

# *La recepción de Kant en Husserl y la fundamentación de su "Filosofía Primera" transcendental fenomenológica*

Gerhard FUNKE

Universidad de Maguncia

**RESUMEN:** Este artículo trata de establecer una línea de continuidad entre la "herencia kantiana" y el camino de Husserl hacia su Filosofía Primera. A través del repaso de la biografía intelectual de Husserl, de los malentendidos y los reconocimientos de una filosofía naciente a otra que se ya se dividía en múltiples interpretaciones, el autor intenta recuperar el camino de una tradición única donde ya no tienen tanta importancia los pensadores —por grandes que éstos sean— como la naturaleza de los problemas, así como el particular modo de intentar resolverlos.

**ABSTRACT:** This paper intends to establish a line of continuity between "kantian inheritance" and the Husserl's way to his "First Philosophy". Through the review of the Husserl's intellectual biography, the misunderstandings and the recognitions from a nascent philosophy to other that already was divided in numerous interpretations, the author intends to recover the road from a single tradition where no longer have so much importance the thinkers —by large that these ones be— as the nature of the problems as well as the exact manner of to intend to resolve.

Las conferencias de Husserl sobre *Filosofía Primera* (*Erste Philosophie*, 1923-24; 1956), que deberían incluir los artículos particulares de la "Abhandlungen" y "Beiträge" de *Husserliana* VII, comparten un objetivo común. Se supone que demuestran irrefutablemente que el suelo de la filosofía, lo que verdaderamente es "primero" en ella, es el establecimiento de su base, su fundamentación.

De ahí que el fundamento, el suelo capaz de proporcionar el soporte seguro y la verdadera firmeza fundante, deba ser descubierto. Los objetivos comprometidos en proporcionar tal fundamentación deben tener a su vez un fundamento propio, que esos objetivos mismos hagan plausible.

Sólo así puede ello considerarse como *próte filosofía\**<sup>1</sup>. Y ahí yace un tradicional problema del fundamento, al problema conocido en la historia de la filosofía. Se trata del problema aristotélico: ¿lo que es “primero” de acuerdo al orden de las cosas (por ejemplo, en Aristóteles lo universal como *próteron te físei\**), es al mismo tiempo “último” (*jísteron pròs jemas\**) o posterior para nosotros, esto es, para aquellos que intentan establecer dicha fundamentación?

La discusión de Husserl no está primariamente dirigida a si lo que es “primero” o “más original” de acuerdo con la “naturaleza de las cosas” es lo universal —algo que sólo se hace accesible al conocimiento humano “secundariamente”, es decir, como algo que aparece todavía para ser mediado—, o si lo que está más próximo a nosotros es, según su propia esencia, algo derivado. Para Husserl, el auténtico comienzo de la filosofía consiste por el contrario en ver que lo que es original es el origen mismo, no un *factum* sino un *faciendum*. Según esto, estas aristotélicas relaciones compensatorias reciben en Husserl una solución única característicamente husserliana. Mejor que optar “decisionísticamente” por la primacía de uno u otro tipo de solución, Husserl se pone en camino del esclarecimiento trascendental. Pero, ¿a qué se parece este camino?

Para ser vinculante, cualquier respuesta a esta pregunta debe apelar en principio a la intuición, es decir, debe ser válida sobre las bases de la teoría\*. Para resultar convincente en general, sin embargo, la justificación de este tipo de aserto tiene que proceder científicamente y no por una mera llamada o evocación: sólo el procedimiento científico podrá hacer justicia a una petición de validez general. Pero considerar la filosofía como una ciencia, como una ciencia estricta, difícilmente representa una posición autoevidente para ser simplemente aceptada de forma automática. Para que una visión tal de la filosofía funcione como fundamento debe mostrarse a sí misma como forzosa. Su intento de autodemostración es su justificación. Esto es lo que Husserl quiere decir con “*ratio* en continuo movimiento de auto-elucidación”<sup>2</sup>. La filosofía no encuentra su camino permaneciendo una vez tras otra bajo la dependencia de “algo otro”, sino remitiéndose a sí misma hasta la conclusión de su propia realización. Este camino “es” la entrada a la constitución trascendental de la *ratio*, la cual abre este camino.

<sup>1</sup> Todas las palabras con grafía griega en el original irán acompañadas de asterisco.

<sup>2</sup> VI: 273. Todas las citas de HUSSERL se documentan según el volumen y número de página de la edición husserliana de la *Gesammelte Werke* (La Haya, Nijhoff, 1950).

Este es el sentido y el significado de la “Consideración Fundamental Fenomenológica” que Husserl emprende de forma más o menos explícita con las *Logische Untersuchungen* (1900-01), consideraciones que más tarde alcanzaron en sus reflexiones un tal grado de certeza que pudo explícitamente titularlas y representarlas en el primer volumen de “*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*” de 1913 (III: 57-149). Pero estas reflexiones cobraron forma mucho antes. El camino que Husserl sigue entonces, y la viabilidad de lo que pone a prueba, está registrado en los “Beiträge” a este volumen. Ellos representan estaciones a lo largo del camino de esta progresiva autocomprensión.

No son éstos “escritos programáticos” como algunos de los otros trabajos de Husserl; pieza por pieza, presentan resultados que se completan y complementan entre sí. Al mismo tiempo marcan el camino de un matemático en camino hacia la filosofía trascendental.

Este camino conduce al mismo tiempo a Husserl a superar un supuesto común de su tiempo, a saber, la visión de que la psicología es la ciencia fundamental. Sólo después del logro de esta intuición puede hablarse de Husserl como de un filósofo. Se puede por tanto juzgar su filosofía simplemente como una contribución única al problema de la fundamentación. A este respecto, los siguientes momentos resultan importantes.

Después de estudiar matemáticas en Halle y Berlín, Husserl obtuvo su doctorado con Karl Weierstrass y Leopold Kronecker en la Universidad de Viena en 1883. Su tesis doctoral se llamó “Beiträge zur Variationsrechnung”. De Weierstrass, adoptó Husserl un tema básico de su posterior trabajo no-matemático, el tema de la construcción sistemática de una teoría general de las funciones analíticas. La insistencia de Husserl en que la aritmética se fundamente analíticamente (y no sintéticamente) deriva de esta tesis.

