

Indicación formal y juicio reflexionante. El discurso filosófico y sus desafíos

FORMAL INDICATION AND REFLECTIVE JUDGEMENT. PHILOSOPHICAL DISCOURSE AND ITS CHALLENGES.

Bernardo Ainbinder¹

RESUMEN

El presente artículo aborda el problema de la posibilidad de una fundamentación metacrítica de la filosofía trascendental y, en particular, del discurso filosófico, a partir del análisis de dos dimensiones de dicho problema: el que concierne al modo en que los conceptos filosóficos adquieren su significado y el que compete al sentido en que los enunciados trascendentales pueden contar como enunciados con un contenido epistémico y, en particular, ser verdaderos o falsos. Para ello, asume la tesis, defendida por Crowell y Vigo, entre otros, de que la subjetividad debe ser comprendida en clave agencial para luego abordar el mencionado problema, examinando y descartando diversos modelos. El artículo propone que los conceptos filosóficos adquieren su significado de su uso ordinario en la actitud natural y que su peculiaridad reside en su función mostrativa y procura esclarecer tal distinción a partir de la noción heideggeriana de indicación formal. Luego, propone comprender los enunciados trascendentales sobre la base del modelo de los juicios reflexionantes kantianos, para concluir que el sentido de la filosofía trascendental es el reconocimiento por parte del sujeto de su autonomía en relación con las normas que constituyen su experiencia del mundo.

Palabras Clave: Filosofía trascendental, Indicación Formal, Juicio Reflexionante, Verdad Trascendental.

ABSTRACT

This paper addresses the problem concerning the possibility of a metacritical foundation of transcendental philosophy and, specifically, of philosophical discourse as such. It analyzes two dimensions of the problem: the one concerning the way in which philosophical concepts are meaningful and the one regarding the possibility for transcendental statements to be epistemically contentful, i.e. true or false. I depart from the thesis defended by Crowell and Vigo, among others, that subjectivity in a

¹ Doctor en Filosofía (Universidad de Buenos Aires), Profesor en la Universidad de Buenos Aires y la Universidad Nacional de San Martín (Argentina). Investigador del Instituto de Pensamiento Contemporáneo de la Universidad Pedagógica de la Provincia de Buenos Aires y Becario Postdoctoral de Conicet (Argentina). Miembro Fundador de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos. Este trabajo recibió el apoyo de la FAPERGS.

transcendental framework is to be understood in terms of practical agency and then address the aforementioned problem from such a perspective, analyzing and ruling out some alternatives. I claim that philosophical concepts acquire their meaning from its meaning in ordinary use in the natural attitude and that its specific character lies in its demonstrative function. I model such distinction in terms of the Heideggerian notion of formal indication. After that, I claim that transcendental statements are to be understood departing from the Kantian model for reflective judgments to conclude that the very sense of transcendental philosophy is the acknowledgment by the subject of her autonomy regarding the norms that govern her experience of the world.

KEY WORDS: Transcendental Philosophy, Formal Indication, Reflective Judgment, Transcendental Truth

RESUMO

O presente artigo aborda o problema da possibilidade de uma fundamentação metacrítica da filosofia transcendental e em particular do discurso filosófico, a partir da análise de duas dimensões de tal problema: a que diz respeito ao modo em que os conceitos filosóficos adquirem significado e a que concerne ao sentido no qual os enunciados transcendentais podem valer como enunciados dotados de um conteúdo epistêmico e serem verdadeiros ou falsos. Para isso, assume a tese defendida por Crowell e Vigo, entre outros, de que a subjetividade deve ser compreendida numa chave agencial, para a seguir abordar o mencionado problema, examinando e descartando diversos modelos. O artigo propõe que os conceitos filosóficos adquirem seu significado a partir de seu uso ordinário na atitude natural e que sua peculiaridade reside na sua função mostrativa, procurando esclarecer tal distinção a partir da noção heideggeriana de indicação formal. Deste modo, pretende-se compreender os enunciados transcendentais sobre a base do modelo dos juízos reflexionantes kantianos, para concluir que o sentido da filosofia transcendental é o reconhecimento por parte do sujeito de sua autonomia em relação às normas que constituem sua experiência do mundo.

Palavras-chave: Filosofia transcendental, Indicação formal, Juízo reflexionante, Verdade transcendental

Indicación formal y juicio reflexionante. El discurso filosófico y sus desafíos

Uno de los problemas centrales para la adecuada fundamentación de un enfoque trascendental en filosofía, y una de las principales causas del descrédito de tal posición, reside en la dificultad de dar cuenta adecuadamente del modo en que es posible fundamentar la pretensión epistémica de los enunciados trascendentales, i.e. la pregunta por el sentido en que pueden ser verdaderos o falsos, así como posibilidad de que los conceptos filosóficos tengan un significado específico en su uso trascendental. Ambos problemas son solidarios entre sí, en la medida en que remiten a la imposibilidad de aplicar, sin caer en una serie de aporías, los criterios que la filosofía trascendental misma establece para el conocimiento empírico y el discurso acerca de él a la filosofía trascendental misma como discurso. Así, dichos problemas pueden considerarse como dos aspectos, el semántico y el epistémico, de una misma pregunta: aquella por la posibilidad del discurso trascendental de fundarse a sí mismo. Se trata de lo que se ha denominado el problema de la irreflexividad de la filosofía trascendental².

Aún cuando esta dimensión metacrítica no es expresamente tematizada por Kant, ha sido objeto de un tratamiento explícito en la tradición posterior. El problema en juego puede caracterizarse sucintamente como sigue: en la medida en que la filosofía trascendental da cuenta de las condiciones bajo las cuales la experiencia – y con ello el vocabulario empírico – se torna inteligible, no parece posible fundar la significatividad de sus propios enunciados y de los conceptos que en ellos aparecen sin que ello entrañe o bien una circularidad o bien un regreso indefinido hacia metavocabularios que funden a su vez la significatividad de los enunciados trascendentales.

Incluso cuando se adopte una perspectiva fenomenológica, que permite superar cierto formalismo de la originaria orientación kantiana, y así elucidar el significado de la experiencia en términos de un espacio de sentido que puede ponerse de relieve por medio de la adopción de

² Esta crítica fue por vez primera formulada a la filosofía kantiana en lo que se conoce como la metacrítica de Schulze en su *Aenesidemus*. La misma puede sintetizarse como sigue: las restricciones kantianas sobre el conocimiento de primer orden, es decir, sobre el conocimiento de objetos, incluyendo su distinción entre fenómeno y cosa-en-sí y su cuestionamiento a la posibilidad de una aplicación de las categorías más allá de lo dado a la intuición, i.e. un uso trascendental de las mismas, se aplican también al conocimiento de segundo orden que es el conocimiento trascendental mismo. Puestas así las cosas surgen una serie de dificultades evidentes: ¿cómo puede pasarse de la afirmación de que experimentamos al yo como fuente del ordenamiento racional de la experiencia a la afirmación de que *efectivamente* lo es? ¿Cómo puede el yo trascendental ser la fuente del conocimiento en el sentido propuesto por Kant si o bien es una cosa en sí o un *noúmenon*, y no puede guardar relaciones causales – por definición – con los fenómenos; o bien es una idea y, por ende, no puede dar lugar a juicios constitutivos sino sólo regulativos? ¿Cómo podemos conocer las facultades de conocimiento – cosa que Kant afirma en relación con su tematización de la reflexión – si todo conocimiento se restringe a los fenómenos? Cf. Schulze, 1792, pp. 94-136. Para una reconstrucción más pormenorizada de estas implicancias del planteo de Schulze – y su impacto sobre Fichte – cf. Beiser, 2002, pp. 245 y ss. Para un desarrollo de este problema como un problema general del planteo crítico-trascendental que motiva un giro especulativo en la filosofía alemana, cf. Aschenberg, 1982, pp. 41 y ss.

la actitud trascendental³, la dificultad persiste⁴. Ello basta para dar cuenta de la significatividad de nuestra experiencia del mundo pero, ¿basta los conceptos empíricos que mientan determinaciones mundanas para dar cuenta de las condiciones de posibilidad de la experiencia del mundo en tanto significativa? ¿Pueden los enunciados trascendentales ser descriptivos en el mismo sentido que los empíricos? Y, si no es así, ¿cómo ha de comprenderse su función? ¿Puede aplicarse la noción de *verdad* a tales enunciados? Y, si ése no fuera el caso, ¿en qué sentido puede obtenerse un criterio para evaluar la satisfactoriedad de una cierta caracterización de la estructura de nuestra experiencia frente a otra?

Se trata de un problema crucial del que parece depender que pueda haber algo así como una *filosofía trascendental*, es decir, un discurso articulado y autónomo sobre las condiciones mismas de nuestra racionalidad. Ese será el tema de este artículo. Procederé examinando, en primer lugar, el estatuto de los conceptos que forman parte de los enunciados trascendentales e interrogando sus condiciones de significatividad; cuestionaré los modelos que intentan dar cuenta de tal significatividad analogándola con ciertos usos tropológicos del lenguaje y defenderé la idea según la cual el significado de los conceptos trascendentales es el mismo que el de su ordinario uso empírico, y que la distinción entre ambos debe comprenderse como una modificación de su función. En el segundo apartado, abordaré el problema de la verdad de tales enunciados y las condiciones bajo los cuales los mismos pueden ser afirmados como elucidaciones legítimas de las condiciones de posibilidad de la experiencia. Defenderé la idea de que los enunciados trascendentales deben comprenderse sobre la base del análisis kantiano de los juicios reflexionantes para luego, a modo de conclusión, mostrar cómo ello permite comprender en clave agencial la noción de subjetividad involucrada, y especificar la finalidad de la filosofía trascendental como la conquista por parte del sujeto de la autonomía.

