

Tengelyi, László

La experiencia y el infinito según Kant y Husserl
La Lámpara de Diógenes, vol. 11, núm. 20-21, enero-diciembre, 2010, pp. 47-62
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Puebla, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=84418400003>



La Lámpara de Diógenes
ISSN (Versión impresa): 1665-1448
lamparadediogenesbuap@yahoo.com.mx
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
México

¿Cómo citar?

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista

La experiencia y el infinito según Kant y Husserl

László Tengelyi

Con frecuencia se considera la revolución copernicana de Kant como un giro hacia la finitud humana. Justamente así interpreta Heidegger la filosofía crítica: él sostiene que la *Crítica de la razón pura* plantea sobre todo “la cuestión de la finitud del ser humano”.¹ Sin embargo, no es menos evidente que la idea del infinito desempeña un papel muy importante en Kant. Cassirer ha llamado la atención sobre este hecho, en el debate que sostuvo con Heidegger en 1929, en Davos.² A decir verdad, Heidegger también advierte que la idea del infinito se halla implicada en el análisis de la finitud humana. No obstante, cabe preguntarse cuál es, en Kant, la relación precisa entre el descubrimiento de la finitud y la idea del infinito.

Nosotros intentaremos responder a esta pregunta considerando la relación entre la experiencia y el infinito en las doctrinas de las antinomias de la razón pura. Veremos que Kant tiene el infinito por una pura y simple idea, la cual, empero, cumple una función indispensable en la experiencia. En este contexto, será instructivo comparar a Kant con Husserl. Al referirse a la noción de un principio regulador, tal como ha sido propuesta en la *Crítica de la razón pura*, Husserl define el concepto de la cosa (en) sí misma [*chose (en) elle-même*] como una “Idea en sentido kantiano”. A pesar de la noción común de una idea reguladora, la diferencia entre los dos pensadores permanece irreducible: mientras que Kant pone su concepción al servicio de una tentativa de justificar su distinción entre la cosa en sí y el fenómeno, Husserl, por el contrario, concibe la cosa en sí como una “Idea en sentido kantiano”, precisamente con el fin de superar tal oposición.

¿Cómo puede servir la noción común de una idea reguladora a objetivos tan diferentes, incluso opuestos entre sí? Las consideraciones siguientes se orientan a una elucidación de este problema. Nuestra hipótesis es que la diferencia entre los dos filósofos resulta de dos nociones diferentes del infinito. Kant sólo tiene en vista un infinito potencial; por razones de principio, él rechaza cualquier infinito que exista actualmente. En cambio Husserl, inicialmente asistente de Kart Weierstrass en Berlín, más tarde colega de Georg Cantor en Halle, se apoya en una forma científicamente bien establecida de un infinito *actual pero abierto*.

1. El infinito como principio regulador de la experiencia en Kant

Según Kant, el infinito excede los límites de la experiencia posible, pero no puede separarse por completo del proceso de la misma. A diferencia de otras ideas que especifican objetos a los cuales la experiencia jamás nos procura acceso (tales son las ideas del alma y de Dios), la idea del infinito no puede ser desligada de la experiencia, puesto que el infinito designa la totalidad absoluta que buscamos constantemente en la síntesis de los fenómenos. Kant llama tal idea un “concepto del mundo” (*Weltbegriff*), porque subyace en la noción misma del universo.³ En la *Crítica de la razón pura*, Kant considera el infinito como un concepto del mundo en ese sentido de la palabra.

Ahora bien, el término “mundo” posee dos significados diferentes en la doctrina de las antinomias. En su sentido más amplio, la palabra significa el todo incondicionado o la totalidad absoluta de la experiencia. Kant dice expresamente que “este todo es propiamente aquello cuya explicación se demanda en los problemas trascendentales de la razón”.⁴ En un sentido más estrecho, el término “mundo” se opone a la “naturaleza”. Este último concepto designa el universo en cuanto “todo dinámico” atravesado por relaciones causales.⁵ La distinción entre “mundo” y “naturaleza” corresponde a la dualidad de las categorías matemáticas y dinámicas. La expresión “mundo” designa “el conjunto matemático de todos los fenómenos”, mientras que la palabra “naturaleza” se refiere a su totalidad dinámica.⁶

El lector del capítulo sobre la antinomia de la razón pura puede tener la impresión de que el infinito (así como su opuesto, lo finito) sólo es una característica posible del mundo en el sentido estrecho de la palabra. En efecto, ¿qué es el infinito, sino un trazo cuantitativo y por consiguiente matemático del todo incondicionado de la experiencia? Si tal impresión fuese correcta, entonces el infinito sólo caracterizaría el Universo en cuanto localizado en el espacio y el tiempo. Con base en esta constatación, no habría más que un paso a la conclusión de que, para Kant, el infinito es soportado por substratos intuitivos.

Sin embargo, se trata de una falsa impresión. Para Kant ni el espacio ni el tiempo suscitan el problema del infinito. Más bien la antitética de la razón pura gira en torno de la noción del todo incondicional o de la totalidad absoluta. El espacio y el tiempo, al igual que el mundo, sólo pueden ser considerados como substratos del infinito en la medida en que son pensados como todos incondicionales o totalidades absolutas. Es la noción única del todo incondicional lo que se halla en la base de la interpretación del infinito en la *Crítica de la razón pura*.