En 1887 Husserl completó su habilitación en Halle, con el escrito “Über den Begriff der Zahl”, con el psicologista Carl Stumpf, alumno de Brentano. Este trabajo se incorporó como parte de la *Philosophie de la Arithmetik* (1890) en el transcurso de los esfuerzos de Husserl por proporcionar una fundamentación para las matemáticas concebida psicológicamente. De forma reveladora, el trabajo lleva el subtítulo *Psychologische und Logische Untersuchungen*, de acuerdo con la tendencia dominante de la época.

La tendencia “psicologista” de ambos trabajos, más tarde atacada por el mismo Husserl en los *Prolegomena zur reinen Logik* (1900), es característica de su pensamiento durante la década de 1890. E incluso después

del encuentro de Husserl con el matemático Gottlob Frege, a comienzos de 1894, puede verse esta tendencia en numerosos otros sitios. Se podría citar, por ejemplo, el “Bericht über deutsche Schriften zur Logik aus dem Jahre 1894”, el ensayo “Psychologische Studien zur elementaren Logik” (1893-94), así como los diarios no publicados que Husserl comenzó a escribir hacia 1893.

Durante su periodo pre-fenomenológico, Husserl —entonces un principiante en filosofía— permaneció claramente bajo la influencia del anti-kantianismo del siglo XIX en general y del de Austria en particular. De 1882 a 1884, Husserl asistió a las conferencias de Franz Brentano en Viena.

Brentano, junto al pedagogo Otto Willmann, con base en Viena y Praga, marcó un tono severamente antikantiano en los círculos filosóficos austriacos. Una serie de malentendidos, de los que Husserl sólo se enteró a través de su último trabajo sobre la filosofía trascendental kantiana, pueden remontarse a la influencia de Brentano. La posición básica de Brentano puede encontrarse en obras publicadas o escritas en aquel periodo: “Über die Gründe der Entmutigung auf philosophischen Gebiet” (1874), “Über die Zukunft der Philosophie” (1893) y “Die Vier Phasen der Philosophie” (1895), que incluye comentarios sobre el estado de la filosofía de entonces. De forma similar, la sinóptica *Historia del Idealismo* de Willmann (1894) presenta lo que ha llegado a ser una mala interpretación casi clásica tanto del método crítico de Kant como del principio de su idealismo trascendental. El anti-kantismo de estas fuentes ejerció inicialmente una persistente influencia sobre Husserl.

Pero así como una elaboración más profunda de los problemas mismos había forzado a Husserl a abandonar su original “psicologismo” en *Logische Untersuchungen I y II* (1900-1901), así también fue la naturaleza de los problemas lo que finalmente le exigió primero reconocer como problemático el ingenuo anti-kantismo de sus años con Brentano y luego desmantelarlo gradualmente en “*Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*” y “*Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*”(1901).

Incluso fue Brentano quien motivó a Husserl en Viena a hacer de la filosofía la obra de su vida. Los esfuerzos siempre acelerados en Berlín y Halle para desarrollar una interpretación de Kant fiel al tema (esfuerzos también desarrollados más tarde en Göttingen) parecen haber causado poca impresión sobre Husserl. Interesado en problemas sistemáticos, desarrolló poca conexión histórica con las ciencias humanas. Así que no tomó parte en el neokantismo rápidamente en desarrollo.

Al principio, la demanda que surgió inmediatamente tras la muerte de Hegel y durante el florecimiento del positivismo con vistas a un retorno veloz al sentido de la filosofía de Kant, no era conocida ni significativa para él. Esta exigencia significaba poco para él en cuanto derivaba de un interés puramente histórico; comenzó a tomarla en serio, no obstante, cuando dicha demanda empezó a corresponderse con un interés que emergía del objeto mismo. Este punto decisivo podía sólo alcanzarse en su desarrollo filosófico, por así decir, "originariamente"; y éste fue el caso cuando descubrió que, por razones sistemáticas, el diseño de su filosofía fenomenológica exigía que ella tomara el carácter de un idealismo trascendental.

A este respecto las indicaciones de la historia de la filosofía para un "retorno a Kant" no tenían un significado decisivo para Husserl. Pero, por otro lado, tampoco deben ser descartadas desde que, al menos hacia 1920, Husserl tomó conciencia de que pertenecía a una tradición. Realmente, sintió que tenía un lugar propio en ella.

Las fases que marcan la recepción de Kant en el siglo XIX y que constituyen la tradición que Husserl reconoció finalmente son las siguientes. Ya en 1832 Friedrich Eduard Beneke, fundador de una "psicología de la experiencia", eligió como tema "Kant y la tarea filosófica de nuestro tiempo" ("Kant und die Philosophische Aufgabe unserer Zeit"), y estableció interrelaciones fundamentales entre los dos polos. En el mismo año, su alumno Carl Fortlage pudo hacer notar en "Lagunas en el sistema hegeliano" ("Lücken des Hegelschen Systems") que podría llevarse a cabo un retorno a Kant. En 1847 un miembro del campo opuesto, el idealista especulativo Christian Hermann Weisse, fue más lejos: en un discurso académico mostró "el sentido en que la filosofía debía ahora ella misma reorientarse sobre Kant". La justificación de tal (histórico) retorno a Kant estaba (lógicamente) basada en la referencia sistemática al hecho de que los momentos esenciales de la filosofía kantiana no habían sido en absoluto comprendidos dentro de la (más joven) filosofía positivista que entonces tocaba a su fin. En el mismo tono, el joven Fichte se sintió obligado a desarrollar sus "Principios para una filosofía futura" ("Grundsätze für die Philosophie der Zukunft", también en 1847) bajo la bandera de Kant. Y J. K. Friedrich Rosenkranz, titular de la vieja cátedra de Kant en Königsberg, hizo remontarse la tradición a su punto inicial en su "Geschichte der kantischen Philosophie" de 1840, que él consideró respondía a una necesidad sentida por la época.

Con este transcurso no es sorprendente ver la clase de impacto que alcanzó el historiador de la filosofía de Heidelberg Kuno Fischer con su

*Clavis kantiana* (1855) y su extensa exposición de Kant (1860). Fue muy pronto considerado el “redescubridor de Kant”, más que Wilhelm Windelband, a quien se debe la frase definitiva de que comprender a Kant significa ir más allá de él (1883). Pero el historiador de la lógica Carl Prantl había hecho ya corriente la idea de “ir más allá de Kant” como “la tarea presente de la filosofía” (“die Gegenwärtige Aufgabe der Philosophie”), una tarea derivada de la lógica. Y, del mismo modo, el teólogo Eduard Zeller había señalado un giro gnoseológico hacia Kant en su conferencia inaugural de Heidelberg, “Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie”, en 1862. El polémico “Kant und die Epigonen” de Otto Liebmann, 1865, se encontró de este modo con las puertas ya abiertas.

