según la descripción fenomenológica del tiempo, sólo somos capaces de reproducir el tiempo (sólo tenemos *Wiedererinnerung*), porque de antemano *retenemos* el tiempo. No depende según Husserl el tiempo de la imaginación, sino la imaginación del tiempo; podemos pensar los objetos no presentes, porque la «lebendige Gegenwart» retiene el tiempo, con lo cual tiene acceso al pasado y al futuro, donde los objetos no están *presentes* (*gegenwärtig*) sino *representificados* (*vergegenwärtigt*).

b) *La identidad del yo*

La teoría fenomenológica del tiempo nos permite comprender la identidad del yo. El yo kantiano como unidad numérica dice rela-

ción al tiempo; pero el tiempo originalmente es ajeno a él. La identidad del yo se constituye en cuanto la imaginación despliega el tiempo. El yo es idéntico a sí mismo de forma extrínseca a sí mismo. Husserl parte de un hecho fundamental: de la posibilidad de reflexión o autorreflexión. La autorreflexión supone la autoconciencia aunque sea de modo irreflejo; en la reflexión el yo refleja reflexiona sobre el yo irreflejo; el yo irreflejo era *Soeben*, mientras el yo reflexionante es *Jetzt*, con lo cual en la reflexión se manifiesta una dimensión temporal del yo, del mismo yo, que vive de dos modos distintos, en el primer caso en la conciencia directa de su objeto, en el segundo en la conciencia refleja de sí mismo. La reflexión es manifestación de la temporalidad del yo (*Urzeitigung*). Frente a esta temporalidad que constituye la identidad del yo a través del tiempo, Husserl distingue el *Urzeit* o la *Urzeitlichkeit*, propia de la *Lebendige Gegenwart*, que consiste en la ec-staticidad del yo en los modos de la retención y la protensión, es decir, en lo que antes indicábamos que es el origen mismo del tiempo, la apertura de cada instante a los que acaban de ser (*Soeben*) y a los que van a ser inmediatamente (*Gleich*). El yo existe originalmente en esta forma ec-stática; el yo no es *zeitlich*, sino *urzeitlich*, no es propiamente hablando temporal, sino que origina el tiempo. Sólo en cuanto vuelve sobre sí mismo, sobre el *Soeben* retenido, su temporalidad originaria se constituye en temporalidad objetiva, en la dimensión en la cual se mueve o vive el yo, siendo el mismo que era, es y será. La constitución de la identidad del yo supone, pues, por una parte el tiempo originario de la *Lebendige Gegenwart*, el *Urzeit* y por otra el poder reflexivo como *Urzeitigung*, por la cual el tiempo originario se objetiva. En un proceso posterior de objetivación este tiempo objetivo, en cuanto tiempo *en el que vive el yo*, se constituirá en el tiempo objetivo de las cosas, convirtiéndose así en el tiempo de la actitud natural que aparece como el tiempo que hemos descrito anteriormente⁴⁶.

⁴⁶ Sobre la función constitutiva de la reflexión, cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Ha. III, La Haya, 1950, págs. 183 y sigs., y el excelente estudio de G. Brand *Welt, Ich und Zeit*, La Haya, 1969, págs. 66 y sigs.

c) *El yo empírico y el yo trascendental*

La teoría fenomenológica nos sirve igualmente para aclarar la confusa relación que en la teoría kantiana se da entre la conciencia empírica y la trascendental. El yo es a la vez conciencia empírica y conciencia trascendental. El yo empírico estaría lleno de contenidos empíricos, mientras que el yo trascendental sería puro; por eso es posible un «cambio gradual» de uno al otro⁴⁷. La conciencia empírica dice relación a la trascendental, que puede ser conseguida prescindiendo de todo elemento empírico⁴⁸. Pero a la vez la conciencia trascendental, es decir, la autoconciencia, sería imposible sin un contenido empírico. La vida subjetiva es en parte empírica y en parte trascendental. Lo trascendental no se manifiesta sino por lo empírico, éste no existiría sin lo trascendental. Ahora bien, el yo *pienso* es pura espontaneidad y actividad; pero este yo puro se nos ha mostrado problemático en la constitución de su identidad referida a lo temporal sensible; el yo puro sólo es yo trascendental en cuanto referido «a toda otra representación»⁴⁹, para lo cual ha de ser idéntico. La conciencia trascendental incluye no sólo la pura espontaneidad del pensar, que sería mera abstracción sino la receptividad temporal, en la cual existiría el yo puro. Mas el yo puro en cuanto existencia «no se da sin el sentido interno»⁵⁰, lo cual aparece en cierta oposición con lo afirmado en la Deducción: que la conciencia de mí mismo en la síntesis de apercepción es sólo conciencia de que soy⁵¹. Esta conciencia de que soy sería por una parte puro pensar y por otra identidad numérica con lo cual exige el tiempo. La conciencia trascendental aparece como absoluta, por otro lado con cierto grado de autoobjetivación en la forma de una unidad numérica. La oscuridad en el concepto de conciencia trascendental kantiano proviene de que la conciencia como unidad numérica no está claramente diferenciada del yo empírico: «En él (en el sentido interno)