Al respecto conviene mencionar que Kant distingue entre la noción de infinito y el concepto de un *maximum*. Él constata que una multitud de unidades dadas, arbitrariamente escogida, jamás puede asumir una grandeza máxima, “puesto que siempre se le pueden añadir una o varias unidades”.⁷ Debido a ello, “no hay multitud que sea la más grande”.⁸ Por consiguiente, se falsea el infinito cuando se le define como un *maximum*. En virtud de estas considera-

ciones Kant se ve obligado a definir el infinito de una manera diferente: “una multitud (relativa a un número dado) más grande que cualquier número”.⁹ Tal es, añade Kant, el concepto *matemático* del infinito.¹⁰ Empero, según Kant el concepto verdadero del infinito es más bien su concepto *trascendental*, el cual se funda sobre la observación de que “la síntesis sucesiva de la unidad en la medida de un *quantum* jamás se puede acabar”.¹¹

Este concepto trascendental termina por separar infinito y experiencia, puesto que la experiencia, en su totalidad, está sometida a *la regla de la síntesis sucesiva*.¹² Aquí el entendimiento sólo puede proceder yendo de una experiencia a la otra, paso a paso, por así decirlo. Por tanto, si sólo se puede hablar de infinito ahí donde la síntesis sucesiva “no puede ser acabada”, el infinito está separado de toda experiencia por un abismo.

Este abismo explica el hecho de que la razón se embrolle en contradicciones consigo misma tan pronto intenta captar el todo incondicionado de la experiencia. Kant toma la situación actual de la experiencia como punto de partida de una indagación sobre las condiciones indispensables de esta misma situación, vista según sus características principales. Tales condiciones se agrupan en cuatro series heterogéneas que corresponden a cuatro grupos de categorías. En primer lugar series espacio-temporales; en segundo lugar elementos cada vez más simples de fenómenos complejos; en tercer lugar, Kant tematiza relaciones de causalidad; en cuarto lugar, encontramos en tales relaciones causales sólo contingencia, sin poder descubrir jamás una existencia necesaria. Las cuatro series se revelan como fuentes de conflictos antitéticos tan pronto intentamos abarcarlas con una síntesis regresiva. Pero, a decir verdad, la dificultad principal proviene, en estas cuatro series, del abismo que separa infinito y experiencia. La razón humana debe remontar cualquier totalidad limitada de condiciones, porque no se tiene el derecho de asumir que un miembro cualquiera de la serie en cuestión es radicalmente distinto de los demás. ¿Cómo se podría calificar a tal miembro como el único portador de lo incondicionado? No se puede identificar el concepto de infinito con el concepto de un *maximum*, y sobre todo no se deja reducir a la totalidad de condiciones más grande que se haya alcanzado actualmente en la experiencia, puesto que se trata de una totalidad que aún habría de ser dejada atrás. Al buscar el todo incondicionado, la razón trasciende necesariamente cualquier totalidad finita. Sin embargo, jamás se puede alcanzar una totalidad durante el curso de una síntesis sucesiva.

Justamente ahí la razón se embrolla inevitablemente en una contradicción consigo misma. Se trata de una contradicción engendrada por una colisión entre dos principios o dos leyes: *la regla de la síntesis sucesiva* sale al paso de *la exigencia de la totalidad absoluta*. Por eso, Kant habla de una antinomia, entendiendo bajo tal palabra una antítesis de dos *leyes* de la razón.

No es azar que Kant emplee muchas veces el término “antinomia” en singular. A las antinomias les resulta común una cierta manera de suscitarse, la cual es designada por la palabra “antinomia” cuando se usa en singular.

Las contradicciones de la razón embrollada consigo misma no se deben a las particularidades del espacio y del tiempo; tampoco están relacionadas con las características especiales de la naturaleza del todo dinámico. *La verdadera antinomia en todas las antinomias es una consecuencia del abismo entre la experiencia y el infinito*. Tal es la raíz principal de la ilusión trascendental, cuya víctima es la razón cuando espera descubrir el todo incondicional o la totalidad absoluta de la experiencia en la serie de las condiciones necesariamente incompleta, por consiguiente siempre condicionada.

Consideremos más de cerca la génesis de esta ilusión trascendental. La razón, nos dice Kant, se halla extraviada por “una ilusión completamente natural”;¹³ “una cierta apariencia trascendental [...] le ha representado una realidad donde no la hay”.¹⁴ Se trata de una ilusión que consiste en suponer que cada serie de condiciones consideradas es, o bien infinita, o bien finita.¹⁵ Kant describe esta ilusión como “trascendental”, porque no sólo es natural, sino también necesaria. En efecto, ¿no se impone suponer que una serie de condiciones de una situación actual es, en sí misma, o bien infinita, o bien finita? No obstante, Kant desenmascara esta necesidad como una ilusión. Él afirma que el mundo “no existe ni como un *todo infinito en sí*, ni como un *todo finito en sí*”.¹⁶ Kant agrega: “Lo que se dijo aquí de la primera idea cosmológica [...], se aplica también a todas las demás”.¹⁷

Estas consideraciones nos ofrecen la clave de la solución de las antinomias, la cual reside en la proposición: “el mundo no es un todo incondicionado”.¹⁸ En esta proposición se aúnan dos ideas principales:

1. Kant forja el concepto de un mundo que no se confunde con la noción de una totalidad de las cosas. En efecto, en la *Crítica de la razón pura*, el mundo es el *todo abierto de una síntesis siempre inacabada*, en vez de un conjunto de cosas enteramente hechas.
2. Hay que añadir, sin embargo, que para Kant este nuevo concepto del mundo es al mismo tiempo la razón última de la distinción entre la cosa en sí y el fenómeno. En la *Crítica de la razón pura* se niega que el mundo (en cuanto totalidad abierta de síntesis sucesivas) “sea una cosa en sí”.¹⁹ Por eso, se puede decir del mundo que no existe ni como un todo infinito en sí ni como todo finito en sí. Los dos términos de la alternativa pueden ser negados a la vez, justamente porque el mundo no es una cosa en sí. En la *Crítica de la razón pura* se bosqueja claramente ante nosotros la posibilidad de una investigación sobre la diferencia estructural entre *cosa* y *mundo*. Pero Kant no parece atribuir valor autónomo a tal investigación; más bien él exige confirmar la conclusión de que el mundo de la experiencia no es sino un mundo de los fenómenos y que “los fenómenos en general no son nada fuera de nuestras representaciones”.²⁰

