

## BREVE ESTUDIO SOBRE LO TRASCENDENTAL

El concepto más importante dentro del pensar moderno así como de mayor fortuna es sin duda el de *trascendental*. Su valor en el lenguaje común no es sino un reflejo, una derivación de su gran importancia en el campo filosófico, donde según todos los indicios surgió por primera vez. A partir de Kant, quien lo introduce y sitúa en el centro mismo del pensamiento filosófico occidental, no hay autor ni dirección notable que no denomine con ese término su método o su filosofar mismo, que no sea orientado por ese punto de vista, o que en alguna forma, implícita o explícita, positiva o negativa, no esté en relación con tal actitud de la mente. La fenomenología trascendental de Husserl, con su irradiación sobre tantos filósofos menores, pero en especial con su influencia sobre Heidegger,<sup>1</sup> puede ser muestra de la amplitud y profundidad con que lo trascendental impregna el filosofar de nuestros días. Husserl mismo, históricamente, dice en este sentido: "...: el término '*filosofía trascendental*' se ha hecho común desde Kant, y esto aun como título genérico para filosofías universales, cuyos conceptos luego son orientados según el tipo de la kantiana. Yo mismo empleo el término '*trascendental*' en un sentido amplísimo para el ... motivo original, que a través de *Descartes* es el determinante en todas las filosofías modernas..."<sup>2</sup> O destaca, objetivamente, el valor mismo de esta concepción filosófica: "*Así pues, sólo una ciencia justificada y clarificada trascendentalmente en sentido fenomenológico puede ser ciencia última; sólo un mundo clarificado de modo fenomenológico-trascendental puede ser un mundo comprendido hasta lo último; sólo una lógica trascendental puede ser una teoría última de la ciencia;*

<sup>1</sup> No me refiero a la dependencia general, tan conocida y expuesta, sino a la particular relativa a lo trascendental; el índice más evidente al respecto me parece el título que lleva la primera parte —única publicada, como se sabe— de *Sein und Zeit*: "La interpretación del ser ahí en vista de la temporalidad y la explicación del tiempo como el horizonte trascendental de la pregunta por el ser." También estas líneas del fin de la Introducción, después de las cuales declara Heidegger su conexión precisa e inmediata con Husserl, nos ilustran sobre lo trascendental en aquél: "El ser y su estructura están por encima de todo ente y de toda posible determinación de un ente que sea ella misma ente. El ser es lo transcendens pura y simplemente. La transcendencia del ser del 'ser-ahí' es una señalada transcendencia, en cuanto que implica la posibilidad y la necesidad de la más radical individuación. Todo abrir el ser en cuanto transcendens es conocimiento trascendental. La verdad fenomenológica ('estado de abierto' del ser) es veritas transcendentalis." XXIII, 44. (Los números romanos remiten a la bibliografía.)

<sup>2</sup> VIII, 100 23-30. (Los números pequeños puestos después de los de página remiten a las líneas de la misma. La traducción de todos los pasajes aquí citados de Kant, Fichte, Schelling y Husserl —excepto los de la *Lógica formal* y *lógica trascendental* del último—, ha sido hecha por mí.)

*teoría de las normas y principios de todas las ciencias, que sea la última, la más profunda y la más universal.*"<sup>3</sup> En la acción emanada de Husserl la presencia de lo trascendental kantiano es, sin duda, indirecta; mas el filósofo de Königsberg sigue ejerciendo además un influjo directo sobre el pensamiento contemporáneo, y no sólo él, sino también Fichte, quien, a la zaga de Kant, denomina y caracteriza su sistema como *filosofía trascendental*.

Las salvedades y limitaciones que puedan hacerse a la importancia de lo trascendental en el pensamiento moderno, no disminuirán por cierto el valor y aun quizá la necesidad de reflexionar acerca de dicho término, concepto y sentido. Tal valor y necesidad quizá lo sean más subjetiva que objetivamente. Es decir, estas líneas responden sobre todo al deseo de aclararme yo mismo esos puntos, con lo cual podría aportar también alguna luz a otros que busquen una claridad semejante. Ahora bien, tal vez extrañe a algunos que hable de falta de claridad, pues, sobre todo en Kant, parece estar tratado el tema clara y precisamente. Es innegable que de algunas definiciones, pero especialmente de la tan conocida de la Introducción a la *Crítica de la razón pura*, se puede sacar una "idea" más o menos precisa de la dirección y del objeto del conocimiento trascendental; pero ahí no se habla, por ejemplo, ni de la constitución misma efectuada por tal conocimiento ni del objeto ("esfera") constituido —no simplemente conocido—, por lo cual puede decirse con derecho que para deducir y hacer explícita la esencia completa de lo trascendental Kant dio sólo una orientación. Las definiciones kantianas, por otra parte, serán consideradas después en especial; por ahora la observación anterior sólo pretende justificar mi perplejidad ante los puntos esenciales del problema.