1. EL SIGNIFICADO DE LOS CONCEPTOS TRASCENDENTALES: DE LAS CONCEPCIONES TROPOLÓGICAS A LA INDICACIÓN FORMAL.

Como he señalado, el problema aquí en juego puede caracterizarse en términos de lo que llamaré la irreflexividad semántica de la filosofía trascendental. La misma puede reconstruirse como sigue:

³ Típicamente ha defendido esta posición Crowell, 2001.

⁴ Es precisamente la necesidad de hacer frente a esta dificultad lo que ha conducido a una ampliación y autorrebasamiento (Marion, 1989) de la fenomenología en dirección a lo que Fink ha denominado una *fenomenología constructiva*. Pues, en efecto, es necesario ir más allá del criterio de legitimación de las descripciones fenomenológicas en términos de una apelación a lo dado para poder fundar las caracterizaciones de la fenomenología trascendental misma. Cf. al respecto Fink, 1932, §§ 9 y ss. He desarrollado este tema en mi “Arqueología de la subjetividad. La fenomenología trascendental y los límites de la donación”, inédito.

1. La filosofía trascendental pretende dar cuenta de las condiciones de posibilidad (significatividad) de todo juicio posible.
2. En la medida en que la filosofía trascendental es un conjunto de enunciados significativos, ella misma constituye un discurso cuya significatividad debe ser elucidada.
3. Pero las condiciones especificadas por la filosofía trascendental no pueden aplicarse al propio discurso trascendental.

De lo que se concluye

(C): la filosofía trascendental no puede fundarse a sí misma como discurso significativo (y en ese sentido no se aplica reflexivamente a sí misma con lo que requiere dar cuenta de la significatividad de sus enunciados de un modo independiente, ya sea por medio de la apelación a una teoría de orden superior quedando expuesta al riesgo de un regreso o tomando prestado el criterio de aquello que funda, de modo circular).

El problema no es sino aquél que reside en la relación problemática entre descripción empírica y enunciados trascendentales. Si los enunciados trascendentales tienen pretensiones significativas en el sentido en que las tienen las descripciones empíricas, entonces deben fundar su significatividad del mismo modo en que lo hacen las descripciones empíricas, i.e. estar sujetos a las mismas normas que rigen el discurso empírico, quedando expuesta su elucidación a un regreso o a un círculo explicativo.

Este problema se solapa en parte con el llamado problema de la motivación. El mismo remite a la pregunta por el modo en que a partir de la actitud natural y sin que medie un salto explicativo puede darse cuenta del surgimiento de la actitud trascendental. Una estrategia a mi juicio atinada de hacer frente a dicho problema sin asumir compromisos idealistas robustos es la que entre otros han desarrollado Crowell (2007a, 2007b, 2009), McGuirk (2010) o Vigo (2009). Estos sostienen que el acceso a la esfera trascendental debe ser modelado sobre la base de una comprensión agencial de la subjetividad y que la apertura de la esfera trascendental coincide con la adopción de la actitud justificatoria que habitualmente adoptamos cuando debemos dar cuenta de las razones que guían nuestras acciones. Ello supone - como parece desprenderse de una serie de indicaciones husserlianas, en las conferencias Kaizo⁵, o heideggerianas, en su tratamiento del *Gewissen*⁶ - que el comportamiento orientado al mundo entraña una referencia al sujeto como agente que funda normativamente las significaciones mundanas que tales comportamientos instauran.

Resulta tentador extender esta estrategia para hacer frente al problema que aquí nos ocupa. En efecto, podría sugerirse que comprender la subjetividad en clave agencial y su relación con el espacio trascendental en términos de la pregunta del agente práctico por la

⁵ Cf. McGuirk, 2010.

⁶ Cf. Crowell, 2007b.

justificación de sus propios comportamientos, brinda una clave para dar cuenta del modo en que la filosofía trascendental como discurso puede fundarse. El problema entonces puede reconstruirse como sigue: si todo comportamiento mundano supone una referencia al sujeto como fuente normativa de las significaciones que articulan el mundo al que tales comportamientos se orientan, ¿qué hay de la actitud trascendental misma? ¿Es esta también autorreferencial? ¿De qué modo es posible, si así fuera, fundar la significatividad de los conceptos trascendentales y el modo en que sus enunciados pueden contar como descriptivos de las condiciones de posibilidad de la experiencia? Creo que la adopción de un modelo agencial de la subjetividad es el camino adecuado para hacer frente al problema pero que la identificación de la asunción de la actitud trascendental con la actitud justificatoria por parte del sujeto de sus propios comportamientos concebida en términos de autorreferencia práctica es insuficiente. Si la actitud trascendental fuera autorreferencial en el mismo sentido en que lo es la praxis mundana, ello supondría que debería poner de relieve la fuente de sentido de la pregunta misma por el sentido, lo que entrañaría un evidente regreso.

Ello pone en peligro la posibilidad misma de fundar la filosofía trascendental como discurso. Incluso cuando se asume una matriz fenomenológica y se abandona toda referencia a un ámbito de las condiciones de posibilidad de la experiencia dissociado de la experiencia sensible misma, la filosofía trascendental parece seguir siendo semántica y epistémicamente irreflexiva.

Diversos autores han señalado esta dificultad. Quien lo hiciera de un modo más preciso es quizás Fink. En el § 10 de la *VI Meditación*, Fink ha señalado la problematicidad de hallar un *vocabulario* mediante el cual sea posible describir la esfera trascendental *qua* puramente constituyente, habida cuenta de que todo vocabulario es un vocabulario que se refiere a los sentidos mundanos, al ámbito del ente que es y no del pre-ser. Así, Fink puede afirmar que “la significación material del término y de la proposición remite de manera analógica al sentido trascendental correspondiente (...) sin embargo, la significación trascendental mentada *protesta* por así decirlo contra su ser expresada”⁷.

La respuesta de Fink consiste en comprender la articulación entre el vocabulario empírico y el trascendental en clave analógica. El punto crucial de Fink, que reconoce su origen en la diferencia ontológica heideggeriana – si bien, como veremos, difiere del modo mucho más refinado en que Heidegger aborda la cuestión – es que en la medida en que nuestro vocabulario – y, *a fortiori*, lo dado, como posible fuente de legitimidad intuitiva de tales descripciones – se refiere siempre al ámbito de lo constituido, sólo en un sentido analógico es posible anunciar mediante tal vocabulario la dimensión trascendental que empero impone una “esencial inadecuación” a toda descripción. En el mismo sentido parece necesario comprender la

⁷ Cf. Fink, 1932, pp. 97-98.

articulación entre las formas mundanizadas del yo y las operaciones constituyentes; partiendo de los fenómenos mundanos es posible transferir analógicamente sus sentidos a las operaciones constituyentes del proto-yo – el término clave de Fink y el último Husserl para caracterizar la esfera trascendental originaria que excede toda forma mundanizada - de modo de indicar – en negativo – el carácter constituido de lo constituido. Pero, como bien señala Crowell, eso pone en peligro toda posibilidad no sólo de una adecuada descripción (verbal) de la esfera trascendental sino a la fenomenología misma en tanto análisis de lo constituyente, precisamente porque parece trazar un hiato insalvable entre las operaciones constituyentes del yo originario y el ámbito de lo constituido. Es éste el gnosticismo que Crowell atribuye a Fink⁸; de acuerdo con éste, todo lo que puede hacer el discurso trascendental es indicar, mediante un siempre inadecuado vocabulario cuyos significados provienen de los usos de los términos en el ámbito mundano ordinario, aquello que lo trascendental *no* es. Es precisamente ésta la idea que se esconde detrás de la analogía: todo ocurre como si, por un lado, los conceptos trascendentales remitieran por cierto parentesco a algunos conceptos empíricos de los que empero deben diferenciarse. Pero queda inexplicado, por un lado, el criterio por el cual se seleccionan ciertos conceptos empíricos y no otros y, por otro, el modo en que la diferencia entre su uso empírico y su uso trascendental forma parte del significado trascendental de tales conceptos, es decir, el modo en que el desplazamiento analógico del significado se torna patente.

Frente a este modelo analógico pueden relevarse algunos modelos alternativos. Me referiré en lo que sigue a dos, el *metonímico*, presentado por Crowell (2001), y el *metafórico* (sugerido, entre otros, por Dahlstrom y Sokolowski). Todos estos modelos empero comparten ciertos rasgos estructurales con el abordaje analógico de Fink que, argumentaré, los conducen a problemas análogos a los mencionados.

Comenzaré por lo que denominaré el *modelo metonímico*. Este modelo, sugerido brevemente por Crowell, como he dicho, sostiene que el vocabulario trascendental, como una metonimia,

“conlleva una inteligibilidad que debe surgir como si fuera de la yuxtaposición misma, quizás a partir de cierto tipo de familiaridad establecida por la tradición [como cuando nos referimos a la ‘corona’ para hablar del rey] o quizás también explotando la relación entre lo reflexivo y lo prereflexivo que, siguiendo a Fink, podemos asociar con la anamnesis platónica. En esta elucidación, términos como ‘experiencia’ o ‘vida’ tienen sentido en un contexto trascendental porque la actitud natural está atravesada por lo trascendental, no como algo radicalmente otro (...) sino como algo habitualmente pasado por alto, anónimo” (Crowell, 2001, p. 262).

⁸ Cf. “Gnostic Phenomenology: Eugen Fink and the Critique of Transcendental Reason”, en Crowell, 2001, sobre todo secciones 3 y 4.