Estas reflexiones traen consigo consecuencias que no dejan intacta la noción de infinito. Evidentemente no es la noción lo que cambia, pero su papel y su relación con la experiencia se nos muestran bajo una nueva luz. Como ya

hemos visto, no podemos hablar de infinito más que ahí donde una síntesis sucesiva no puede ser acabada. Por consiguiente, jamás se puede hallar el infinito en el mundo de los fenómenos, porque éste no es sino una totalidad abierta de síntesis sucesivas. Por tal motivo, la noción de infinito, al igual que la noción de una totalidad absoluta o un todo incondicionado, designa una pura y simple idea, la cual lejos de ser un “principio constitutivo” de la experiencia, desempeña en ella el papel de una “regla” de la progresión siempre sucesiva.²¹ Se trata de una función reguladora, capaz de colmar, en un cierto sentido, el abismo entre la experiencia y el infinito. El infinito se revela como un principio regulador de la experiencia: “un principio que hace proseguir y extender la experiencia lo más lejos posible, y según el cual ningún límite empírico debe tener el valor de un límite absoluto”.²² Al mismo tiempo, este principio está destinado a poner fin a la búsqueda ilusoria de una totalidad absoluta de la experiencia en series y condiciones que, necesariamente, permanecen incompletas e inacabadas para siempre.

Como principio regulador, el infinito obtiene un cierto campo de aplicación en la experiencia. Sin embargo, el acento recae sobre la observación de que el infinito no es un principio constitutivo de la experiencia. De tal observación podemos sacar una consecuencia importante: según Kant, el infinito es una pura y simple idea, mediante la cual no pensamos “un objeto, que no podría darse en experiencia alguna”.²³ Dicho con otros términos: nada corresponde a la idea del infinito, ella no versa sobre objeto alguno. Pues cualquier serie de condiciones que podamos considerar en el mundo de los fenómenos “es sucesivamente infinita y jamás entera”.²⁴ Con toda evidencia, la expresión “sucesivamente infinita” significa lo mismo que el término “potencialmente infinito [*potentialiter unendlich*]” empleado en otro pasaje de la *Crítica de la razón pura*.²⁵ Las series de condiciones consideradas en la doctrina de las antinomias permanecen necesariamente incompletas y, por consiguiente, finitas, incluso si siempre pueden ser completadas por miembros nuevos. En este sentido pueden describirse como series sucesivas o potencialmente infinitas. Pero Kant ve muy claramente que, precisamente por tal razón, las series no pueden “presentar una multitud infinita” en el sentido de un infinito actualmente dado.²⁶

En resumen, podemos subrayar que, según Kant, la noción del infinito no es engendrada sin razón en el espíritu humano, pero no hay que buscar tal razón en la realidad objetiva de esta noción. Al contrario, en la *Crítica de la razón pura* se toma el infinito por una pura y simple idea que, hablando propiamente, carece de realidad objetiva, a pesar de que, en cuanto idea reguladora, cumple una función indispensable en la experiencia. Por tanto, se trata de una idea que, según Kant, tiene una *meta* sin tener un *objeto*. Si comparamos esta postura con los grandes sistemas metafísicos del siglo XVIII —que ciertamente han atribuido a la noción del infinito el papel de un principio constitutivo—, entonces podemos considerar enteramente apropiada la caracterización de la revolución copernicana de Kant como un giro hacia la finitud humana. En

la *Crítica de la razón pura* el infinito es disuelto como una ilusión, a pesar de que su idea sirve como regla indispensable de la experiencia e igualmente da testimonio de la espontaneidad de la razón humana.

2. La noción husserliana de la cosa como una “Idea en sentido kantiano”

En las *Ideas I* (1912) y en la reelaboración de la sexta *Investigación lógica* (1913), Husserl adopta la noción kantiana de un principio regulador de la experiencia. Sin embargo, la manera en que Husserl emplea tal noción no exhibe trazo alguno de ortodoxia. Él se distancia de Kant al definir la cosa misma (podemos decir también: la cosa en sí misma) como una Idea en sentido kantiano.²⁷

¿Cuál es aquí el sentido de la expresión “cosa en sí misma”? La respuesta es la misma en Husserl y en Kant: lo opuesto de la *Erscheinung*. Sin embargo, esta palabra no significa lo mismo en ambos. Husserl designa con *Erscheinung* –“fenómeno” o más bien “aparición”– una adumbración (*adombration*), un bosquejo (*esquisse*) o un compendio (*raccourci*) perspectivo de la cosa misma. Por eso, Husserl sostiene que al captar una *Erscheinung* se capta la cosa misma en una perspectiva específica o según uno de sus aspectos posibles. La fenomenología se funda sobre la convicción de que los fenómenos (o las apariciones) manifiestan la cosa misma “en carne y huesos”. Esta constatación, según Husserl, pertenece necesariamente al sentido de la experiencia perceptiva. Si hay una diferencia fundamental entre *cosa* y *fenómeno* (o *aparición*), ella equivale al solo hecho de que los fenómenos (en el sentido de adumbraciones, bosquejos o compendios de perspectiva) permanecen necesariamente como aspectos *unilaterales* e *indeterminados* de una cosa.²⁸ Debemos advertir que toda una serie de aspectos diferentes pertenece a una misma cosa. Por eso, cada aspecto es una aparición parcial de la cosa misma. Se puede considerar el descubrimiento de los aspectos parciales de una cosa como un proceso *sin fin*.