Tres contemporáneos famosos, de aquellos que pedían “un retorno a Kant”, enseñaban en Berlín durante los días de estudiante de Husserl allí: el fisiólogo H. von Helmholtz (en Berlín entre los años 1872-88), el ya mencionado teólogo E. Zeller (1872-95) y el pedagogo F. Paulsen (1875-1908). Husserl asistía a las conferencias de ética de Paulsen. De hecho fue de Paulsen de quien adoptó la noción de “apriorismo formalístico” que más tarde iba a tener un papel en su propio pensamiento.

Durante los años en Halle, Husserl estuvo influido principalmente por el psicólogo Stumpf. El gran psicólogo del sonido estaba convencido de que el “abandono de la psicología” era una debilidad fundamental de la filosofía kantiana; sin querer tampoco conceder más que un sentido psicológico a la pregunta kantiana concerniente a las “condiciones de posibilidad”. La comprensión en Husserl de Kant, y su concepción de la tarea de la filosofía, no escapó a estas influencias de su periodo pre-fenomenológico; esta comprensión, matizada por la visión de la psicología como ciencia fundamental, era en todos sus aspectos una concepción de “segunda mano”.

En esta época Husserl no tenía contacto con Hans Vaihinger, profesor en Halle (1884-1906), autor del gran comentario a Kant (1881-92) y fundador de los *Kant-Studien* (1896) y de la *Kant-Gesellschaft* (1904). Sus primeros contactos fueron con el “Kantphilologe” Benno Erdmann, quien enseñó en Halle algo más tarde (1890-99). Pero fue de hecho la *Logik I* (1892) de Erdmann y el “antropologismo” que encontró en ella, lo que sería atacado en la crítica de Husserl al Psicologismo en los *Prolegomena* (XVIII: 142-158). De corta vida, aunque más positiva en su significado, fue la relación de Husserl con Alois Riehl (en Halle 1898-1901). Fue la “tesis realista” que puede extraerse de la obra principal de Riehl *Der Philosophische Kritizismus*, lo que al principio hizo aparecer esta aproximación crítica más aceptable que la posición neo-kantiana de la Escuela

de Marburgo (Cohen, Natorp, etc) o la Escuela del sudoeste alemán (Windelband, Rickert).

El primer compromiso serio de Husserl con Kant y la filosofía trascendental se caracteriza por tres momentos, de los cuales al menos uno se relaciona con esta última conexión.

1. Fue el ensayo de Paul Natorp "Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis" (1887) lo que primero dió el ímpetu a Husserl para apartarse de su propio psicologismo. El ensayo opone el derecho de la esfera lógica al derecho de la esfera psicológica. Al final de la década de 1890 este ímpetu se reforzó con la apreciación por Husserl de la "Einleitung in die Psychologie" de Natorp en 1888.
2. En 1894 Gottlob Frege, autor del *Begriffsschrift* (1878), hizo la reseña de la *Philosophie der Arithmetik* de Husserl desde una perspectiva matemática para el *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*; este ataque más bien brusco desafió a Husserl a reconsiderar su enfoque. Frege describió la "intrusión de la psicología en la lógica" como una "devastación", que la obra de Husserl, aunque de acuerdo con el espíritu de la época, había logrado concentrar enteramente sobre sí. De acuerdo con Frege, esto significa que cualquier posible servicio que Husserl pudiera haber realizado a favor de la lógica se reducía irrevocablemente a lo puramente "psicológico", y así resultaba para Frege más que problemático.
3. El alumno de Cohen, August Stadtler, en su "Grundzüge der reinen Erkenntnislehre in der kantischen Philosophie" (1876), trazó una distinción entre lo metafísico y lo trascendental *a priori*, y por tanto planteó implícitamente la cuestión de su relación interna. Esto abrió un camino a una tesis de correlación, esto es, al descubrimiento de una correlación *a priori*. Luego fue el "Die Formale Logik Kants in ihren Beziehungen zur Transcendentalen" (1879) de Moritz Steckelmacher, lo que sirvió para llevar a este tema atención y consideraciones metódicas. En breve, de lo que se trataba en ambas obras era de la "apercepción trascendental", tanto lo que se podía conocer a través de ella como lo que se podía conocer acerca de ella misma.

De acuerdo con esto, en los *Prolegomena zur reinen Logik* (1900) la pregunta que Husserl formuló primero concernía a las "condiciones de posibilidad de la ciencia en general" (XVIII, 238). Al mismo tiempo,

Husserl dio a la pregunta un giro particular. Si “el objetivo esencial del conocimiento científico sólo puede alcanzarse a través de la teoría en el estricto sentido de las ciencias nomológicas”, entonces la pregunta se convierte en cómo buscar las “condiciones de posibilidad de la teoría en general” (XVIII, 239). Porque la “teoría como tal” consiste en verdades cuya combinación para formar la teoría deben a su vez revelarse si la teoría misma ha de ser verdadera. Revelar significa hacerse “evidente” o accesible a la intuición.

Ver algo “como” algo, por tanto, está en el principio. Precisamente ésa es la función de la “evidencia” como “aprehensión inmediata de la verdad misma” (LVI, 13), hasta el punto de que ella es “nada menos que el carácter del conocimiento como tal”, como Husserl dice sucintamente en los *Prolegomena* (XVIII, 239 n). En otras palabras, se trata de la evidencia en el sentido de la apariencia, a saber, que algo deviene como aquello, y sólo como aquello, que alcanza (lo dado) *hic et nunc* en la conciencia, y que por consiguiente deviene una “aparición” o incluso “fenómeno”. Es el *quid* de la consideración fenomenológica; puede ser y revelarse exactamente del mismo modo en que se anuncia a sí misma. El “deíctico” procedimiento de señalización “informa” y “media”; y esto siempre tiene lugar en la “composición trascendental” (*transzendentaler Verfassung*). Él señala algo que aparece como esto-allí en su propio anunciarse = hacerse aparente (*apparet*) y que elucida = ve el interior (*evidet*) de la conciencia por y en su propio alcanzarse. Se hace accesible en “intuición” (*Anschauung*) que es intuición (*Intuition*) y reflexión. Si tal procedimiento ha de tener más que una validez subjetiva, debe a su vez ser científico, esto es, “metódico”. Para ello lo que posee validez intersubjetiva = objetiva debe poder señalarse, describirse y corregirse a través de pasos sistemáticos de aproximación, consideración, saturación y aprehensión, pasos en principio repetibles.