Si bien Crowell parece acertar en que la clave para brindar una solución al problema consiste en comprender de otro modo la relación entre lo empírico y lo trascendental, este modelo supone que de algún modo estamos ya en posesión de un conocimiento de lo trascendental como constituyente (y por ende no explica la motivación de la reducción) y, por otro lado, no otorga ningún sentido particular al vocabulario trascendental en tanto tal. Es cierto que lo trascendental atraviesa, tal es la reformulación fenomenológica de lo trascendental como espacio del significado, la actitud natural y que allí a menudo asume la forma de lo anónimo. En ese sentido, parece ser que el vocabulario trascendental apunta a mentar lo anónimo a partir de asociaciones previamente existentes (que tienen ya lugar en la actitud natural). Así, el vocabulario trascendental parece no detentar ninguna peculiaridad frente al empírico desde el punto de vista de los conceptos que emplea. Más bien, cumple una función específica. Pero la mera apelación a la idea de metonimia no basta para explicar en qué consiste esta función ni el modo en que la misma se pone en juego a partir de ciertos conceptos y no de otros.

El *modelo metafórico*, por su parte, sugiere que lo que se pone en juego en la descripción de la dimensión trascendental apunta, como en el uso poético de la metáfora, no sólo, como habitualmente se cree, a poner de relieve un significado oculto detrás del significado literal sino, más bien, a mostrar la artificialidad y contingencia del significado literal en tanto tal. De este modo, el vocabulario filosófico concebido como metafórico apunta a dar cuenta del tipo de movimiento que tiene lugar en el paso de la actitud natural a la actitud trascendental⁹. Pero si este puede ser un modo de caracterizar cierta pedagogía filosófica (en el sentido hegeliano del término, si se quiere), difícilmente pueda dar cuenta de una articulación adecuada entre lo empírico y lo trascendental pues, o bien se comprende lo trascendental de algún modo misterioso (en una suerte de *insight* injustificado), o bien todo lo que se comprende es que no hay nada más que comprender que el hecho de que la experiencia en la actitud natural es constituida, sin permitir decir nada acerca de ella (conduciendo a una suerte de quietismo fenomenológico).

Un rasgo común que comparten todos los modelos antes mencionados es el siguiente: consideran que lo empírico – y el vocabulario a él asociado – constituyen un ámbito homogéneo y transparente y que sólo bajo el supuesto de cierta operación sobre él – la operación propiamente filosófica – es posible poner de relieve como en negativo lo que no se muestra en absoluto. Pero, ¿no es necesario para ello contar de antemano con cierto saber de aquello que precisamente llamamos lo trascendental (como parece sugerirlo la referencia a la anamnesis)?

⁹ Dahlstrom, 2001, p. 250: “Heidegger usa los términos (...) de un modo ‘metafóricamente promiscuo’. Se apoya en usos tradicionales y cotidianos de los términos pero con el objeto de introducir significados inicialmente figurados pero en el fondo más fundamentales” (...) “sólo para sostener que el sentido extendido o metafórico del término es su sentido original” (Dahlstrom, 2001, p.451, n. 78.). En el mismo sentido Sokolowski, 1974, p. 269, se refiere a un uso retórico de la filosofía “para generar convicción en relación a juicios que no pueden ser apodícticamente verdaderos, sea por lo que es dicho en ellos, sea por el estado mental de la audiencia”.

En todos los modelos antes mencionados, que pueden reunirse bajo el título de *modelos tropológicos*, aquello que se supone es que los conceptos cuentan con ciertos significados establecidos en el ámbito mundano que se corresponden con su uso ordinario y que los mismos pueden adquirir un significado diferente – el significado que resulta del desplazamiento hacia formas tropológicas de discurso con sus peculiaridades en cada caso – una vez que se ha asumido la actitud trascendental. Ello explica una parte del problema antes esbozado. En efecto, si puede fundarse el pasaje de la actitud natural a la actitud trascendental a partir de la asunción de una actitud justificatoria en relación con el sentido de los propios comportamientos, una vez que se asume la actitud trascendental puede, a la par, explicarse la adquisición de la capacidad por parte del sujeto de comprender ciertos significados mundanos en un registro trascendental, es decir, de comprender el desplazamiento que su transformación tropológica pone en juego. Sin embargo, un aspecto igualmente crucial y quizás incluso más básico del problema queda sin explicar, a saber, cuál es el contenido específico de los conceptos cuando éstos son comprendidos en clave trascendental. Los mismos no pueden meramente, como sugiere el modelo metafórico, señalar la artificialidad del sentido literal, pues la puesta en cuestión de tal literalidad equivale a la adopción misma de la actitud trascendental y por ende se halla presupuesta en la comprensión de los términos filosóficos. Tampoco brinda una explicación satisfactoria el modelo analógico pues, según éste, debemos también contar con la capacidad de acceder a lo trascendental y percibir que la insuficiencia del vocabulario con el que contamos para pasar de concebirlo en clave literal a comprenderlo en clave analógica, es decir, para asumir la esencial inadecuación de aquél. Pero entonces, el vocabulario trascendental no cumple función alguna, ya que al comprenderlo aquello que debe comunicar debe estar ya comprendido de antemano. Así pues, el vocabulario trascendental sólo tiene sentido para aquél que ya ha comprendido todo lo que en él puede expresarse. Para decirlo con Wittgenstein, quien aplicó tal caracterización a su *Tractatus Logico-Philosophicus*, sólo pueden comprender los conceptos y los juicios con ellos expresados “quienes ya han pensado los pensamientos así expresados – o al menos pensamientos similares”¹⁰. Si ése fuera el caso, los conceptos trascendentales y los juicios contruidos a partir de ellos nada dirían, *stricto sensu*, y carecerían por completo de la capacidad de ser significativos en sí. Pero entonces la filosofía trascendental no cumpliría función alguna más allá de decirle, a quien ha ya asumido la actitud trascendental, aquello que ya ha comprendido.

Sin embargo, hay un modo algo más robusto de comprender el sentido de los conceptos filosóficos que permite que estos no dependan para su comprensión de la previa adopción de la actitud trascendental, un modo que parece insinuarse en la propuesta de Crowell que he denominado un *modelo metonímico*, en particular, en su indicación de que ha de buscarse una

¹⁰ Wittgenstein, 1922/1998, “Prólogo”. Cf. tb. 6.54.

respuesta a la pregunta por el sentido de dichos conceptos en el tipo de relación entre lo reflexivo y lo prereflexivo que habita la actitud natural misma.

No obstante ello, una estrategia semejante fracasa cuando se adopta una perspectiva tropológica, es decir, cuando se sostiene que la transformación del vocabulario ordinario en vocabulario filosófico reside en un *desplazamiento del significado*. Como he dicho, tal desplazamiento, para ser comprendido como tal, supone haber asumido ya la actitud trascendental; pero, más aún, lo que se pone en juego, de acuerdo con tales reconstrucciones, al asumir la actitud trascendental, es un nuevo tipo de comprensión sobre el significado natural, una comprensión que pone de relieve aspectos de tales significados que no se tornaban visibles en la actitud natural. Esta es sólo una parte de la transformación que allí tiene lugar. Ella explica, por caso, que podamos comprender que al referirnos a la unidad de la experiencia no empleamos el concepto de unidad en el mismo sentido en que lo hacemos al referirnos a la unidad de un objeto percibido – por ejemplo, frente a otros que aparecen en el campo visual. Pero esta caracterización nada nos dice acerca de por qué caracterizamos a la experiencia como unitaria y no más bien como múltiple – ello remite al problema de la *verdad* de los enunciados trascendentales de la que me ocuparé en el próximo apartado – ni tampoco especifica bajo qué condiciones el uso trascendental del concepto de *unidad* se torna significativo para nosotros.

He dicho que la comprensión de la actitud trascendental debe entenderse como una puesta de relieve de las operaciones subjetivas que se ponen en juego en toda experiencia a partir de esa experiencia misma. Pero los modelos tropológicos antes analizados, aún asumiendo ese punto de partida, yerran al caracterizar en qué consiste el significado específico de los conceptos trascendentales. A diferencia de los modelos tropológicos antes analizados, sostendré que la elucidación del sentido de los conceptos filosóficos no debe focalizarse en el significado de los mismos sino en las operaciones o funciones que los mismos cumplen en el marco de la asunción de la actitud trascendental.

Este es el sentido que parece tener la que, a mi juicio, es la más elaborada reflexión sobre el problema en el marco de los desarrollos poskantianos sobre la cuestión, la debida a Emil Lask. Lask brinda una respuesta al problema acerca de la posibilidad de aplicar las categorías a sí mismas – en el caso de juicios típicamente trascendentales como “ser es algo que vale” – a partir de la diferenciación entre una distinción ontológica y una distinción funcional. En efecto, ontológicamente, sólo se reconocen dos ámbitos, el del ser y el del valer, es decir, en el vocabulario que he empleado, el de lo mundano y el de lo trascendental. En una primera aproximación, puede decirse que las categorías se aplican al ámbito del ser, o, en el más preciso vocabulario laskiano, que *lo que es* es la materia para las formas que constituyen las categorías. Pero en términos de funciones (o de la distinción en términos de elementos – *Elementenabgrenzung*, como la llama Lask), nada impide que así como lo sensible es materia

para una categoría en los juicios ordinarios, una categoría sea materia para otra en los juicios que corresponden al conocimiento filosófico.