Estas ideas no marcan una distancia mayor respecto de la interpretación kantiana del fenómeno (*Erscheinung*). Sin duda, en la *Crítica de la razón pura* no hallamos un análisis similar de la percepción. Sin embargo, resulta claro que Kant tampoco considera los fenómenos como datos sensibles aislados, sino más bien los comprende como aspectos específicos de un objeto fenoménico. Pero la analogía se detiene justo aquí. Pues Kant añade que estos aspectos parciales jamás reflejan de manera fiel *la cosa en sí*. No obstante, la fenomenología husserliana cuestiona precisamente tal opinión.²⁹

El debate de Husserl con Kant gira en torno de la cuestión de saber si una cosa en sí misma puede ser considerada como la totalidad de sus aspectos parciales. La respuesta de Kant parece ser negativa, porque, según él, la totalidad absoluta no puede ser dada en la experiencia si no es a guisa de regla ejerciendo una función en la experiencia. Pero no debemos confundir una regla con una cosa dada.

Husserl toma muy en serio la concepción kantiana de una idea reguladora. Él se aúna con Kant para decir que la única especie de infinito que caracteriza el proceso de la experiencia es “la progresión sin fin”.³⁰ Además, Husserl se dedica a mostrar en detalle como el transcurso ulterior de la experiencia es predelineado por el concepto de una cosa concreta. Aquí la fenomenología se apoya aún en la *Crítica de la razón pura*, obra que indica claramente cómo el concepto de una cosa sirve de “regla para intuiciones”.³¹ A pesar de todos estos rasgos comunes, la fenomenología se distingue del kantismo, ya en este nivel elemental. Una marca distintiva de la fenomenología consiste en que Husserl asigna una intencionalidad a la intuición en general y a la percepción en particular, mientras que, según Kant, sólo el concepto del entendimiento da a la percepción —y a la intuición en general— una referencia objetiva. Cabría mencionar otras diferencias, pero revisten una importancia menor para nuestro objetivo.³² Gracias a la idea de potencialidades predelineadas en situaciones de percepción, Husserl se ve llevado a forjar el concepto fenomenológico de *horizonte*. En el marco de este concepto Husserl formula nuevamente la proposición kantiana de que el mundo no es un todo incondicionado. La noción de mundo como un *horizonte universal de la experiencia* puede ser considerada como la versión fenomenológica de tal proposición kantiana.

Sin embargo, Husserl toma distancia de Kant cuando asimila la cosa en sí misma a la totalidad de sus aspectos parciales. ¿Qué hace posible esta divergencia en relación con Kant? La respuesta debe buscarse en la interpretación husserliana de la noción de *la totalidad de los aspectos parciales* de una cosa. Mientras que en la *Crítica de la razón pura* Kant caracteriza esta totalidad como “sucesivamente infinita”, Husserl la describe como un “continuo de apariciones o de fenómenos” (*Erscheinungskontinuum*) acentuando “el carácter omnilateralmente infinito” de tal continuo.³³ Este continuo omnilateralmente infinito de los aspectos parciales constituye precisamente el dato adecuado de la cosa misma.

Desde el punto de vista kantiano se puede objetar que tal continuo jamás se puede dar en la experiencia. Pero la pertinencia de esta objeción sólo es aparente, ya que Husserl no afirma lo contrario. Él admite sin vacilar que el continuo omnilateralmente infinito de los aspectos parciales de una cosa no es más que una pura y simple idea que cumple una función reguladora en la experiencia. En cuanto a la aplicación de la noción del infinito a la experiencia, Husserl está en pleno acuerdo con Kant; por eso, Husserl evoca una “Idea en sentido kantiano”. Lo que Husserl considera como dado no es el continuo de los aspectos parciales mismo, sino solamente la *idea* de tal continuo.³⁴ Sin embargo, a diferencia de Kant, Husserl sostiene que esta idea no tiene solamente una *meta*, sino también un *objeto*, y que su objeto no es sólo *potencialmente* infinito, sino —como todo continuo— *actualmente* infinito. Por eso, él puede ser identificado con la cosa misma en cuanto dada adecuadamente.

Aquí Husserl se apoya en la nueva concepción del continuo y del infinito desarrollada en las matemáticas del siglo XIX. En la tradición filosófica europea,

la noción de un infinito actual había sido rechazada desde Aristóteles. *Infinitum actu non datur*: tal es la fórmula latina en la Edad Media para la tesis principal sobre este tema, ya enunciada por Aristóteles. El infinito actual había sido rehabilitado por los grandes medievales (sobre todo por Tomás de Aquino y Duns Escoto), en tanto característica de Dios. Más tarde el infinito actual se aplicó al mundo por toda una serie de filósofos, desde Nicolás de Cusa y Giordano Bruno hasta Spinoza y Leibniz. No obstante, se trataba de un infinito que no admitía articulación interna: todos los pensadores mencionados lo consideraban *único e indivisible*, *sin partes ni medida*.³⁵ Kant se vio confrontado con esta noción noble, pero desarticulada, de un infinito. Él la rechaza porque encuentra ahí la fuente de las antinomias de la razón. Sólo después de su muerte emergerán nuevas tendencias de interpretación del infinito. Hallamos una innovación en Bernhard Bolzano, Kart Weierstrass, Richard Dedekind y sobre todo en George Cantor. La teoría de los conjuntos, tal como fue elaborada a finales del siglo XIX, marca una nueva época al establecer una base firme para la reinterpretación del infinito actual. El paso decisivo es dado por Cantor, erudito en la tradición filosófica y a la vez matemático creativo. Tal paso decisivo no consiste simplemente en la reafirmación resuelta de un infinito actual, sino más bien en la demarcación —de principio— entre “transfinito” (*transfinito*) e “infinito absoluto”. No resulta difícil indicar la diferencia entre ambos. Cantor mismo observa que el infinito no puede ser ampliado, mientras que un conjunto transfinito siempre es susceptible de aumento.³⁶