Lo que se precisa, entonces, es un *kirieúon logos\**, una arrolladora intuición fundamental: algo revelado como obvio, algo dado a lo cual nada pueda oponerse aparte de sí mismo (y eso no quiere decir sino lo que realmente afecta a la aparición). De este modo, ello concierne al fundamento *a priori*. En otras palabras, “en el pensamiento teórico intuitivo tenemos intuición en los fundamentos del estado de hechos que se explican” (XVIII, 243). Y una ciencia teórica *a priori* es tal que tiene como base “la esencia ideal de la ciencia como tal” (XVIII, 244); así la ciencia fundamental debe ser de tal modo que pueda traer fuera de sí misma también la evidencia/apariencia.

Es en este sentido en el que Husserl, siguiendo su descubrimiento del enredoso engaño del psicologismo en 1896, se compromete ya a ocupar-



se de las “condiciones ideales de posibilidad de la ciencia en general” (XVIII: 256), intentando legitimar las exigencias de validez lanzadas por su propio procedimiento. Así Husserl se ocupa de la “intuición fundamental” (XVIII: 5) así como de la “ciencia fundamental” (XVIII: 237); éstas tienen sus propias condiciones (reconocibles *idealiter*) que aparecen como fundadas *a priori*, pueden llevarse a cabo metódicamente y son compuestas trascendentalmente (XVIII: 5-237). En el sentido propuesto por Husserl, pueden compararse con la “ciencia fundamental” exigida por Kant (B XXIV). Justo desde la “Introducción” a la *Crítica de la Razón Pura*, Kant sitúa la “Idea de la Filosofía Trascendental” al principio (A 1). Resulta revelador notar que Kant y la idea de la Filosofía Trascendental misma llega a ser un tema para Husserl precisamente en el momento en que él llega a ser consciente no sólo de la autosuficiencia de su propia fenomenología global, sino también de la lógica de la crítica trascendental más restringida de Kant.

Mientras que antes de 1896 Husserl no dedicó cursos específicamente a Kant, nos encontramos con que se incrementan después de un lento comienzo en Halle en 1897; se hacen más numerosos en Göttingen (1907-1916) y finalizan en Friburgo en 1927 con sesiones (no anunciadas) sobre Kant. Iso Kern nos proporciona un detallado informe en su *Husserl y Kant* de 1964 (appendix. pp. 425 ss.)

Podemos identificar en Husserl, de acuerdo con esto, tres periodos de interés más intenso por Kant; el primero comienza en 1895 mientras estaba trabajando sobre los *Prolegomena* y la concepción de una lógica “pura”; el segundo va de 1905 a 1907 durante el avance hacia la fenomenología trascendental conseguido en las cinco conferencias *Die Idee der Phänomenologie* (1907), y el periodo final es en 1916, durante la preparación de una conferencia sobre los principios de la filosofía trascendental de Kant en relación a sí mismo.

La “Philosophie als strenge Wissenschaft” (1911) apareció en la revista recién fundada “Logos” (1910). Allí Husserl se esforzó por presentar claramente la diferencia entre su posición fenomenológica progresivamente clarificada y las doctrinas de *Weltanschauung* contemporáneas, las diversas escuelas de filosofía, y otras parecidas. En *Ideen I* (1913) es al neokantianismo a lo que contrapone su propia filosofía: el idealismo trascendental-fenomenológico podría lograr esa auto-dependencia o realización “más correcta” o “más adecuada” de lo que Kant, Natorp, etc, pensaban. Éste es, obviamente muy simplificado, el acometer básico en la *presentación* de la cuestión por Husserl, aunque no de la cuestión misma.

Después de las conferencias sobre Fichte (1917), después del discurso sobre Kant (1924), y después de la composición del ambicioso (pero retirado de la publicación) tratado sobre Kant (1924), una cosa se hace clara: queda manifiesto al propio Husserl que ha llegado el momento de encontrar su lugar en una tradición filosófica. Así, pudo escribir a Ernst Cassirer que había “podido tan sólo apropiarse las ricas lecciones de Kant y los kantianos en los últimos cinco años”(3 de Abril de 1925)<sup>3</sup>.

Con ser importantes estas interrelaciones y conexiones desde un punto de vista histórico, su desarrollo no basta por sí mismo para explicar cómo Husserl pudo hacer el giro decisivo, por decirlo así, de “Brentano a Kant”. Lo que se necesitaba era una “idea devastadora” que pudiera producir un avance filosófico sistemático.

Así, pues, deberíamos retener lo siguiente. En su periodo fenomenológico, o sea, durante el periodo de su propia obra creativa filosófica, Husserl adoptó, de forma modificada, la noción de intencionalidad de Brentano, esto es, de la interconexión constitutiva de *intentio* e *intentum*. Pero la noción sólo llegó a ser verdaderamente importante (y por tanto metodológicamente decisiva, un genuino *kirieion logos*\*) en el contexto de una comprensión de Kant por Husserl, según la siguiente consideración: en la *Crítica de la Razón Pura* (A 93-95/B 197 ss.) Kant fijó un principio supremo para la experiencia, la cual se proponía explicar; este principio debía hacer a la experiencia científicamente comprensible. Para Kant, la forma de este principio era que las condiciones de posibilidad de la experiencia en general son igualmente las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia. Tienen por tanto una validez objetiva y se fundamentan en un juicio sintético *a priori*.

Al adoptar este principio, Husserl podía completar sistemáticamente el concepto de intencionalidad con el concepto de constitución. Esto a su vez era posible hasta el punto de que suponía un *a priori* de correlación que podía proporcionar el trascendentalismo de la filosofía kantiana con una base más general, haciéndola de ese modo más plausible. Husserl empleó estas consideraciones al servicio de su explicación lógica *qua* genealógica de la realidad, una explicación basada ahora en una comprensión más fundamental de las condiciones de posibilidad.

Que Husserl estaba convencido de la idea trascendental como tal puede verse claramente en el contexto total de sus escritos de 1900 a

---

<sup>3</sup> Carta a E. CASSIRER citada por los Kern en *Husserl und Kant: Eine untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neokantianismus*. (La Haya: Nijhoff, 1964), pág. 39.