El origen de mis reflexiones sobre esa cuestión es doble: primero, las obras de filosofía trascendental, aun las de Kant mismo, de Fichte y Husserl —quienes son los filósofos trascendentales por excelencia, creadores y constituidores de la esfera trascendental—, no consagran directamente ningún párrafo especial a la discusión y exposición de lo trascendental en cuanto tal —todas las definiciones y aclaraciones tienen, generalmente, un carácter explicativo incidental—, es decir, sobre el término, concepto y sentido; segundo, en ningún momento se justifica explícitamente el empleo del término, no se habla de su sentido ni se explica por qué ese concepto caracteriza en general la esencia del pensamiento moderno. A pesar de la suma importancia concedida por ellos y por tantos otros filósofos al concepto y a la función de lo trascendental, al grado de hacerlos esencia y punto de partida de la filosofía misma, parecen dar por sabidos y por naturalmente aceptables temas que deben discutirse, exponerse y justificarse.

Lo dicho no pretende poner en duda la propiedad del término o el acierto extraordinario de Kant al designar con él la orientación fundamental

<sup>3</sup> X, 19.

del pensamiento en los tiempos nuevos, sino sólo advertir que a esa actitud, válida en sí, le faltaron conciencia y justificación explícitas. Tampoco se pretende que nadie haya observado ahora esas imprecisiones formales y tratado de subsanarlas, logrando quizá un propósito semejante al mío. En la bibliografía incluyo no sólo las fuentes, sino también estudios que total o parcialmente se plantean el problema de la aclaración terminológica, conceptual y significativa. Desgraciadamente no he podido tener acceso por ahora a las investigaciones específicas sobre el tema, de H. Knittermeyer, M. von Zynda y G. E. Barié,<sup>4</sup> entre otros, cuya consulta podría hacer superfluo mi empeño; sin embargo, también es posible que mis reflexiones con sus puntos de referencia propios aporten algún esclarecimiento nuevo. Además, el sencillo trabajo que presento ahora es sólo un esbozo para una investigación más completa, donde partiré en forma exhaustiva de toda la bibliografía existente.

### 1. Acerca del término "trascendental"

La aparición de este vocablo en el terreno filosófico —de acuerdo con la bibliografía tenida al alcance— ocurrió en la escolástica posterior, pues no se encuentra ni en Santo Tomás ni en Escoto, para cuyo significado usan ambos el término "trascendente".<sup>5</sup> "Hacia el siglo XIV, al parecer introducidos por Francisco de Meyronnes, empezaron a usarse los términos *transcendentale* y *transcendentalia*, y a ello siguieron expresiones como *conceptus transcendentalis* y *ordo transcendentalis* que hicieron fortuna y que resultan sobremanera convenientes para distinguir entre 'trascendental' referido a una propiedad del ente y 'trascendente' en los varios sentidos que tiene este último vocablo".<sup>6</sup>

Sobre el origen morfológico del término, ignoro si las investigaciones especiales aducen detalles para explicar su formación que no me parece tan obvia. En cambio, la etimología se halla manifiestamente en el verbo *transcendere*, que cualquier estudiante puede reconocer. El problema, a mi juicio, radica sobre todo en el modelo que serviría para la derivación del adjetivo terminado en *-entalis*, a partir del participio de presente, terminado en *-ens*, *-entis*. Ya desde el latín clásico (Plinio, Gelio, Justino),<sup>7</sup> es cierto, se tienen las formaciones *occidentalis* y *orientalis*, respectivamente de *occidens*, *-entis*

<sup>4</sup> H. Knittermeyer, *Der Terminus transzendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant*, 1920 (Diss.); Max von Zynda, *Kant-Reinhold-Fichte. Studien zur Geschichte des Transzendentalbegriffs*, 1910 (*Kantstudien, Ergänzungshefte*, 20); Giovanni Emmanuele Barié, *Il concetto trascendentale*, 1957 [Biblioteca Filosófica. Serie I. N.º 1.] (Citados en XX, t. II, 836, cols. 1-2.)

<sup>5</sup> XX, t. II, 831, col. 3.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 831-2.

<sup>7</sup> *A Latin Dictionary*, Lewis and Short, Oxford, 1951. (Términos aludidos.)