Ahora bien, la estrategia propuesta por Lask no alcanza a dar cuenta del problema en su totalidad, pues parece aún necesario elucidar de qué modo se tornan significativas categorías de orden superior – típicamente *forma* y *materia*, en el caso de Lask – que permiten referirse a la estructura misma de la significatividad. Dicho de otro modo, persiste el problema de cómo es posible una teoría del juicio, sin caer en una explicación circular o la necesidad de remitir a un metavocabulario de orden superior que dé cuenta del modo en que las categorías trascendentales significan. La respuesta laskiana se basa en la distinción de raigambre kantiana entre categorías constitutivas y categorías reflexivas. Las categorías reflexivas, señala Lask, son parasitarias y deben su *Inhaltlichkeit* a las categorías constitutivas en su convergencia con la materia sensible de los juicios de primer orden sobre los que se ejerce la reflexión¹¹. El punto relevante para el tema que aquí nos ocupa es que las categorías reflexivas cumplen una función por entero diferente de las constitutivas: mientras que éstas refieren al mundo, aquellas refieren a la articulación misma del mundo y lo hacen por medio de un doble movimiento: por un lado, producen lo que Lask denomina *decoloramiento* (*Verblassung*), que difumina el contenido específico de aquello sobre lo que se reflexiona; por otro, empero, y correlativamente, las categorías reflexivas tornan manifiesta la articulación que aparecía de modo difuso en la experiencia originaria a la que refieren y sobre la que reflexionan. Dicho de otro modo, lo que las categorías reflexivas hacen es, para expresarlo fenomenológicamente, *dirigir la atención* a aspectos no inmediatamente perceptibles del fenómeno. Así, por ejemplo, las categorías reflexivas de *forma* y *materia* indican de qué modo puede mentarse el fenómeno, cómo debe pensarse, para ganar una nueva comprensión sobre él. Si esos conceptos tienen, desde luego, un significado ordinario – por ejemplo, cuando se refieren a la forma de esta mesa o a la materia de la que está compuesta cierta sustancia química –, en tanto categorías reflexivas no se vinculan con esos significados ordinarios como el resultado de un desplazamiento de su significado sino por medio de un desplazamiento de su función: ya no significan, más en particular, no refieren, sino que indican el tipo de mirada que ha de dirigirse sobre el fenómeno al que remiten reflexivamente.

Es exactamente esta idea la que se halla detrás de la noción heideggeriana de *indicación formal*, que ocupa un lugar crucial si bien a menudo no explícito en su obra de los años '20¹². La noción de lo “formal” en la denominación *indicación formal* remite a la distinción

¹¹ Los pasajes relevantes de Lask al respecto se encuentran en Lask, 1911/2003, pp. 116 y ss.

¹² Recientemente este concepto ha llamado la atención de muchos especialistas. Cf. entre otros Pöggeler, 1989; Oudemans, 1990; Kisiel, 1996; Dahlstrom, 1994. No puedo entrar en detalle acerca de los múltiples aspectos involucrados en la caracterización heideggeriana de la *indicación formal*; para un desarrollo más detallado, cf. Ainbinder, 2009 y Ainbinder y Banega, 2011.

husserliana entre *generalización* y *formalización*¹³. Más allá de la apropiación heideggeriana de tal distinción en el marco de su elaboración de la indicación formal, lo que interesa enfatizar aquí es que la generalización implica un ordenamiento, una estratificación (*Stufenordnung*), que se realiza al interior de una determinada región de objetos (*Sachregion*) y que opera justamente sobre la base del contenido objetivo de esa región. La generalización “se realiza siempre en una esfera de contenidos materiales (*sachhaltige Sphäre*)” (Heidegger, 1920-21/1995, GA, Vol. 60, p.60). No ocurre lo mismo con la formalización y es éste justamente el punto clave. Pues la formalización prescinde precisamente de todo contenido objetivo, “evade el contenido objetivo del objeto, considera el objeto desde la perspectiva de que es dado”(Heidegger, 1920-21/1995, GA, Vol. 60, p. 61). Es en este sentido que la indicación formal permite caracterizar el tipo de transformación de la mirada que tiene lugar cuando se pasa, como señalara Heidegger a propósito de la intuición categorial, a considerar al objeto en su articulación categorial y no en sus determinaciones, en su contenido. En los cursos de los años ‘19 y ‘20, Heidegger había ya introducido una distinción entre tres sentidos o direcciones posibles a través de las cuales, en su conjunto, podía caracterizarse el fenómeno, a saber: *Gehaltssinn* (contenido de sentido), el qué, digamos; *Bezugssinn* (sentido referencial), el cómo en que algo es dado; y el *Vollzugssinn* (sentido de la realización), es decir, el modo en el que el sentido referencial se realiza o, dicho en lenguaje fenomenológico, el modo en el cual lo que se da puede darse como se da¹⁴. Como hemos visto, la indicación formal no corresponde al contenido objetivo, al *Gehaltssinn* del fenómeno. Si le conviene un cierto cómo del darse del fenómeno, deberá más bien corresponderse con el *Bezugssinn* o el *Vollzugssinn* del mismo, y en efecto, Heidegger señala que “la indicación debe indicar de antemano la referencia (*Bezug*) del fenómeno” (Heidegger, 1920-21/1995, GA, Vol. 60, p. 63). Pero además, debe hacerlo no para privilegiar tal o cual relación de donación (por ejemplo, la del darse a la conciencia como lo habría hecho Husserl). Ello implicaría obturar la posibilidad de donación del fenómeno mismo y fijarla de acuerdo a cierto contenido objetivo, por ejemplo, el de la objetividad para una mirada teórica. Como señala Heidegger, “el sentido referencial y el sentido de la efectuación del fenómeno no son determinados de antemano, quedan en suspenso”(Heidegger, 1920-21/1995, GA, Vol. 60, p. 64). A partir de lo dicho anteriormente, es evidente que la no determinación de ambos sentidos tiene como objetivo dejar en libertad al fenómeno para que se dé en toda su riqueza, lo que no es sino una reafirmación de la máxima fenomenológica. Así, la noción de indicación formal adquiere un carácter doblemente negativo: por un lado, en tanto impone prescindir de todo

¹³ Se trata de una cuestión en extremo compleja y de la que Heidegger no da cuenta en detalle. En rigor, estos conceptos son utilizados por Husserl, en el capítulo I de *Ideen*, I, para problematizar la cuestión de las ontologías regionales y el problema de los ordenamientos de éstas en función de sus contenidos materiales. Cf. al respecto Null, 1989 y también el excelente comentario de Ricoeur a la edición francesa de *Ideen*.

¹⁴ Para esta distinción cf. Heidegger, 1919/1993, GA, Vol. 58, p. 261; tb. Heidegger, 1920-21/1995 GA, Vol. 60, p. 63. Tb. Greisch, 1994, p. 27.

contenido a la hora de pensar al fenómeno; por otro, en tanto constituye “una defensa, un aseguramiento preventivo [contra toda determinación del cómo de la donación], para que el modo de la realización siga siendo libre”¹⁵. Así, se trata de no obturar la posibilidad de que el fenómeno revele todos sus aspectos, posibilidad obstaculizada precisamente por el tipo de estrechez característica de la intuición sensible que se detiene en las puras determinaciones positivas correspondientes al *Gehaltssinn*. Como señala Ph. Capelle, “(c)on esta noción (...) Heidegger busca promover una nueva perspectiva sobre el objeto: no ya su *quiddidad*, sino el hecho de que es dado, no su región óptica sino su determinación ontológica” (Capelle, 2001, p. 13). Si el fenómeno en su darse mismo asume la estructura de donación ‘algo como algo’, el objeto experimentado puede ser descrito no sólo a partir de los rasgos dados directamente a la percepción como parte de su contenido material sino también como modo de exhibición de cierto modo de ser – en este sentido los *ejemplos* son casos de indicación formal – o incluso como exhibición del ser en general.

Así, los conceptos indicativos formales operan, al igual que las categorías reflexivas de Lask, por medio de una *Verblassung* del contenido material, para poner de relieve cierto rasgo estructural del fenómeno en tanto tal. Si los conceptos filosóficos operan de modo indicativo formal, aquello que con ellos se pone en juego es cierto direccionamiento de la mirada en relación con el fenómeno.

En la que creo es la mejor elucidación de la comprensión heideggeriana de los conceptos filosóficos, Gethmann¹⁶ ha sostenido que lo que los conceptos filosóficos hacen no es describir una concreción (*Konkretheit*); la fenomenología no es una descripción sino que *sirve a* la descripción por medio de conceptos indicativos formales. Aquello que los conceptos filosóficos indican es precisamente cómo debe interpretarse un término para poner de relieve el nexo de sentido en el que puede iluminarse el fenómeno como tal¹⁷; pero el término que opera precisamente de modo indicativo formal no es sino un término usual del lenguaje óptico (“cura”, “útil”, “angustia”, “muerte”, son algunos de los que el propio Heidegger emplea). Desde luego que tal interpretación siempre es revisable en función de aquello que permite esclarecer. Pero no en función de su verdad o falsedad en sentido empírico sino, por así decirlo, en su capacidad de iluminar la experiencia fáctica en tanto tal. El sentido peculiar en que ha de comprenderse la verdad de los enunciados trascendentales así concebidos será el tema del próximo apartado.

Ahora bien, es indudable que cuando se comprenden los conceptos filosóficos en este sentido, se asume que el significado de los mismos proviene por entero del significado ordinario

¹⁵ Heidegger, 1920-21/1995, GA, Vol. 60, p. 64. Cf. en el mismo sentido, Heidegger, 1921-22/1994, GA, Vol. 61, p. 142.

¹⁶ Cf. Gethmann, “Philosophie als Vollzug und als Begriff” en Gethmann, 1993.

¹⁷ En el ejemplo de Gethmann: “La vida, tomada en sentido verbal, debe interpretarse como *Sorge* en su *Bezugssinn*”.

de los términos en la actitud natural. Ello vale incluso para los términos propiamente técnicos. Si bien algunos filósofos, típicamente Heidegger, han mostrado una especial desconfianza hacia la terminología filosófica artificiosa (contrariamente a lo que se suele creer de él), no es ése el punto central. Incluso cuando se apela a conceptos técnicos como *sujeto* o *intuición*, los mismos tienen dado de antemano un sentido en su uso ordinario, que en parte resulta de sentidos filosóficos tradicionales sedimentados y en parte de su transformación en términos del lenguaje ordinario. Sea como fuere, no hay más significación que la significación mundana, que aparece en los juicios empíricos habituales, y, por cierto, y contra lo que los modelos tropológicos sostienen, sólo significación literal. La peculiaridad de los conceptos filosóficos reside en cambio en el peculiar tipo de función que cumplen, función que puede caracterizarse, por un lado, a partir de la idea de indicación como un dirigir la mirada a ciertos aspectos de la experiencia y no a otros (que los conceptos filosóficos dirijan la mirada a los aspectos estructurales hace que el término *indicación formal* sea pleonástico). Pero, por otro, y en el marco específico de la lectura de la filosofía trascendental aquí defendida que concibe la subjetividad en clave agencial, aquello que los conceptos filosóficos hacen es brindar una cierta indicación acerca de cómo ha de concebirse la praxis misma y de qué modo ha de pensarse el sujeto en su articulación con las normas que rigen su comportamiento mundano.