1936. En los *Prolegomena* formuló la pregunta “trascendental” explícitamente (XVIII: 238) —sin designarla, en cambio, como tal—. Al obrar así, interpretó la pregunta como una generalización totalmente necesaria de la pregunta concierne a las ‘condiciones de posibilidad de la experiencia’ en general (XVIII: 239). A este propósito serviría una deliberación fenomenológica última como opuesta a una meramente penúltima construcción fenoménica. Esto es lo que Husserl quiere decir cuando, dejando atrás a Kant, determina que lo que está en juego son “aquellos conceptos y leyes que [forman] el ideal constituyente de la teoría en general”, esto es, las condiciones de su posibilidad (XVIII: 243). Hasta ese punto Husserl ya consideraba la lógica pura en 1900 *sub specie logicae transcendentalis*. Y se puede hablar aquí con Kant de un “vano intento” que se plantearía al “usar una teoría empírica para fundamentar algo que es ello mismo un presupuesto de esa teoría”. Husserl adoptó esta frase (y también el neokantiano Windelband); al hacerlo así, reveló su nueva actitud “trascendental” (XVIII: 94n).

De este modo Husserl se enfrentaba a las preguntas del “origen”, las preguntas genéticas a las que más tarde se referiría como preguntas genealógicas en *Erfahrung und Urteil*. Al discutir la lógica de la ciencia pura en las *Logische Untersuchungen*, sin embargo, Husserl evita una confrontación directa con la “lógica trascendental” de Kant, tomada en sentido estricto. Sus referencias críticas a la Lógica (ed. Jäsche, 1800) están subordinadas a otros intereses (XVIII:65).

Incluso en otro pasaje más fundamental de los *Prolegomena*, Husserl se aproxima a Kant. Describe la verdad como “una idea cuya instancia llega a ser una experiencia actual vivida en el juicio evidente” (XVIII:193).

Esto no significa que esta idea tenga que tomarse en un sentido platónico. Más bien, la “lógica pura” de los *Prolegomena* busca extraer “del modo más general las condiciones ideales de posibilidad de la ciencia en general” (XVIII:256). No obstante, estas condiciones ideales conferidoras de unidad, sólo pueden encontrarse para Husserl en un correlativismo. En su determinación Husserl asume que la “interconexión de cosas” y la “interconexión de verdades” forman una “unidad material”, es decir, es posible mostrar que “una y otra... se dan *a priori* juntas” y permanecen “indisolubles”, y de este modo se logra la “validez objetiva”.

Pero eso corresponde al sentido del planteamiento kantiano en la *Crítica de la Razón Pura* (B 197). Ambos planteamientos conciernen a las funciones. Para Husserl esto supone ambos hechos, y los correlatos

que se abren y se hacen comprensibles en ambos hechos (XVIII: 246). Aunque es verdad que esta pregunta, esencialmente trascendental por naturaleza, no se formula ni se nombra como tal en los *Prolegomena*, Husserl entiende que es una pregunta que concierne al “origen”, no en un sentido psicológico o lógico-formal, sino deíctico-fenomenológico. Visto desde esta perspectiva la comprensión husserliana de la “lógica” le permite sentirse más próximo a Kant que a ninguno de los empiristas (como Mill, Sigwart, Avenarius, etc). Sin embargo reprocha a Kant el no reconocer claramente la “esencia de la disciplina propuesta” y el no presentarla de una manera apropiada a su contenido (XVIII: 218).

Después de ocuparse del psicologismo en la *Lógica* y en la *Matemática*, Husserl lanza aquí un ataque principalmente a la fundamentación de la ciencia en general del empirismo antropológico.

Así como la revisión de Frege de 1894 había provocado en Husserl un radical cambio de dirección con respecto a su *Philosophie der Arithmetik*, del mismo modo su correspondencia con Natorp, comenzada en 1897, y su interés por la obra de éste sobre el problema subjetivismo-objetivismo (1887-1888), le condujo a una especie de giro copernicano en sus puntos de vista acerca de la ciencia fundamental.

En un ensayo que lleva por título *Kants Kopernikanische Undrehung und der Sinn einer solchen Kopernikanischen Wendung überhaupt* y que aparece en los textos suplementarios añadidos a *Erste Philosophie* (VII: 208-229), Husserl habla de la “revolución en la manera de pensar” kantiana (B XI). El ensayo de 1924 es un prelude al principal ensayo sobre Kant de Husserl, un estudio más comprensivo y amplio (VII: 229-287). Pero incluso en este ensayo más tardío Husserl quita cautelosamente importancia al papel de Kant, así como al de los neokantianos —de Natorp y Rickert especialmente—, en su consideración acerca de cómo él llegó a su propia posición. Como se ha observado correctamente, fue precisamente esta irrelevancia lo que llevo a Husserl a ocultar finalmente este ensayo más grande; no apareció ni en los *Kant Studien*, como originalmente estaba planeado, ni en ningún otro lugar. Husserl quería apartarse de su filosofía originaria, para lo cual había estado trabajando desde las *Logische Untersuchungen*, viendo también una luz en los neokantianos. A partir de *Ideen I* su intención era presentar su filosofía como un idealismo trascendental-fenomenológico independiente. La “Consideración Fenomenológica Fundamental” (III: 57-149) introduce así la *epojé\** trascendental-fenomenológica y caracteriza el significado sistemático de la reducción fenomenológica en general (III: 67-144). La “Fenomenología de

la Razón”, discutida a este respecto (III: 333-357), trata de la “visión que se presenta originariamente” como la primera forma básica de la razón (III: 333) —con la evidencia y la intuición—, así como del entretrejo de todos los modos de la razón (III: 341). Pero desde *Die Idee der Phänomenologie* (II: 14-22-46-52-58), esta crítica de la razón constituye la presuposición fundante que hace posible a la metafísica; “dentro del marco de la pura evidencia” debemos al principio investigar “todas las formas de lo dado y todos los correlatos” (II: 13) a fin de que la “apercepción trascendental” se muestre en un “sentido no-misterioso” (II: 48). Esto significa que la metafísica se anuncia a sí misma como metafísica trascendental. Husserl interpreta el “conocimiento intuitivo” que esto supone como una forma de donación de la “razón que se propone llevar la comprensión a la razón”. (II: 62). Entre otras cosas, las aperturas logradas por la comprensión deben distinguirse de las puras intuiciones ( evidencias ), en las cuales las aperturas concernientes a los modos de estas aperturas se hacen aparentes/evidentes. Es en este sentido en el que habla provisionalmente de una *intuitio sine comprehensione* (II: 62). Básicamente, en cambio, esto es la filosofía trascendental “en su principio”.