Esta primera marca distintiva del transfinito conduce a otras. Mientras que ninguna articulación interna puede ser discernida en el infinito absoluto (que es único e indivisible, sin partes ni medida), un conjunto transfinito se distingue frecuentemente de otro por su composición, orden y grandeza. Por consiguiente, mientras que el infinito absoluto puede describirse, en términos kantianos, como un “todo incondicionado”, ningún conjunto transfinito puede ser caracterizado mediante aquella expresión. Tampoco puede ser designado como una “totalidad absoluta”. Por el contrario, a pesar de su carácter de infinito actual, un conjunto transfinito permanece como una totalidad *relativa* y un todo *abierto*, precisamente porque se distingue de otros conjuntos transfinitos por su composición, orden y grandeza.

Husserl conocía los dos artículos de Cantor que explican la distinción entre lo transfinito y el infinito absoluto; a ella alude Husserl en la *Philosophie der Arithmetik*.³⁷ La noción de continuo es tratada con detalle en uno de estos artículos.³⁸ Resulta fácil ver que la distinción cantoriana entre lo transfinito y el infinito absoluto es un presupuesto de la tentativa husserliana de identificar la cosa en sí misma con el continuo unilateralmente infinito de sus aspectos parciales. En efecto, esta tentativa se relaciona con la condición de que haya *diferentes multitudes de adumbraciones infinitas* que no se confunden las unas con las otras. Esta observación hace resaltar uno de los rasgos más característicos del enfoque husserliano: no es el mundo, sino *la cosa singular*

en su realidad particular, lo que la fenomenología considera como una “Idea en sentido kantiano”.³⁹

Al apoyarse en la nueva concepción de un infinito actual pero abierto, la fenomenología aporta un giro en la descripción de la cosa y del mundo. Es evidente que, a partir de 1907, el pensamiento de Husserl se vincula con la filosofía trascendental de Kant. La meta final de las investigaciones fenomenológicas consiste en la elucidación de la subjetividad trascendental. El principio de la perspectiva finita ocupa el centro del análisis fenomenológico del espacio y tiempo de la cosa y del mundo. Sin embargo, la idea de un continuo de adumbraciones transforma la estructura del trascendentalismo en la fenomenología al liberarla de su finitismo (*finitisme*) exclusivo. Contrariamente a Kant, Husserl concibe no solamente el mundo, sino también la cosa singular como un *todo infinito*.

No debemos pensar que este giro hacia el infinito conlleve una caída en un objetivismo precrítico o antitrascendental. La fenomenología no considera la cosa y el mundo como todos infinitos según su estatuto objetivo.⁴⁰ Al contrario, los todos infinitos que Husserl tiene en mente son totalidades de adumbraciones o aspectos parciales. Por eso, se puede afirmar que sólo *bajo régimen fenomenológico* la cosa y el mundo pueden ser concebidos como todos infinitos. Sólo la reducción fenomenológica abre la vía hacia esta concepción. De ahí se sigue que, contrariamente a la revolución copernicana de Kant, *la reducción fenomenológica de Husserl no puede tomarse como un giro hacia la finitud humana*.

Apoyándose en la identificación de la cosa singular con el continuo de sus aspectos parciales, Husserl se esmera en cuestionar la distinción kantiana entre la cosa en sí y el fenómeno. Evidentemente su intención no consiste en *refutar* a Kant. Husserl no se esfuerza por reconstruir los motivos que, para Kant, han legitimado esta distinción. Tampoco considera las funciones múltiples que refieren a la noción de una cosa en sí en la filosofía crítica. La tarea que Husserl se propone es otra. Él considera la distinción entre la cosa en sí y el fenómeno como una trampa para el pensamiento filosófico. Para evitarla, Husserl sigue su propio camino.

Empero, para comprender mejor esta tarea, será útil echar un vistazo a la relación entre la cosa en sí y el fenómeno en la *Crítica de la razón pura*. Importa sobremedida ver que los dos términos no se refieren a entidades diferentes. Para resaltar la relevancia de esta información, nos podemos apoyar en una línea de interpretación abierta por Gerold Prauss en Alemania y Henry E. Allison en el mundo de lengua inglesa.⁴¹ Tal interpretación se ve confirmada por varios pasajes de la *Crítica de la razón pura*. Baste citar aquí el más importante: “la palabra fenómeno indica ya una relación con alguna cosa, cuya representación inmediata es sin duda sensible, pero que, en sí misma, incluso sin esta condición de nuestra sensibilidad (en la cual se funda la forma de nuestra intuición) debe ser alguna cosa, es decir un objeto independiente de la sensibilidad”.⁴² Ciertas indicaciones en el *Opus postumum*

de Kant deben comprenderse de la misma manera. Ahí leemos también que la cosa en sí no es una entidad diferente del fenómeno; por el contrario, se trata de la misma entidad “solamente considerada desde otro punto de vista”.⁴³ “El fenómeno” –incluso si esta palabra designa más bien un objeto fenoménico que un simple aspecto parcial de una cosa– atañe a la manera como una cosa es mirada “desde el punto de vista del hombre”.⁴⁴ Ahora bien, agrega Kant, ésa no es la única manera como una cosa puede ser considerada. En efecto, no resulta contradictorio asumir que un ser divino, disponiendo de una intención intelectual, pueda captar la misma cosa de una manera diferente.⁴⁵ Por consiguiente, el fenómeno (incluso en sentido fenoménico) debe ser distinguido de la cosa en sí.⁴⁶ Una vez establecida esta distinción, podemos añadir que un ser divino puede relacionarse con cosas en sí que no nos aparecen en absoluto, como es el caso de Dios y el alma.