La caracterización brindada puede aproximarse a lo que Fink ha denominado *conceptos operativos*¹⁸. *Concepto operativo* es, según Fink, una noción metafilosófica que permite articular dispositivos hermenéuticos de lectura frente a diversas propuestas filosóficas precisamente para dar cuenta de aquello que, en ellas, no puede por principio ser tematizado. A diferencia de los *conceptos temáticos* que significan de modo referencial, los conceptos operativos organizan la posibilidad de toda tematización pero, en tanto tales, y precisamente por cuanto cumplen esa función, no pueden ser el objeto de una tematización explícita. Sin embargo, esta distinción se revela inadecuada para dar cuenta del estatuto de los conceptos filosóficos en el sentido puesto en cuestión aquí. En efecto, la distinción entre conceptos operativos y temáticos supone que hay ciertos conceptos filosóficos que adquieren su significado referencialmente mientras que otros, por su parte, lo hacen de un modo que interrumpe toda relación con la significación ordinaria del término en su uso empírico. Anne Montavont ha enfatizado esta inadecuación refiriéndose a una noción central en el Husserl tardío, el concepto de *vida*. Montavont ha señalado que nos es apropiado contar dicho concepto entre los conceptos operativos, *à la Fink*, sugiriendo más bien que “la vida hace explotar la distinción temático/operativo puesta a la luz por E. Fink”(Montavont, 1999, p. 45). Ello se debe a que si, en el caso examinado por Montavont, el concepto de ‘vida’ no conservara al menos parte de su significación natural, entonces, por un lado, no puede explicarse de qué modo

¹⁸ Cf. Fink, 1959.

lo comprendemos cuando es empleado trascendentalmente y, por otro, no puede justificarse por qué se escoge precisamente *ese* concepto y no otro como clave de bóveda de ciertas descripciones del espacio trascendental. En rigor, la crítica de Montavont es aún más profunda. Pone en entredicho la distinción misma de Fink reconduciéndola a un presupuesto crítico que el propio Fink reprocha a Husserl, a saber, el haber buscado sus conceptos trascendentales en la esfera natural (pero, ¿dónde podría si no buscárselos, sin caer en las dificultades recién mencionadas?). Este reproche refleja cabalmente la posición de Fink y conduce, como he señalado, al gnosticismo señalado por Crowell. Pero si he logrado mostrar que no hay otra fuente de sentido que la experiencia natural¹⁹, entonces lo que Fink ve como un defecto de la posición husserliana es en rigor su gran acierto.

Si de aquí se sigue en algún sentido que la distinción entre conceptos temáticos y operativos es poco pertinente, ello no implica empero que la misma no revele un rasgo significativo de los conceptos filosóficos. Sólo que la misma debe ser reinterpretada en términos de la función que cumplen los conceptos (descriptivo/indicativo o constitutivo/reflexivo, en el vocabulario laskiano) y no en términos de aquello que describen. Concebido de este modo, la *vida* puede seguir siendo comprendida como un concepto operativo aunque quizás, por mor de la claridad, convenga llegados a este punto caracterizarlo más bien como un concepto indicativo formal. Otro tanto vale para conceptos como *espacio del significado* o *mundo*. Aquello que indican es precisamente el modo en que debemos comprendernos a nosotros mismos, a nuestra experiencia y a las normas que la rigen. Aquello que dicen no es sino que deben pensarse no como determinaciones naturales sino como el resultado de una compleja actividad en que podemos reconocer en el mundo la objetividad del deber al que como agentes racionales debemos atenernos y que es a la luz de tal norma que debemos evaluar nuestro comportamiento. En este sentido, si como ha dicho Kant²⁰, la filosofía trascendental es el sistema de la autonomía, los conceptos filosófico-trascendentales son conceptos autónomos, pero no porque posean un significado independiente de toda experiencia y de todo otro vocabulario (en particular el de las ciencias naturales) sino porque indican el sentido en que hemos de comprender la significatividad misma de todo vocabulario, como una norma a la que estamos sometidos sólo porque la reconocemos como tal.

2. VERDAD TRASCENDENTAL Y JUICIO REFLEXIONANTE.

A partir de la anterior caracterización de los conceptos filosóficos concebidos en clave trascendental como indicaciones formales, surge una nueva dificultad. Se trata de la pregunta

¹⁹ Montavont es de la misma opinión. Cf. Montavont, 1999, p. 45: “Si el concepto trascendental no remitiera más que a sí mismo, ¿podría la fenomenología aún pretender ser una autoexplicitación de la experiencia misma?”.

²⁰ Cf. Kant, 1988, *Opus Postumum* = AA XXI, pp. 100-101.

por el estatuto epistémico de los enunciados que componen la filosofía trascendental y que denominaré, para abreviar, *enunciados trascendentales*. En efecto, en la medida en que la significatividad de los conceptos filosóficos no puede entenderse en clave referencial, los juicios conformados a partir de ellos no parecen, en consecuencia, poder comprenderse como juicios asertóricos en el sentido usual. Así pues, si la filosofía trascendental como discurso se halla conformada por tales juicios, la misma parece no proveer *conocimiento*, al menos en el sentido habitual del término.

En rigor, es posible, a esta altura de la indagación, distinguir dos dimensiones diferenciadas en este problema. Por un lado, se halla la dimensión que compete a la *acreditación fenomenológica* del tipo de conocimiento pretemático y prelingüístico que orienta nuestros comportamientos mundanos y que asume, primariamente, la forma de menciones vacías – ya sea bajo la forma de una intencionalidad de acto orientada al conocimiento, ya bajo la forma de una intencionalidad práctica fundada en nexos intencionales “si...entonces”. Pero a esta dimensión ha de agregarse otra, vinculada con la posibilidad de *expresión lingüística* de las condiciones de significatividad de la experiencia.

En efecto, si se considera una vez más la actitud natural y se concibe a la subjetividad en términos de praxis, su comportamiento intencional puede tematizarse bajo la forma de una intencionalidad de acto expresable bajo la forma de enunciados del tipo “si...entonces”. Así, por ejemplo, la horizonticidad de la experiencia como rasgo trascendental parece tener su correlato experiencial en la posibilidad siempre reiterable de ampliar el horizonte de mi experiencia perceptiva de objeto. En este caso, es posible dar cuenta de la acreditación de tales formas de mención a partir de la comprensión de los comportamientos intencionales en términos de *praxis*, en el doble nivel de la satisfacción de las necesidades prácticas y de la pregunta de segundo orden por la fuente normativa que articula la significatividad de los nexos prácticos como tales. Ahora bien, si las condiciones de acreditación de los juicios trascendentales que procuran dar cuenta de la posibilidad misma de tales comportamientos prácticos fueran análogas a las que tienen lugar en el nivel de las menciones prelingüísticas y pretemáticas, entonces sólo sería posible hablar de conocimiento trascendental en el sentido rudimentario de un *know-how* y, correlativamente, de *verdad* en el sentido de la satisfacción de aspiraciones prácticas (una cierta concordancia entre la expectativa del sujeto y el modo de presentación del mundo). Esto es lo que Gethmann ha denominado *verdad operacional*. Pero la filosofía trascendental parece querer hacer algo más, en particular, explicitar las condiciones para toda experiencia posible, especificando las normas por las que la misma se rige y el modo en que el sujeto se vincula con ellas. Dicho de otro modo, también en el nivel de la descripción es necesario superar la dependencia del conocimiento práctico ligado a la verdad operacional para poder alcanzar una descripción epistémicamente más robusta y objetiva, no en el sentido de una depuración de todo componente subjetivo involucrado sino de lo que Held ha llamado una *transocasionalidad*, es

decir, una superación de la dependencia de los juicios y de sus condiciones de verificación de las experiencias particulares de cada sujeto²¹.

Este movimiento puede comprenderse como el pasaje de un concepto operativo de verdad a la *verdad trascendental*. Kant la define como sigue en B 185:

Todos nuestros conocimientos, empero, residen en el conjunto de toda la experiencia posible y en la universal referencia a ella consiste la *verdad trascendental* que precede a toda [verdad] empírica y la hace posible²².

El pasaje en cuestión se halla en el capítulo del Esquematismo, y es la conclusión de un argumento por medio del cual Kant demuestra que las categorías sólo tienen un uso empírico, en la medida en que sólo adquieren su significación a partir de la referencia a objetos que les proveen los esquemas. La función de las categorías en su uso empírico es caracterizada por Kant como el “someter a los fenómenos, mediante fundamentos de una unidad necesaria *a priori* (...) a reglas universales de la síntesis y para tornarlos así, con ellos, aptos para la integral conexión en la experiencia” (A 146 / B 185).

Sin pretender analizar en detalle la complejísima teoría kantiana del esquematismo, me limitaré a hacer dos observaciones. La primera, que confirma lo señalado en el apartado anterior, es que la única significación de las categorías depende de su referencia a objetos, es decir, de la posibilidad de su uso empírico; es eso lo que permiten los esquemas. Así, el único significado de la categoría de sustancia, por ejemplo, es la permanencia de lo real en el tiempo y por ende proviene de aquellas cosas que llamamos sustancias en el sentido ordinario²³. Pero, y ésta es la segunda observación, no ha de confundirse la verdad trascendental con la empírica, es decir, la condición de significatividad de los juicios empíricos (que requieren de funciones de unidad para la síntesis) con esos juicios mismos. Los juicios empíricos no serían significativos si no remitieran a una serie de reglas universales y son estas reglas y el ordenamiento que exhiben en la experiencia posible lo que constituye el contenido de la *verdad trascendental*²⁴.