Con respecto al método, la investigación fenomenológica de los orígenes en Husserl se refiere a todo lo que puede ser demostrado a través de intuiciones que se presentan originariamente correspondiendo a las formas de lo dado de acuerdo al “principio de todos los principios” (*Ideen I*, pgfo. 24). El procedimiento para la demostración es y sigue siendo completamente positivo. No llega a ser ni dialéctico ni escéptico. Se apodera de lo dado y ese es su objeto. Lo que cuenta como dado, sin embargo, es lo que aparece en una intuición de la conciencia que se propone tal o cual cosa. En cada caso su sentido, su significado, se esclarece en una particular aprehensión positiva que lo identifica como tal o cual. Y si surgiera el caso, la aprehensión misma puede a su vez ser sólo eliminada positivamente, esto es, por algo más, por algo determinado.

De este modo la razón, como “*ratio* en constante movimiento de auto-iluminación” (VI: 273), continuamente se encuentra con *positiva*, esto es, cosas autoidénticas en tal o cual modo, cosas propuestas de tal o cual manera, apareciendo el “logos” dentro de ellas de tal o cual manera. Esto es lo que Husserl quiso decir más tarde en *Cartesianische Meditationem* cuando observó que lo que estaba básicamente en juego era el despliegue sistemático del universal *a priori*, un *a priori* esencialmente innato en la subjetividad trascendental. En otras palabras, lo que estaba en juego era el “logos universal de todo ser pensable” (I: 181).

La existencia de un posible conflicto de dos *positiva*, o incluso el momento de la sola otredad, se muestra en cada caso en su respectivo modo en una nueva entidad caracterizada de nuevo de un modo positivo, de acuerdo al procedimiento fenomenológico-deíctico. Aquí la demostración “intuitiva” obviamente incluye, además de la presentación “sensible”, a lo “eidético”, lo “categorial” y lo “reflexivo” sin, finalmente, descuidar más los así llamados aspectos doxológicos que los aspectos “prácticos” o “axiológicos” respectivamente (III: 343). Pero para que sean aprehendidos, es importante que a su vez se expresen de una particular forma dóxica (teorética).

Esto, entonces, representa la idea que Husserl consideró central. En cambio, en el ensayo programático *Philosophie als strenge Wissenschaft* Husserl hace notar que la filosofía nunca logró satisfacer su propia exigencia de ser una ciencia que en último término resultara fundamental. En ninguna parte ha podido la filosofía satisfacer los supremos requisitos teoréticos (XXV: 3). No se ha embarcado aún en su decisiva y legítima travesía. Esta carencia de seguros fundamentos hace que sea imposible seguir ninguna de las filosofías del pasado. La honestidad científica prohíbe así tales apropiaciones históricas. En gran medida esto también sirve para Kant. Una *philosophia perennis* no existe aún. Ha de ser todavía fundada y puesta en marcha. Esta es la “causa” de la filosofía, su fundamento. Sin una fundamentación todas las formas que se han intentado y presentado no son nada en absoluto. Visto a esta luz, la filosofía es llamada por encima de todo la ciencia de los verdaderos principios, de los orígenes, de los *prisómata panton\** (XXV: 61). Sólo comienza a satisfacer sus exigencias de validez cuando se dedica a perseguir la forma científica de la ciencia, esto es, la forma que un conocer ha de tener si ha de servir como medio para el conocimiento y requiere una certeza dóxica. La cuestión principal aquí no es, por tanto, la cuestión de hecho; la cuestión es más bien este aprehender como... en la realización intencional intuitiva, en un *faciendum*.

Al pedir un retorno a las cosas mismas (XIX/1: 10), Husserl estaba al mismo tiempo acentuando el requisito científico no forzarse por prejuicio a interpretar más allá de lo que se ve (XXV: 61). La así llamada “aprehensión fenomenológica de las esencias” no pide más que esto.

Lo anterior produce varias consecuencias. Una ciencia que se preocupa por sus propias raíces en tanto que ciencia debe llevar a cabo un retorno radical a sus principios absolutamente claros. Debe obtener una visión de sus objetos absolutamente claros. Debe también indicar los métodos exigidos por el especial sentido de aquellos objetos. Al anteponer algo

como algo absoluto tal disciplina es ya un método y lo ha sido desde el principio, un método con necesidad de clarificación, y que sólo funcionaría fundamentado a través del acto de fundamentar.

Hay cuatro puntos principales que tal ciencia filosófica debe tomar en cuenta:

1. No debe ser ciega a las ideas que dentro de una serie comprensiva se dan absolutamente en la intuición inmediata (XXV: 61).
2. No tiene más remedio que usar la intuición filosófica en el sentido correcto, no atada por el prejuicio.
3. Como una ciencia que retorna a los orígenes últimos (a sus raíces), tiene que comenzar el proceso de esclarecimiento consigo misma; porque es el significado lo que nunca está supuesto y como tal es “reflexiva”.
4. Tal ciencia debe ser entendida en último término como un “giro” radical y no sólo como flujo hacia una crítica kantiana de la razón; en vez de eso debe devenir objeto para sí misma en su propia constitución y posicionarse a sí misma en el suelo de la filosofía trascendental de tal forma que no sólo afirme de sí misma ser trascendental, sino que se esclarezca a sí misma trascendentalmente.

Entendida a la luz de estos puntos, la filosofía trascendental sólo puede satisfacer su función de proporcionar fundamentos últimos siendo una filosofía de la reflexión. Y como filosofía de la reflexión debe llegar a ser una ciencia de las interconexiones de la constitución y la correlación. Porque realmente sólo por el camino de la reflexión puede avanzar desde las condiciones transcendentales de posibilidad hasta alcanzar la realidad en su constitución regional ontológica.

Al reflexionar radicalmente sobre sí misma, la filosofía no pierde en modo alguno su relación con el mundo y la realidad en cuanto que persigue cada fenómeno que se anuncia, muestra o demuestra a sí mismo como una X en la conciencia con un determinado significado. Esta “persecución” ocurre en las interconexiones de referencias que se siguen, las cuales contienen lo que la mediación presenta. La idea de una racionalidad absoluta no puede por tanto disolverse o perderse ella misma, pero tampoco superarse a sí misma (*sich aufheben*). Se salva de forma continua cada vez que en el curso de un análisis constitutivo se hace necesaria para penetrar en el camino hacia un horizonte de referencias en el que se va retrocediendo paso a paso.