A partir de estas consideraciones se comprende que la tarea propia de los sucesores de Kant, al intentar aliviarse del peso de la cosa en sí, haya consistido en mostrar la impertinencia, incluso el carácter insostenible de la distinción tradicional entre la comprensión divina y la comprensión humana de una cosa.⁴⁷ En el idealismo alemán esta empresa conduce a la asimilación del espíritu humano y el espíritu divino. Por tanto, aquí parece difuminarse el límite entre lo finito y el infinito. Ahora bien, Husserl toma otra dirección. Él quiere poner en evidencia justamente lo contrario, cuando sostiene que *una cosa sólo es percibida o intuida a título de fenómenos (en el sentido de adumbraciones o aspectos parciales), y no solamente por nosotros, seres humanos, sino también por un Dios (en tanto que representante ideal del conocimiento absoluto)*.⁴⁸

Esta afirmación puede sorprender, pues, a primera vista, la definición de la cosa como un continuo unilateralmente infinito de sus aspectos parciales parece admitir, hasta exigir una distinción entre el espíritu humano y el espíritu divino. La distancia entre la cosa y sus aspectos parciales es una característica ineludible de nuestra experiencia. Sin embargo, nos parece que esta distancia disminuye con cada nueva síntesis de varios aspectos parciales de una misma cosa. Por eso, no nos inclinamos a tener tal distancia por enteramente irreducible. ¿Acaso no podría ser suprimida, al menos en el proceso infinito de una síntesis integral de todos los aspectos parciales? Evidentemente un ser finito jamás llega al resultado de una síntesis infinita. ¿Pero un ser infinito sería incapaz de lograrlo? ¿No es más bien natural asumir que la cosa misma, en cuanto totalidad de sus aspectos parciales, constituye el objeto adecuado de un conocimiento absoluto?

Ahora bien, aunque esta hipótesis es natural, no se trata más que de una ilusión, ya que es una hipótesis infundada suponer la *totalidad de aspectos parciales* como un *aspecto total* que pudiera ser captado *de un solo golpe*, si no por un espíritu humano, al menos por un intelecto divino. Es útil recordar que Husserl mismo había sido víctima de esta ilusión antes de llegar a comprender, en sus lecciones de 1907 sobre *Ding und Raum*, que ningún aspecto

total de una cosa puede ser considerado como dado. En las *Ideas I* él describe la confusión entre la totalidad de los aspectos parciales y un aspecto total como la idea absurda de un “infinito finito”.⁴⁹

Esta idea tiene necesidad de ser aclarada. Para comprender a Husserl, es indispensable recurrir a la distinción cantoriana entre lo transfinito y el infinito absoluto. Si las cosas fueran multitudes infinitas de sus aspectos parciales en el sentido del *infinito absoluto*, entonces no sería erróneo suponer que ofrecen algo así como un aspecto total y por tanto pueden ser abarcadas de un solo golpe, al menos por un ser infinito, pues el infinito absoluto engloba todo, sin ninguna articulación interna. Pero la situación cambia tan pronto consideramos las cosas como todos infinitos en el sentido de lo *transfinito*. Un conjunto transfinito admite diferentes elementos constitutivos e incluso grados diferentes. Por consiguiente jamás engloba todo, y su articulación interna no es despreciable. Por eso, lo transfinito jamás ofrece un aspecto total. El continuo integral de los aspectos parciales de una cosa jamás puede ser igualado con una totalidad absoluta captable de un solo golpe.⁵⁰ Por tanto lo transfinito permanece como una totalidad relativa, un todo abierto, es decir un todo rodeado de un horizonte.

Es preciso añadir que ni siquiera es posible concebir el mundo como totalidad absoluta. El mundo mismo no es más que un horizonte, si bien es el horizonte de los horizontes. Además, podemos asumir que el mundo pertenece a otro *orden de infinito* que las cosas singulares, puesto que no está simplemente constituido por ellas como tales, sino engloba igualmente todos sus aspectos parciales. Cada aspecto parcial de una cosa es a la vez *un aspecto parcial del mundo mismo*. Por eso, se puede comparar el mundo, considerado desde el punto de vista fenomenológico, con un conjunto de potencia (*Potenzmenge*) en el sentido de Cantor.

Constituye una ilusión natural —y quizá necesaria, es decir trascendental— suponer que la cosa y el mundo pudieran ser captados, si no por nosotros mismos, al menos por un ser infinito, como si fueran dados absolutamente. Pero no es así. Se trata de una ilusión que puede describirse como el espejismo de un “infinito finito”. Por la exposición de esta ilusión trascendental la fenomenología se ve conducida a romper con toda una tradición metafísica centrada en la idea de que *un ser infinito, en tanto representante del conocimiento absoluto, ve las cosas de un solo golpe*.⁵¹ A esta tradición Husserl opone la tesis de que la cosa, en su realidad particular, sólo es una Idea en sentido kantiano; pero a diferencia de Kant, Husserl concluye que la cosa no es accesible, incluso para un ser infinito, sino en el transcurso de una síntesis sucesiva de sus aspectos parciales.

¿Qué argumento se puede aportar en apoyo de esta tesis mayor de Husserl? La respuesta se basa en la naturaleza propia de los aspectos parciales. Un aspecto jamás se torna perceptible sin que haya otros aún no percibidos, pero cuya accesibilidad perceptiva ya es una potencialidad predelineada. Por eso, no pueden ser dados de un solo golpe todos los aspectos de una cosa.