²¹ Cf. Held, 1972, pp. 4 y ss. Dicho sea de paso, el pasaje de una a otra forma de concebir las pretensiones epistémicas del discurso filosófico puede comprenderse analógicamente como el pasaje de un estadio humeano en la concepción de la filosofía a uno kantiano. Mientras que para Hume el método eminente de acreditación de los juicios filosóficos es la apelación a la experiencia particular – apelación por la que el *Treatise* se halla atravesado cada vez que es necesario justificar una de sus tesis –, para Kant es posible fundar racionalmente la verdad de las proposiciones filosóficas en términos de lo que éste llama *verdad trascendental*, que no depende de la apelación a la experiencia particular y ocasional.

²² El subrayado es mío.

²³ Dejo de lado aquí la posibilidad de una “significación” meramente lógica, que en rigor no tiene fuerza normativa alguna ni referencia a objetos y por tanto tampoco significado *stricto sensu*, mencionada por Kant en A 147 / B 186.

²⁴ Para un valioso comentario de estos pasajes en relación con la tradición fenomenológica, cf. Dahlstrom, 2001, pp. 409-413.

Un pasaje complementario de la conclusión a las analogías (A 222 / B 269) puede contribuir a aclarar el significado de la verdad trascendental:

(...) sólo en [el hecho de] que estos conceptos expresan *a priori* las relaciones de las percepciones en toda experiencia se conoce la realidad objetiva de ellos, es decir, su verdad trascendental y [se la conoce] por cierto, independientemente de la experiencia pero no independientemente de toda referencia a la forma de la experiencia en general (...)

Aquí la verdad trascendental aparece equiparada con la significatividad de las categorías, en tanto las mismas refieren no ya al contenido de la experiencia sino a las relaciones de las percepciones en la experiencia toda, es decir, a la forma de la experiencia (lo que en el anterior pasaje Kant denominaba *experiencia posible*).

Ahora bien, si los juicios trascendentales – es decir, no ya el uso empírico de las categorías sino la caracterización de las categorías mismas, su referencia objetiva, sus límites, etc. – *remiten* a la experiencia posible pero no *refieren* a ella, ¿cuál es el criterio para especificar su verdad? Una serie de críticas y reformulaciones que, del idealismo alemán en adelante, convergen en la pregunta metafilosófica por la posibilidad de una fundación metacrítica de la filosofía trascendental enfatizan precisamente este punto.

No es el objeto de este trabajo analizar pormenorizadamente las dificultades que ello acarrea ni proponer una solución sistemática. Me permito brindar apenas algunas indicaciones.

Por un lado, es evidente que los enunciados trascendentales no pueden ser verdaderos o falsos en el sentido de los juicios empíricos; pero ello no significa que no deban ser, como señalara atinadamente Dahlstrom, “probados” (Dahlstrom, 2001, p. 422). Pero, ¿qué significa “probar” aquí?

Hay al menos dos candidatos que se desprenden de los anteriores análisis. El primero – que parece estar implicado por la noción misma de *experiencia posible* y la noción asociada de sistematicidad de la experiencia – es el criterio de *coherencia*. En efecto, podría sugerirse, es la idea de sistema la que rige la construcción de la filosofía trascendental y por ende es sobre la adecuación de los enunciados trascendentales en un *sistema trascendental* el criterio que puede ofrecerse como un modo de establecer qué caracterizaciones del espacio trascendental son verdaderas, en sentido trascendental, frente a otras.

Este criterio adolece empero de ciertas dificultades. La aplicación del criterio de coherencia supone, o bien partir de un principio que se acepta injustificadamente y a partir del cual se derivan el resto de los principios – la derivabilidad es aquí el criterio decisivo para la admisión de un principio como un principio trascendental básico – o bien asumir ciertas determinaciones de la experiencia – típicamente un conjunto de juicios científicos aceptados – para establecer los principios que constituyen sus condiciones de posibilidad – en cuyo caso la

capacidad explicativa en relación con dichos juicios es el criterio para evaluar la pertinencia de una caracterización de las condiciones de posibilidad de la experiencia sobre otras. Estas alternativas coinciden, al menos en parte, con dos modos de entender la filosofía kantiana, las así llamadas lecturas progresivas y regresivas. Entre los defensores de las segundas se cuentan Cohen (1871) y más recientemente K. Ameriks (1978); entre quienes sostienen las primeras se destacan Reinhold y Fichte; más recientemente Aschenberg (1982) ha defendido la necesidad interna al proyecto trascendental de poder construir una arquitectónica de los principios que sea capaz de derivar un sistema trascendental de principios fundamentales.

Ambas estrategias adolecen empero de problemas. En el primer caso – que he aproximado a las estrategias progresivas – es posible mostrar que hay una serie de sistemas que pueden derivarse de un mismo principio y que no puede establecerse *a priori* el principio en cuestión solamente en función de aquello que de él puede derivarse. Y, en el segundo, el regresivo, el criterio depende de los juicios que se aceptan como punto de partida y por ende supone un criterio oculto que es aquél que condujo a aceptar tales juicios en primer lugar y que no se halla independientemente fundado en sentido trascendental.

Un segundo criterio que puede entonces ofrecerse es el de *la mejor explicación*, según el cual en relación con descripciones alternativas de las condiciones de posibilidad de la experiencia se privilegia aquella que resulta más iluminadora para nosotros. Este criterio no necesariamente excluye el anterior ya que podría ser perfectamente el caso que la sistematicidad sea un rasgo de las explicaciones que nos resultan más satisfactorias.

Si bien esta estrategia no resulta por completo errada, es sin embargo insuficiente pues pospone el problema. En efecto, ¿qué es aquello que significa que una caracterización sea *más iluminadora* para nosotros? ¿Quiénes somos nosotros, en tal caso? Ello supone el riesgo de fundar la verdad trascendental en el examen particular de cada quien con el consecuente peligro de una recaída en el psicologismo, tal y como parece ser el caso en Hume. La objetividad, necesidad y universalidad que se requiere de los enunciados trascendentales sería en el mejor de los casos el producto de un asentimiento mayoritario. Este parece ser el único concepto de verdad que aún puede conservarse para dar cuenta del sentido del discurso trascendental si los conceptos filosóficos se comprenden, en la línea sugerida, por ejemplo, por Gethmann, como “conceptos estructurales”, que no señalan “un qué (*Was*) sino un a-partir-de-lo-cual (*Woraus*), a saber, el a-partir-de-lo-cual un qué ha de comprenderse” (Gethmann, 1993, p. 267). Pues, en efecto, el modo de evaluar si un concepto determinado es adecuado o no – para no hablar ya de verdad o falsedad – debe evaluarse si permite comprender el fenómeno en cuestión de un modo más pertinente – o fiel o completo – que otros. Y ello hace depender toda la filosofía de la comprensión que pueda generar en uno u otro de sus lectores.

Brindar una solución satisfactoria a esta cuestión requiere, querría proponer, comprender el problema de un modo diferente. La estrategia que aquí quiero proponer toma

como punto de partida la distinción kantiana entre juicios reflexionantes y juicios determinantes en la tercera *Crítica* para modelar a partir de ella la distinción entre juicios trascendentales y juicios. Allí, para decirlo muy esquemáticamente, la distinción entre juicios determinantes y reflexionantes puede comprenderse como la distinción entre juicios que predicen algo de un objeto y aquellos que predicen algo del yo. Puede ofrecerse la siguiente reconstrucción de la estructura de los juicios reflexionantes (respectivamente para los juicios teleológicos, del gusto y de lo sublime)²⁵:

Juicio	I	II	III	IV	V
Teleológico	Yo	no puedo evitar	pensar que	esto	está diseñado para ser sintetizado como una unidad
Del gusto	Yo	no puedo evitar	sentir que	esto	está diseñado para ser sintetizado como una unidad
De lo sublime	Yo	no puedo evitar	sentir que	yo	está diseñado para ser sintetizado como una unidad

I se refiere al objeto real del juicio mientras que IV corresponde al objeto que aparece en la gramática superficial del mismo cuando es expresado al modo de un juicio determinante. V refiere a aquello que se predica en el juicio y II pone de relieve la dimensión normativa que liga tal determinación con el yo a través de la facultad en cuestión en cada caso (que aparece indicada en III). Así, el juicio teleológico “El ojo es para ver” puede reformularse en términos de una necesidad impuesta al entendimiento de pensar que el ojo está diseñado conforme a cierta finalidad; en el caso del juicio estético del gusto la obra de arte o el objeto bello muestra la necesidad para el sentimiento (*Gefühl*) de concebir al mundo como armónico. El juicio reflexionante muestra entonces un cierto constreñimiento. En el caso del juicio teleológico, por ejemplo, ese constreñimiento no es sino el principio de la razón al que se refiere la Dialéctica que prescribe buscar la unidad en la naturaleza y en los juicios que el propio entendimiento provee. Aquello que se impone a la facultad es atribuir a la cosa un ordenamiento o, mejor, una conformidad a fines (*Zweckmäßigkeit*)²⁶. La misma se revela, y es éste un punto crucial, en la aprehensión por parte de la facultad de una cierta particularidad del objeto que lo revela en cierta homología estructural con el modo mismo de ser de la subjetividad o, en el caso de lo sublime, que, revelándose como aquello que no puede ser aprehendido por esa estructura misma – pues excede la capacidad de esquematización de la imaginación –, muestra tal estructura y la

²⁵ Una reconstrucción en este sentido es propuesta por Hill, 2003.