Si la cuestión trascendental es formulada de modo excesivamente simple —y Husserl es de la opinión de que Kant la formuló así— lo que resulta es una nube de profunda oscuridad que en el caso de Kant se extiende al sistema entero y para la cual nadie ha podido aún proporcionar una completa claridad —obviamente una tarea inacabada—.

Esto, entonces, fue el estímulo que Husserl sintió y aceptó como una provocación para su propia obra. Esto puede verse muy claramente en el ensayo de 1924, *Kants Kopernikanische Umdrehung und der Sinn einer solchen Kopernikanischen Wendung überhaupt* (VII: 208-229). Aunque todavía incapaz de reprimir todas sus reservas concernientes a Kant, Husserl nombra algo como el servicio inmortal de Kant : Aunque hijo de su tiempo en su orientación casi exclusiva hacia las ciencias naturales y su causalidad, Kant no obstante se puso inmediatamente a aplicar el curso de la problemática trascendental a todas las formas de la objetividad posible; para él esto significaba aplicarlo a los mundos moral y estético (VII: 228).

Es esta consistencia immanente en la articulación de la revolución en la manera de pensar lo que, en la perspectiva de Husserl, hace sostenible hablar de una revolución.

El auténtico giro copernicano está por lo tanto en la dirección de un idealismo universal ilimitado y trascendental. Incluso la posibilidad de este giro y su propia necesidad ha de aclararse y, para Husserl, esto significa ser expuesto fenomenológicamente. No basta sólo con exigir su justificación. Sin una *deixis* que apunte a la cosa misma nada es válido.

En la época de las conferencias sobre Kant, en 1916, Husserl estaba convencido de que la profunda doctrina de síntesis de Kant ya contenía el descubrimiento de lo que para él era la doctrina fundamental del carácter específico de las interconexiones intencionales, así como la de las relaciones de correlación en la esfera de la constitución. Y en el ensayo *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie* (1916/24), donde se hace esta misma exigencia, también se determina que las fuentes fenomenológicas han de encontrarse en casi todas sus teorías (VII: 235).

Con respecto a la relación recíproca entre Husserl y Kant y al desarrollo de su vínculo podría ser bueno comentar la colección de escritos añadidos a *Erste Philosophie I*. Estos escritos están fechados todos en el período de 1903 a 1924. Aunque son en algún sentido parerga, tienen no obstante su propia significación especial. Centran el sendero zigzagueante de la propia intuición de Husserl, el sendero a través del cual el fundador de la fenomenología prosiguió en su aproximación idealista-trascendental a los problemas de las fundamentaciones definitivas.



Y al final de su sendero, Husserl puede decir, independientemente de los piadosos sentimientos que rodean el centenario de Kant, que su propio objetivo es “comprender el más profundo sentido de la filosofía kantiana” ( VII: 287). Si el enfoque y el procedimiento perseguidos por la investigación fenomenológica “pueden estar justificados”, entonces Husserl está convencido de que tal intento tendrá éxito. En este sentido la “herencia kantiana” no puede ni debe ser “abandonada”. Más bien debería ser “inmortalizada a través de la clarificación y la evaluación de su total contenido” ( VII: 286).

Así que cuando Husserl, como hemos visto, se encuentra con la función fundamental de los juicios sintéticos a priori y concibe la función de la intencionalidad en la interconexión constitutiva de su propia fenomenología, llegará a este isomorfismo, aunque no sin dificultades ni sin una consideración escrupulosa de las posibles objeciones.

A este respecto resulta característica la discusión añadida a la XXV conferencia de la primera parte de *Erste Philosophie*, la así llamada *Historia Crítica de las Ideas* (VII: 350-356). La discusión trata sobre la relación entre Kant y Hume en el contexto de una consideración crítica de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*. En este temprano estudio de 1903 podemos encontrar, a pesar de la estima y el interés prestado a las contribuciones de Locke y Hume respectivamente en tanto que opuestas a Kant, una tendencia más positiva: En el esfuerzo por una solución al problema del conocimiento nadie antes que Kant observó con mayor profundidad el problema ; e incluso en sus teorías fallidas podemos encontrar ideas importantes y fructíferas que no han sido aún totalmente aprovechadas.

En las discusiones más tempranas, el interés de Husserl siempre estuvo centrado en el tema de la cuestión primera, esto es, en si Kant había realmente descubierto el problema fundamental y si lo había presentado correctamente (intuitivamente). Un fragmento de 1908 retoma esta cuestión (VII: 377-381). Para Husserl resulta realmente fundamental si la validez objetiva de los juicios sintéticos *a priori* se desplaza a alguna otra esfera metafísica o psicológica (VII: 381). Este es el peligro que percibe Husserl al menos en la fase más temprana de sus investigaciones acerca del papel fundamntador de la metodología fenomenológica trascendental (tomada en sentido estricto).

Precisamente la cuestión acerca del carácter de la necesidad de la relación juicio-experiencias [*Urteilerlebnisse*] lleva a Husserl a una discusión más intensa con la filosofía trascendental de Kant (en un fragmento de 1908). Y de hecho lo que está en juego es el particular diseño del méto-

do de Kant, la crítica analítica de la razón que habían desarrollado los neokantianos (VII: 382).

De modo que el propósito de Husserl es mostrar que incluso los orígenes lógicos del conocimiento en tanto que conocimiento meramente de lo que aparece tienen una validez estrictamente científica y como tal debería descubrirse y mostrarse. Por tanto estos orígenes deben considerarse como orígenes en la objetividad trascendental en general (VII: 382). Incluso Kant, así como el neokantismo y el neoidealismo basados en su trabajo, tenían muy poca idea de tal demostración de los fundamentos básicos, ni, por un lado, de los principios correspondientes a la conexión lógico-objetiva ni, por el otro, de los fundamentadores modos de conciencia (VII: 382). En este contexto debe ubicarse la sugestiva afirmación en la que Husserl sostiene que como una lógica que remite trascendentalmente a la conciencia, la lógica trascendental realmente contiene fundamentos para una naturaleza posible pero no para una fáctica (VII: 394). La facticidad de esta última naturaleza no pertenece a la lógica: es el campo de la metafísica.