De ahí se sigue que la Idea en sentido kantiano no es la idea de una totalidad absoluta, sino más bien la idea de un infinito que se inserta en horizontes más amplios y además exhibe una articulación interna. Los aspectos parciales de una cosa tienen la particularidad de que, durante el tiempo en que uno aparece, los otros permanecen no percibidos.⁵² Al mismo tiempo, los aspectos no percibidos están implicados o indicados por el aspecto que aparece. Gracias a esta estructura de implicaciones o indicaciones previas, una idea en sentido kantiano puede servir como regla directriz en la progresión siempre sucesiva de la experiencia y, así, “revelarse a un sujeto finito sin traicionar su carácter de infinito”.⁵³

De todas estas consideraciones podemos concluir que Husserl no habría podido definir la cosa en sí misma como una idea en sentido kantiano sin apoyarse en la distinción entre lo transfinito y el infinito absoluto. En lo que concierne a Cantor, éste asigna la noción de infinito absoluto a la teología, añadiendo que lo transfinito se divide entre el “dominio de la *metafísica* y el de las *matemáticas*”.⁵⁴ El significado de lo transfinito para las matemáticas se muestra claramente en la teoría de los conjuntos. Ahora bien, Cantor estaba convencido de que “en un cierto grado y en medio de ciertas relaciones”, lo transfinito “se procura una realidad y una existencia” incluso en el mundo.⁵⁵ Por ese motivo, más allá de la teoría matemática de los conjuntos Cantor considera igualmente una “metafísica de lo transfinito”. Sin embargo, el sentido de esta disciplina metafísica no resulta claro en los escritos de Cantor. En este contexto, la noción husserliana de una idea en sentido kantiano reviste una importancia particular. Podemos pretender que las investigaciones fenomenológicas sobre la cosa y el mundo tienen el mérito de hacer comprensible lo que Cantor llama una “metafísica de lo transfinito”. Es una ironía del destino que el sentido de esa expresión haya sido concretado justamente por un enfoque fenomenológico que, como tal, se oponía a toda metafísica tradicional.

(Traducción del francés al castellano por Jesús Guillermo Ferrer Ortega.)

Notas

¹ HEIDEGGER, Martin (1973), *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p. 211.

² *Ibidem*: 247-250.

³ Kant, Immanuel, KrV, A 407.

⁴ KrV, A 484.

⁵ KrV, A 418.

⁶ KrV, A 481.

⁷ KrV, A 431.

⁸ KrV, 431.

⁹ KrV, 432.

¹⁰ KrV, 432, nota.

¹¹ KrV, A 432.

¹² KrV, A 500, “die empirische Synthesis [ist] [...] notwendig sukzessiv”.

¹³ KrV, A 500.

¹⁴ KrV, A 501.

¹⁵ Cf. KrV, A 505.

¹⁶ KrV, A 505.

¹⁷ KrV, A 505.

¹⁸ KrV, A 505.

¹⁹ KrV, A 504.

²⁰ KrV, A 506.

²¹ Cf. KrV, A 508-509.

²² KrV, A 509.

²³ KrV, A 510.

²⁴ KrV, A 524.

²⁵ KrV, A 418.

²⁶ KrV, A 524.

²⁷ HUSSERL, Edmund (1977), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1*. Husserliana vol. III/1, editado por Karl Schuhmann, The Hague, Martinus Nijhoff, § 143, p. 330. Cf. HUSSERL, Edmund (2002), *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil: Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchung (Sommer 1913)*, ed. por Ulrich Melle. Husserliana vol. XX/1, Kluwer/Drodecht/Boston/London, p. 197. Danach ist *Wirklichkeit eines Dinges eine ‚Idee‘ in Kant’schem Sinne*, Korrelat der ‚Idee ‚eines ‚ gewissen‘, aber im voraus nie vollbestimmten, vielmehr unendlich vieldeutigen Wahrnehmungsverlaufs, eines ins Unendliche erweiterungsfähigen. “Lo que el término *Wirklichkeit eines Dinges*” (realidad de una cosa) significa en esta proposición se torna claro si leemos otro pasaje: “Nur aktuelle Erfahrung kann sozusagen aus den unendlich vielen und unendlich vieldeutigen bloßen Möglichkeiten die eine, einzige Wirklichkeit, des ‘Dinges, des ‚ an sich‘ völlig bestimmten,

herausschneiden” (*Entwürfe*, p. 198). De las dos proposiciones citadas se sigue que una idea en sentido kantiano es la idea de una cosa en su realidad particular, es decir de “la” cosa, “en tanto que es completamente determinada “en sí misma”. La cosa, en tal sentido de la palabra, no es idéntica al objeto *real*, pero necesariamente *inacabado*, que, al igual que el objeto fenoménico según Kant, jamás se da en su totalidad a la experiencia. Para una interpretación similar cf. BERNET, R. (2004), *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, París, PUF. Cf. también BERNET, R., Kern, I., Marbach, E. (1989), *Edmund Husserl. Einführung in sein Denken*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, Hamburg, p. 117: “Das Ding-an-sich wird nun also als eine Idee gefaßt, und zwar als eine regulative Idee”. Cf. también BERNET, R., Kern, I., Marbach, E. (1989), p. 120: “das vollbestimmte Ding-an-sich ist, wir wir schon gesehen haben, eine Kantische Idee”.

²⁸ HUSSERL, Edmund (1977), § 138, p. 319.

²⁹ Hay también una diferencia entre los conceptos kantiano y husserliano de la experiencia: en Kant la ciencia forma parte de la experiencia. Por eso, en la *Crítica de la razón pura* las ideas reguladoras entran en relación con una experiencia científicamente organizada. Por el contrario, Husserl tiene en mente más bien la experiencia perceptiva presupuesta por las ciencias. A tal experiencia refiere Husserl la idea en sentido kantiano.

³⁰ KrV, A 25 y HUSSERL, Edmund (1977), § 149, p. 346.