²⁶ Kant define la conformidad a fines como sigue: “es conforme a fines aquello cuya existencia parece presuponer una representación de la cosa misma”. *Erste Fassung der Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, en Kant (1974), p. 29.

torna visible (lo que explica que, en efecto, en el caso de lo sublime sea el yo y no el objeto – en tanto, precisamente, es la imposibilidad de aprehender la cosa como objeto lo que caracteriza a lo sublime – aquello a lo que se le atribuye *Zweckmässigkeit*).

La clave para el problema que aquí nos ocupa está en la vinculación expresada por los juicios reflexionantes entre el yo, como objeto de tales juicios – o, más bien, como objeto reflexivo de los mismos –, y la dimensión normativa que en ellos se pone en juego y que aparece expresada por la cláusula III (*no puedo evitar*). En efecto, aquello que mientan los juicios reflexionantes es ante todo una necesidad, necesidad que es al tiempo *objetiva* – en la medida en que impone un deber que no depende del libre arbitrio del sujeto – y *subjetiva* – en tanto tal deber se expresa como una exigencia *para* el sujeto.

Me permito entonces sugerir a modo de hipótesis de trabajo que es precisamente esta la forma que tienen los enunciados trascendentales. Ello requiere empero de algunas precisiones.

En primer lugar, es indudable que los juicios reflexionantes – a diferencia de los determinantes – no tienen una referencia objetiva en el sentido de que no refieren – en sentido semántico – a objetos posibles de una intuición empírica. Sin embargo, sí se refieren a un *deber objetivo*, que en particular mienta cierta norma para la experiencia toda (en particular, en los casos antes mencionados, la necesidad de una síntesis que conduzca a la unidad). Al mismo tiempo, ese deber objetivo aparece articulado con el yo mediante el vínculo expresado en la cláusula [*no puedo evitar*]. Sin que sea posible en este contexto un análisis pormenorizado de la cuestión, y de modo aún formal, pueden distinguirse entonces tres dimensiones involucradas en los juicios reflexionantes:

1. la dimensión del deber objetivo por ellos expresado.
2. el sentido de la relación entre el deber objetivo y el yo.
3. el tipo de necesidad por ellos mentado, que es lo que hace de esos juicios, juicios reflexionantes, y que supone un modo peculiar de comprender la cláusula [*no puedo evitar*].

Me referiré muy brevemente a cada una de estas dimensiones, tomando en consideración el modo en que las mismas podrían comprenderse como un modelo posible de los enunciados trascendentales²⁷.

En cuanto a la primera de las dimensiones, a saber, aquella que compete al deber objetivo mentado por los juicios reflexionantes, es indudable que el mismo recae sobre la facultad involucrada (III en la anterior reconstrucción). Pero aquello que mientan no compete

²⁷ Por cierto, no pretendo con ello señalar que el propio Kant adhiriera a semejante reconstrucción y hay múltiples elementos que indican lo contrario. Más bien, es mi propuesta en este artículo que el juicio reflexionante así concebido permite abordar de un modo fructífero el problema metafilosófico de la filosofía trascendental que concierne al estatuto de sus juicios.

solamente a las operaciones de esa facultad sino, a un tiempo, al correlato al que las mismas se dirigen como su objeto. Así, lo expresado por los dos últimos de los componentes en la reconstrucción propuesta es el modo en que la facultad en cuestión *debe* dirigirse a aquello (un objeto de la intuición empírica o el propio yo, según el caso) que constituye su objeto – su correlato, podría decirse en vocabulario fenomenológico – en cada caso. O, para decirlo con más precisión, expresa la *norma* a la que la facultad debe ajustarse cuando se las ve con objetos de cierto tipo. En la medida en que lo que allí está en juego es una relación entre las facultades – i.e. el yo – y el deber expresado por el juicio – que coincide con el juicio todo si éste es formulado al modo de un juicio determinante –. Esto nos conduce a la segunda de las dimensiones mencionadas (2), a saber, la que concierne a la relación de dicho deber con el yo.

Como es evidente, el deber expresado en el juicio reflexionante no puede tener el estatuto de un condicionamiento causal. Si así fuera, el deber no tendría un sentido normativo. El deber cuenta como deber para el yo – y es por eso que los juicios reflexionantes remiten al yo – en la medida en que provee una norma a la que el yo debe adecuarse. El deber no se funda en peculiaridades psicológicas del yo; más bien, y ésta es la tercera dimensión a la que he hecho referencia, el [*no puedo evitar*] debe comprenderse como una demanda racional que se impone al yo. Es eso lo que hace al juicio un juicio reflexionante. Si se tratara de un mero juicio determinante referido al yo (del tipo “El yo no puede evitar pensar que a es B”), la relación mentada tendría al yo como un objeto pero que es determinado por medio del juicio. En cambio, el juicio es reflexionante porque éste remite al yo pero sin determinarlo; tal remisión asume más bien la forma de una demanda, demanda cuyo contenido coincide con el contenido del juicio (es decir, los componentes IV y V en mi reconstrucción). El juicio reflexionante expresa entonces el contenido de una demanda racional para el yo.

Puestas así las cosas, podrían comprenderse los enunciados trascendentales en el mismo sentido, como la *expresión de demandas racionales a las que el yo debe atenerse para comprender el sentido de la experiencia posible*. Así, podría proponerse una reconstrucción del siguiente tipo de los enunciados trascendentales (ET):

(ET) [Yo] { [no puedo evitar] [pensar/sentir/intuir que] ([la experiencia posible] [P]) }

Donde [P] es la caracterización que constituye el contenido expreso de un enunciado trascendental. Así, por ejemplo, ante el enunciado trascendental “la experiencia está organizada como un sistema”, aquello que el enunciado mentaría es que es una exigencia para el yo pensar que la experiencia posible está organizada de ese modo o, para ponerlo en otros términos, que la experiencia debe ser pensada *como* un sistema, si tomamos el concepto de *sistema* en el sentido indicativo formal sugerido en el apartado anterior, es decir, como mentando no un qué sino un

a-partir-de-lo-cual debe pensarse un fenómeno determinado. La facultad que corresponda en cada caso dependerá de la posición filosófica en cuestión y de la actividad mentada en el juicio.

Si se asume el sentido indicativo formal de los conceptos filosóficos y se enriquece el enfoque con una perspectiva hermenéutica como la aquí suscripta, una mejor formulación de la anterior reconstrucción es la siguiente:

(ET´) [Yo] { [no puedo evitar] [pensar/sentir/intuir] ([la experiencia posible] [como C]) }

Donde [C] es el concepto filosófico correspondiente concebido en el sentido indicativo formal antes señalado.

Puestas así las cosas, la verdad de un enunciado trascendental depende de su capacidad para expresar una demanda racional para el sujeto. En rigor, pueden distinguirse dos modos de comprender los enunciados trascendentales, que se corresponden con la forma expresa del juicio y con aquella que el mismo asume cuando es reconocido como una demanda racional. La primera corresponde a los juicios en que se expresa un rasgo de toda experiencia posible al modo de un juicio determinante, por ejemplo

(A) La experiencia está organizada en relaciones de causa y efecto.

La segunda corresponde a la formulación al modo de un juicio reflexionante expreso en que su gramática es explicitada como tal:

(B) [Yo] {[no puedo evitar] [conocer] ([la experiencia posible] [como organizada por relaciones de causa y efecto])}

El pasaje de (A) a (B) corresponde al pasaje de la actitud natural a la actitud trascendental, es decir, al reconocimiento expreso de la norma como tal y a la adopción subjetiva de la norma como un deber para el sujeto en tanto racional. En este sentido, (B) podría reformularse como un imperativo del tipo (C):

(C) [Yo] [debo] [conocer] ([la experiencia posible] [como organizada por relaciones de causa y efecto])}

Donde la inclusión del *[debo]* da cuenta del paso de la formulación heteronómica de (B) a una formulación en términos de autonomía.

Llegados a este punto pueden extraerse una serie de corolarios del análisis ofrecido que permiten poner de relieve, por un lado, el sentido preciso en que la adopción de un modelo agencial de la subjetividad, propuesto por una serie de autores y que aquí he asumido, permite

hacer frente a una serie de problemas metafilosóficos habitualmente asociados al enfoque trascendental, en particular al problema de la irreflexividad del que aquí he partido, y, por otro, especificar de qué modo han de comprenderse los enunciados trascendentales y su articulación con la praxis para dotarlos de sentido y preservar sus pretensiones epistémicas.

El primer corolario concierne a la relación entre filosofía trascendental y autonomía, afirmada ya por Kant en un enigmático pasaje del *Opus Postumum* donde se identifica a la filosofía trascendental con el sistema de la autonomía. De acuerdo con lo dicho, aquello que los enunciados trascendentales expresan es una cierta constricción del sujeto a concebir al mundo y a sí mismo de cierto modo. Tal constricción no depende, claro está, de la adopción de la actitud trascendental. Estamos sujetos a las normas que organizan la experiencia aún cuando no hayamos siquiera concebido la posibilidad de interrogar por ellas. Lo que la actitud trascendental pone en juego – y aquello a lo que nos instan los juicios propios de la filosofía trascendental – es a asumir de modo autónomo tales determinaciones normativas, es decir, a reconocer en nosotros mismos la fuente normativa sobre las que se sostienen. Así, la adopción de la actitud trascendental coincide con la conquista de la autonomía. Con esto se salva una dificultad, analizada ya a propósito del análisis tropológico de los conceptos trascendentales, según la cual parecía necesario haber adoptado previamente la actitud trascendental para comprender el significado de tales conceptos. Como se revela a partir de los anteriores análisis, ese es un modo errado de comprender lo que allí está en juego. El pasaje a la actitud trascendental supone el reconocimiento de la fuerza normativa – y el reconocimiento de su fuente en los intentos del sujeto por comportarse racionalmente – de aquello que ya se hallaba presente y era comprendido como una determinación en la actitud natural. Esto es precisamente lo que implica el pasaje heideggeriano a la *autenticidad* comprendido, como se ha sugerido²⁸, como la conquista de una cierta transparencia en relación con las normas que rigen la propia práctica.