Sin embargo, si es ese el caso, la crítica de Husserl debe aplicarse no sólo al kantismo o al neokantismo, a los que él siempre usa como un arma. Debe extenderse también al neoidealismo que él menciona en el mismo contexto en 1908.

Los amplios estudios que sirvieron como preliminares a la XXVII conferencia de la *Historia Crítica de las Ideas* (hacia 1915), se ocupan específicamente de este tema. (VII: 395-408). Aquí también se muestran las determinaciones fundamentales de las ciencias específicamente humanas (VII: 406). Al extender esta crítica a la esfera total de las fundamentaciones Husserl se crea una tarea futura que él describe del siguiente modo: "lo que se necesita es un plan para las ontologías y fenomenologías de las ciencias humanas y sobre él otro para la problemática metafísica desde el punto de vista del espíritu humano, y finalmente una síntesis de esta problemática con la problemática de la naturaleza" (VII: 408).

Esto indica el programa para una filosofía fenomenológica trascendental de carácter global como opuesta a una meramente fenoménica. Y aquí se dice explícitamente que a la crítica trascendental debe corresponder la idea de la filosofía como la ciencia del conocimiento último (VII: 408).

Pero si esta filosofía trascendental ha de contribuir a la realización de la idea poniendo los fundamentos últimos, no puede basarse en una teoría antropológica ni tampoco, como Husserl insiste, en la teoría kantiana. Puesto que esta última, al regresar a lo empírico (esto es, a la constitución antropológica del ser humano), no puede erigirse como fundamental.

También fracasa en el tan comentado antropologismo que había sido expuesto en otra parte (1908/1917; VII: 357-364).

Kant, sin embargo, no quiere decir que los juicios sintéticos *a priori* representen síntesis que pudieran cumplirse de modo diferente, o que sólo fueran de hecho (fácticamente) cumplidas por los seres humanos necesariamente del mismo exacto modo cada vez como resultado de una subjetividad que es fácticamente de tal o cual tipo. Eso sería antropologismo. Tal malentendido debería clarificarse (VII: 357-364). Si el genuino *a priori* del conocer equivale a una intuición apodíctica en una interconexión esencial a la cual corresponde el *a priori* del estado de los acontecimientos, entonces la discusión de las fundamentaciones debe clarificar esto a través de una interpretación fenomenológica del pasaje B 197 ss. de la *Crítica de la Razón Pura* (VII: 364).

Las manifestaciones *a priori* son realmente válidas para las *a posteriori* pero no pueden derivarse de estas últimas: aquellas se refieren a las interconexiones esenciales.

La crítica que Husserl hace a Kant en orden a enfatizar los verdaderos propósitos de éste se extiende finalmente a toda forma de dogmatismo que no puede ir más allá. En este sentido Husserl considera que Leibniz y Kant están en la misma línea (1924; VII: 365-376). Ambos evitan desde luego el naturalismo, el psicologismo y el historicismo en el sentido usual en tanto que ninguno de ellos basa la epistemología en la ciencia natural (incluida la psicología).

El reproche que no obstante Husserl eleva contra Kant es que en realidad quizás acabe cayendo en un psicologismo antropológico desde el que no puede mostrarse como aquél que ha presentado el conocimiento de las facultades, conocimiento con el que opera y que presupone simplemente, y no toma *demostrablemente* de la pura conciencia.

Brevemente esto significa lo siguiente: Kant ciertamente rechaza reconocer la validez de lo que concierne a la experiencia de los fenómenos salvo lo que la crítica trascendental establece como condición de posibilidad. En cambio, si procede así, no puede, al mismo tiempo y sin prueba, exigir legitimación para el procedimiento que usa sin asimismo fundamentarlo. Y si nosotros debemos evitar el itinerante regreso de una crítica de la crítica, etc. —mientras reclamamos una estricta científicidad— sólo queda un camino: el sentido y la justificación del procedimiento debe elucidarlos a ellos mismos u ocasionar su propia intuición.

La conclusión que Husserl saca es que incluso la epistemología trascendental de Kant sólo puede llevarse a cabo de un modo genuino en el

marco de una epistemología universal. Tal tarea no se agota en la explicación de los fenómenos naturales ni en nuestro acceso a ellos; más bien consiste en la elaboración de una teoría global de los fenómenos. El proyecto kantiano de una filosofía trascendental sólo puede salvarse si se admite una intuición categorial con respecto a lo trascendental.

Aquí es donde la ciencia pura de la conciencia qua fenomenología interviene (VII: 369). Después de subrayar todos estos pasos necesarios, Husserl puede finalmente mostrar cómo una filosofía trascendental debe proceder si quiere permanecer genuinamente científica.

Resume la cuestión del siguiente modo: Todo requisito que una crítica pre-fenomenológica, esto es, una vieja crítica del conocimiento como la kantiana, estipule para una metafísica que debe presentarse a sí misma como ciencia, no se justifica si el requisito mismo carece a su vez de una fundamentación científica (VII: 374).

La crítica de Kant, su examen y corrección que Husserl lleva a cabo, concluye con un resultado inequívoco:

Una filosofía que haya de tener un sentido propio de sí misma, no debe en absoluto ser sólo una ciencia, sino una ciencia de completa claridad y distinción, de una justificación final. Los escondidos abismos, los problemas pasados por alto, las confusiones en las direcciones correlativas al conocimiento no pueden ser toleradas en ningún sentido ni dirección. La filosofía existe para representar la idea de completo conocimiento, el telos final anclado en la esencia del conocimiento, y para regular todo conocimiento futuro de acuerdo a esta idea. La filosofía en este viejo sentido platónico no es tampoco nada en absoluto si no existe como la intención de llegar a ser la ciencia más rigurosa en el sentido más radical y último (VII: 374).

Tal filosofía está en marcha. Y en ella se confirma y refuerza a sí misma incluso cuando se corrige. Se da forma a sí misma *in actu*.

Vistos a esta luz, los problemas discutidos en Husserliana VII son problemas derivados del planteamiento kantiano, problemas que deben tomarse en cuenta en toda interpretación apropiada de una posible filosofía trascendental, en general pertenecientes a una discusión consistente con el camino de Husserl hacia el idealismo trascendental fenomenológico.

La entrada a una verdadera Filosofía Primera se abre allí; y el que lo encuentre, que lo utilice.