³¹ Cf. KrV, A 106 y HUSSERL, Edmund (1977), § 149, p. 346.

³² Para otras diferencias cf. TENGELYI, László (2004), “Husserls Begriff des Horizontes”, en ELM, R. (ed), *Horizonte des Horizontbegriffs. Hermeneutische, phänomenologische und interkulturelle Studien*, Sankt Augustin, pp. 144 y 148.

³³ HUSSERL, Edmund (1977), § 143, p. 331.

³⁴ HUSSERL, Edmund (1977), § 143, p. 331.

³⁵ SPINOZA, Vgl. B., *Ethica*, parte I, prop. XV, Schol.

³⁶ CANTOR, Georg (1962), *Gesammelte Abhandlungen* (ed. Por E. Zermelo, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung), reimpresión de la primera edición de 1932, p. 405; cf. p. 375.

³⁷ HUSSERL, Edmund (1970), *Philosophie der Arithmetik, Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*, Husserliana vol. XII (ed. por Lothar Eley, Den Haag, Springer), p. 115, n. 2. Los dos artículos en cuestión son: “Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre” (1883, retomado como sección 5 del artículo “Ubre lineare Punktmannigfaltigkeiten” en las *Gesammelte Abhandlungen*) y “Mitteilungen zur Lehre vom Transfiniten” (1887).

³⁸ CANTOR, Georg (1883), “Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre”, § 10, en CANTOR, Georg (1962), pp. 190-194.

³⁹ BERNET, Rudolf (2004), p. 161. “La idea en sentido kantiano es [...] la idea de una *realidad* particular”.

⁴⁰ HUSSERL, Edmund (2002), p. 195: “Die aktuelle Erfahrungswelt bietet natürlich keine Dinge mit unendlich viele Eigenschaften. Faktisch lässt der Fortgang der Erfahrungen immer wieder neue Eigenschaften hervortreten. Dass das aber immer

wieder *möglich sein müsse*, ist kein bloßes Faktum, sondern eine im Wesen der Dingerfassung liegende, also apriorische Notwendigkeit”.

⁴¹ Me apresuro a añadir que, en mi opinión, Allison ha corregido acertadamente la concepción original de Prauss.

⁴² KrV, A 252.

⁴³ KANT, Emmanuel, *Opus Postumum*, en: *Gesammelte Schriften*, Academia de las Ciencias Prusianas, vol. XXII, p. 45.

⁴⁴ KrV, A 26.

⁴⁵ KrV, A 310: “El concepto de un *noúmeno* -es decir de una cosa que debe ser pensada, no como objeto de los sentidos, sino como una cosa en sí (únicamente por un entendimiento puro)- de ningún modo es contradictorio, pues no se puede afirmar de la sensibilidad que sea la única especie de intuición posible”. Empero Kant añade que no estamos autorizados a “presuponer como posible otra especie de intuición que la intuición sensible”. KrV, B 309, por ende, “un entendimiento al cual pertenecería [el noúmeno en sentido positivo] es en sí mismo un problema” KrV, A 256.

⁴⁶ Cf. KrV, A 259: “[...] si yo admito cosas que son simplemente objetos del entendimiento y no obstante pueden ser dadas, como tales, a una intuición, aunque no sea la intuición sensible (en tanto que son el *coram intuitu intellectuali*), entonces tales cosas se llamarían noúmenos (*intelligibilia*).”

⁴⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin (1978), *Die metaphysischen Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, en *Gesamtausgabe*, vol. 26, ed. por Klaus Held, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p. 210: “Der Begriff des Dinges an sich [...] (als Korrelat eines absoluten Verstandes) fällt nur dann, wenn man zeigen kann, dass die Voraussetzung eines absoluten Verstandes philosophisch nicht notwendig ist”.

⁴⁸ HUSSERL, Edmund (1977), § 150, p. 351.

⁴⁹ HUSSERL, Edmund (1973), *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. Husserliana vol. XVI, ed. por Ulrich Claesges, Den Haag, Martinus Nijhoff, p. 123: “Ich selbst bin der hier so naheliegenden Täuschung früher unterlegen und habe darüber noch in meinen Vorlesungen vor zweieinhalb Jahren Falsches vorgetragen”.

⁵⁰ HUSSERL, Edmund (1977), § 143, p. 331.

⁵¹ Cf. AQUINO, Tomás de, *Summa theologica*, pars I, qu. 14, art. 7: “Deus [...] omnia videt in uno [...]. Unde simul, et no successive omnia videt”. En su última lección impartida en Marburg, Heidegger muestra que Leibniz se halla todavía bajo la influencia de esta tradición de origen medieval. Heidegger añade que incluso Kant y Hegel permanecerían incompresibles si no se toma en cuenta esta tradición en la interpretación de sus obras. HEIDEGGER, Martin (1978), p. 54: “Die scholastische Gotteslehre ist nicht nur der Schlüssel zur Logik von Leibniz, auch Kants *Kritik der reinen Vernunft* und ebenso Hegels *Logik* werden nur von da her in ihren eigentlichen Triebkräften faßbar. [...] Der philosophische Sinn der Orientierung an der *scientia Dei* ist der: sie fungiert als Konstruktion einer absoluten Erkenntnis, daran die endliche, menschliche gemessen werden soll”.

⁵² BERNET, Rudolf (1994), *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl*

dans la phénoménologie, París, PUF, p. 133: “Lo que por una aparición se gana en intuición, se pierde por otra aparición”.

⁵³ BERNET, Rudolf (1994), p. 136.

⁵⁴ CANTOR, George (1962), p. 181.

⁵⁵ CANTOR, George (1962), p. 406.

Recepción: abril de 2010

Dictamen aprobado: noviembre de 2010