47 A 166/B 208.

48 B 426.

49 A 118.

50 B 429.

51 B 157.

ya no se da mera espontaneidad del pensar, sino receptividad de la intuición, es decir, el pensamiento de mí mismo aplicado a la intuición empírica del mismo sujeto»⁵². En definitiva toda la dificultad proviene de que tanto la receptividad como la espontaneidad no son facultades del yo mismo sino facultades del «Gemüt» del cual es imposible separar toda orientación ontológica.

La teoría husserliana de la subjetividad nos permite distinguir perfectamente la conciencia trascendental pura absoluta (*urzeitlich*), la conciencia trascendental temporalizada (*urzeitlich*) por la *Urzeitigung* de la reflexión y la conciencia natural que existe en el tiempo objetivo como las demás cosas del mundo. Los tres tipos de conciencia que corresponden a las nociones de yo directo, *fungierende* y *lebendige Gegenwart*: Yo reflejo y en último lugar yo natural son el mismo yo, pero en tres actitudes distintas. Toda teoría del yo en Husserl parte, como hemos visto, de la reducción. En el proceso reductivo el yo trascendental descubre que vivía su trascendentalidad de modo anónimo bajo la forma de yo natural o empírico. En cuanto tal, como empírico, se ve a sí mismo en el tiempo y en el espacio. El yo es trascendental en cuanto constituye el ámbito mismo de objetividad, el ámbito espacial y temporal en el cual aparecen los seres y por lo tanto el mismo yo natural. Pero en el conjunto de esa misma constitución, y llegado un determinado nivel constitutivo, el yo trascendental se autoobjetiva viéndose a sí mismo como ser en el mundo. Uno de los puntos más sugerentes de la fenomenología será precisamente el análisis del proceso de autoobjetivación del yo trascendental. La fenomenología tiene un proceso ascendente en el cual se asciende del yo natural al trascendental, y un proceso descendente como explicación fenomenológica de la constitución del yo natural a partir del yo trascendental. En ambos procesos es arrastrada toda la subjetividad; el yo natural se convierte en yo trascendental y éste en yo natural; toda la vida trascendental es vida de mi yo mundano objetivo. El yo trascendental no está *en el tiempo*; ni nace ni muere; *antes* del yo trascendental *no hay nada*; toda reconstrucción que haga de la historia antes de la humanidad me tiene a mí mismo como testigo ineludible. La autoobjetivación

⁵² B 429.

se inicia primero a nivel formal, es decir, en la forma del yo que es el tiempo. El yo absoluto en cuanto *lebendige Gegenwart* no está en el tiempo, es el origen del tiempo; sólo en cuanto reflexiono sobre él, lo objetivo en cierto sentido muy limitado, pues mi misma reflexión es reflexión de un yo absoluto⁵³. En la manifestación original de la temporalidad el yo se ve a sí mismo como polo idéntico en el tiempo. Pero es a nivel concreto como se desarrolla el verdadero proceso de autoobjetivación. El yo es centro de una vida perceptiva en la que tiene papel fundamental el cuerpo propio, el cual es constituido por mí sólo de modo incompleto⁵⁴; pero por él adquiere el yo una exterioridad, por la cual el yo es yo para los otros, porque también los otros por su cuerpo son otros para mí; el yo se autoobjetiva por la relación social. Así se constituye el verdadero ámbito espacial y temporal, es decir, el ámbito del mundo en el cual yo soy un hombre que nace y muere como los demás hombres. La imposibilidad de aplicar al yo trascendental el nacimiento y la muerte nos indican la limitación de la autoobjetivación, lo cual no expresa sino el hecho irreductible de la conciencia, su carácter absoluto. El yo trascendental y el yo natural no son, pues, dos componentes de la misma subjetividad, sino dos puntos de vista sobre el mismo hecho fundamental, sobre mí mismo.

JAVIER SAN MARTÍN SALA

⁵³ Kant ya había visto esta dificultad de la reflexión; cfr. A 346/B 404 y A 402.

⁵⁴ Cfr. E. Husserl, *ibid.*, t. II, Ha. IV, pág. 159.