En segundo lugar, la *verdad trascendental* como verdad de los enunciados trascendentales debe evaluarse en función de la capacidad de tales enunciados por expresar las normas que rigen la práctica de los sujetos en su vida fáctica o, dicho heideggerianamente, por poner de relieve el movimiento mismo de la vida fáctica en tanto tal. Si el contenido de tales normas puede variar – así como el modo en que se las concibe – de acuerdo a la posición que se adopte²⁹, la pretendida universalidad de los enunciados trascendentales descansa sobre la relación que mientan entre el sujeto y las normas mismas así como en la caracterización de dicha relación en términos de un pasaje de la heteronomía a la autonomía. Por supuesto que los

²⁸ Cf. Crowell, 2007b.

²⁹ Y es en este punto donde, por caso, la filosofía trascendental kantiana y la hermenéutica heideggeriana se alejan. Pero el núcleo de la filosofía trascendental no reside en si se asume un punto de vista universalista o particularista en cuanto al *contenido* de las normas sino en el reconocimiento de la autonomía como forma esencial de la racionalidad.

sujetos empíricos particulares pueden no atenerse a las normas; pero en ese caso no obrarán bajo el dominio de la razón.

Por último, es posible brindar una imagen del modelo propuesto que asume en su literalidad las imágenes usuales de lo trascendental en términos de un espacio del significado (Crowell) o espacio de las razones (Sellars). Ello es posible cuando se concibe a la filosofía trascendental como una topología³⁰. En términos topológicos, los enunciados trascendentales configuran un mapa de la experiencia por medio del cual orientarse en ella con vistas a ser sujetos y agentes racionales (en este sentido, la célebre pregunta kantiana que da título al opúsculo de 1786 “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?” se sitúa en el centro mismo de la filosofía trascendental). El mapa no es adecuado – verdadero en sentido trascendental – porque *represente* fidedignamente ese espacio. Un mapa que reprodujera exactamente los rasgos de un territorio y reflejara sus cambios, sus inexactitudes, sus oscilaciones, podría no ser un mapa que nos ayude a orientarnos adecuadamente ni que nos indique el modo en que podemos comprender ese territorio. Un mapa no dice cómo es el territorio sino, más bien, cómo movernos en él de un modo racional; en ese sentido, un buen topólogo, es decir, un buen filósofo trascendental, será aquél capaz de trazar el mapa que dé cuenta de los recorridos que efectivamente trazamos cuando recorremos de un modo racional el territorio pero de modo tal que, sin pretender reemplazar aquello que nos sorprende al verlo *in situ*, nos permita orientarnos y saber qué hacer ante cada encrucijada, ante cada obstáculo. Todos nos movemos, de un modo u otro, en el territorio que el mapa delinea; comprender el mapa es algo que, de un modo u otro, todos podemos hacer, en tanto sujetos a las demandas racionales que impone. Pero reconocer en él el modo más racional de actuar y seguirlo depende, en cambio, de la decisión de asumir las demandas racionales o meramente dejarnos guiar por ellas.

Recibido: 20/09/2011
Aprovado: 06/12/2011

³⁰ Sigo aquí a Malpas (2007) quien ha desarrollado en clave topológica una lectura de la filosofía de Heidegger, si bien Malpas la comprende no como una reformulación del enfoque trascendental propio del Heidegger de los años '20 sino como su superación. No obstante ello, al ocuparse de ciertos problemas metodológicos de la filosofía trascendental en clave hermenéutica, el propio Malpas indica cómo es posible comprender la articulación entre las condiciones de posibilidad, lo por ellas posibilitado y la unidad que las reúne en clave topológica (Cf. Malpas, 1997).

REFERENCIAS

- Ainbinder, B. (2009). Una huella invisible: la indicación formal revisitada. In A. Rocha de la Torre (Comp.). *Martin Heidegger: La experiencia del camino*. (pp. 63-82). Barranquilla: Ediciones UniNorte.
- Ainbinder, B. & Banega, H. (2011). La filosofía como metafilosofía. Las investigaciones lógicas heideggerianas. In O. Nudler, M.A. Fierro & G. Satne (Comps.). *La filosofía a través del espejo*. Buenos Aires: Miño y Dávila. En prensa.
- Ameriks, K. (1978). Kant's Transcendental Deduction as a regressive Argument. *Kant-Studien*, 69, pp. 273-287.
- Aschenberg, R. (1982). *Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie*. Stuttgart: Klett Cotta.
- Beiser, F. (2002). *German Idealism: The Struggle against Subjectivism*. Cambridge, Ma: Harvard UP.
- Capelle, P. (2001). Phénoménologie de la religion et herméneutique de la facticité chez M. Heidegger. Conferencia en la Universidad Nacional de San Martín, junio. Manuscrito.
- Cohen, H. (1871). *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin: Dümmler.
- Crowell, S. (2001). *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning*. Evanston: Northwestern UP.
- Crowell, S. (2007a). Sorge or Selbstbewusstsein? Heidegger and Koorsgaard on the Sources of Normativity. *European Journal of Philosophy*, 15(3), 315-333.
- Crowell, S. (2007b). Conscience and Reason. Heidegger and the Grounds of Intentionality. In S. Crowell y J. Malpas (Eds.). *Transcendental Heidegger*. (pp. 43-62). Stanford: Stanford UP.
- Crowell, S. (2009), Heidegger on Practical Reasoning. In A. González. y A. Vigo (Eds.). *Practical Rationality: Scope and Structures of Human Agency* (Reason and Normativity, Vol. 1). Hildesheim: OLMS.
- Crowell, S. & Malpas, J. (2007). *Transcendental Heidegger*. Stanford: Stanford UP.
- Dahlstrom, D. (1994). Heidegger's Method: Philosophical Concepts as Formal Indications, *Review of Metaphysics*, 47, 775-795.
- Dahlstrom, D. (2001). *Heidegger's Concept of Truth*. Cambridge: Harvard UP.
- Fink, E. (1932). *Sixième Méditation Cartésienne. Première Partie: L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*. (H. Ebeling, J. Holl y G. Van Kerchhoven, Ed., N. Depraz, Trad.). Grenoble: Million.

- Fink, E. (1959). Les concepts opératoires dans la philosophie de Husserl. In E. Fink, *Husserl, Cahiers de Royaumont*, Paris : Minuit, 1959.
- Gethmann, C. F. (1993). *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*. Berlin: de Gruyter.
- Greisch, J. (1994). *Ontologie et temporalité: Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. (Coll. « Épiméthée »). Paris: PUF.
- Heidegger, M. (1993). *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA, Vol. 58). Frankfurt: Vittorio Klostermann. (Trabajo original publicado en 1919).
- Heidegger, M. (1995). *Phänomenologie des Religiösen Lebens* (GA, Vol. 60). Frankfurt: Vittorio Klostermann. (Trabajo original publicado en 1920/21)
- Heidegger, M. (1994). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA, Vol. 61). Frankfurt: Vittorio Klostermann. (Trabajo original publicado en 1921/22).
- Held, K. (1972). Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie. In U. Claesges & K. Held (Eds.). *Perspektiven transzendentalphilosophischer Forschung* (pp. 3-60). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Hill, K. (2003). *Nietzsche's Critiques: The Kantian Foundations of his Thought*. Oxford: Oxford UP.
- Kant, I. (1974). *Kritik der Urteilskraft* (Werkausgabe, Vol. 10, W. Weischedel, Ed.). Frankfurt: Suhrkamp.
- Kant, I. (1988). Opus Postumum. In I. Kant, *Akademie Ausgabe* (Bde. XXI-XXII). Berlin: De Gruyter.
- Kant, I. (1998). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner, Philosophische Bibliothek.
- Kisiel, T. (1996). L'indication formelle de la facticité: sa genèse et sa transformation. In J. Courtine (Comp.). *Heidegger 1919-1929: De l'herméneutique de la facticité a la métaphysique du Dasein* (pp. 205-219). Paris: Vrin.
- Lask, E. (2003). *Die Logik der Philosophie un die Kategorienlehre* (Obras completas, Vol. 2). Jena: Scheglmann.(Trabajo original publicado en 1911).
- Malpas, J. (2007). *Heidegger's Topology: Being, Place, World*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Malpas, J. (1997). The Transcendental Circle. *Australasian Journal of Philosophy*, 75(1), 1 – 20.
- Marion, J. (1989). *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: PUF.

McGuirk, J. (2010). Husserl and Heidegger on Reduction and the Question of the Existential Foundations of Rational Life. *International Journal of Philosophical Studies*, 18(1), 31-56.

Montavont, A. (1999). *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: PUF.

Null, G. (1989). Husserl's Doctrine of Essence. In J.N. Mohanty & W. McKenna (Eds.). *Husserl's Phenomenology: A Textbook* (pp. 69-107). Washington: The Center for Advanced Research in Phenomenology, Inc. / University Press of America.

Oudemans, T. (1990). Heideggers 'logische Untersuchungen'. *Heidegger-Studies*, 6, 85-105.

Pöggeler, O. (1989). Heideggers logische Untersuchungen. In R. Blasche, W. Kohler *et al.* (Comp.). *Martin Heidegger: Innen- und Aussenansichten* (pp. 5-20). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Schulze, G. (1792). *Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar philosophie, nebst einer Verteidigung gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik*. (M. Frank, Ed.). Hamburg: Meiner.

Sokolowski, R. (1974). *Husserlian Meditations*. Evanston: Northwestern UP.

Vigo, A. (2009). Autorreferencia práctica y normatividad. In A. González y A. Vigo (Eds.). *Practical Rationality: Scope and Structures of Human Agency* (Reason and Normativity, Vol. 1). Hildesheim: OLMS.

Wittgenstein, L. (1998). *Tractatus Logico-Philosophicus* (Werkausgabe, Vol. 1), Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Trabajo original publicado en 1922).