(*occidere*) y *oriens, -entis* (*oriri*); sin embargo, por el tipo de ciencia y obras en que ocurren (geográficas), no parecen éstas probables analogías concretas para la formación del término, aunque sí pueden ser teóricamente el esquema de derivación con base en un participio: *transcendens, -entis* (*transcendere*). Más cercano estaría el término *accidentalis* —de *accidens, -entis* (*accidere*)—, usado ordinariamente por Santo Tomás: *accidentale praedicatum, principia accidentalia, differentias accidentales*, etc.<sup>8</sup> Sin embargo, también parece probable otra derivación en analogía con sustantivos terminados en *-entum* (*sacramentalis*, de *sacramentum*, usado ya por Casiodoro)<sup>9</sup> y cuyo modelo directo podría ser el término *praedicamentalis*, de *praedicamentum*, que aparece ya también en Santo Tomás, aunque al parecer sólo una vez en la expresión *genus praedicamentale*,<sup>10</sup> término que cobraría mayor probabilidad, por tratarse de un vocablo técnico de la lógica y ontología aristotélico-escolásticas. Muy probable también puede ser la analogía con *experimentalis*, de *experimentum*, empleado por el mismo Francisco Meyronnes ya en el siglo XIV;<sup>11</sup> sin embargo, aquí el problema sería precisamente descifrar si éste fue modelo para aquél o viceversa, o si ambos fueron formados teniendo un esquema común anterior a ellos, por ejemplo, el de *praedicamentalis*.

El motivo para la creación del nuevo término fue seguramente, como advierten varios autores,<sup>12</sup> la necesidad de distinguir dos planos de trascender: el lógico-ontológico y el gnoseológico-metafísico. Para ambos, en efecto, se usaba *trascendente* aun después de creado *trascendental*:<sup>13</sup> aquél se dejó para el segundo plano y éste para el primero. ¿A qué obedeció ese hecho? Una respuesta inmediata sería que por simple convención: los autores escogieron uno para un sentido y otro para otro, pudiendo haber elegido también a la inversa. Otra respuesta partiría justamente del hecho mismo de una elección

<sup>8</sup> *In De Anima*, lect. I, ad f.

<sup>9</sup> Como en la nota 7.

<sup>10</sup> El *Index* —o *Tabula aurea*— de la edición Vives —XII— incluye el término *praedicamentale* y para su localización envía al vocablo *Genus*, referencia 22; no ésta, sino la N<sup>o</sup> 21 explica: *Genus duplex: scilicet genus praedicamentale, et genus, vel subjectum scibile*. Poster. [I], Lect. 15, me<sup>o</sup>. 4 — Lect. 17 me<sup>o</sup>. 3. Pero en ninguna de las dos lecciones enteras aparece dicho término; puede tratarse de inexactitud en la referencia —se las encuentra a cada paso en este *Index*—, o de que lo dicho ahí por Santo Tomás “equivale” según el autor a tal denominación o término, lo cual sería tremendamente equívoco y un error de parte de quien compuso tal *Index*.

<sup>11</sup> “*Omnis notitia experimentalis est intuitiva, nam per abstractivam nihil experimur de singularibus. Sed notitia actus intelligendi est experimentalis: experimur enim nos intelligere...*” (Citado en XIV, 244, nota 3.)

<sup>12</sup> Entre otros, XX, 831-2.

<sup>13</sup> Caso típico de la inestabilidad en el uso de esos términos es el de Suárez, quien en las *Disputationes* titula un párrafo de la III (Sect. II, N<sup>o</sup> 10): “*Quare sex transcendentia numerentur*”, mientras que el título de la Disp. IV es: “*De unitate transcendentali in comuni*”. Pero, todavía en contextos del todo inmediatos, tenemos: “*Confertur unitas transcendentalis cum singulari*” (Disp. IV, Sect. IX, N<sup>o</sup> 12). Ahí, poco después, en el desarrollo, dice: “*Secunda sententia hoc loco examinanda est quorundam dicentium unitatem transcendentem esse unitatem individualement uniuscuiusque singularis entis...*”.

determinada: el término *trascendente*, que como participio ordinario es derivación morfológica normal en todo verbo, debió conservarse para el orden más cercano al significado real y aún no filosófico del vocablo —*pasar, ir más allá de*—, es decir, para el plano gnoseológico-metafísico, donde se supone realizado un tránsito entre dos realidades entitativamente diversas —el sujeto y el objeto—; por otra parte, también debió dejarse el término originario y normal para el significado y uso más antiguos, sobre todo en lo referente al campo metafísico —más que al gnoseológico—, como se dirá después. En cambio, el término *trascendental*, de nueva formación y origen un tanto particular, fue asociado, a través de lento predominio si se quiere, con la significación formal propia de un plano más alejado de la realidad y que implicaba un nivel superior en el aspecto de significación figurada y traslaticia. En síntesis, según lo discurredo, se dejaría *trascendente* para la trascendencia por decirlo así externa, real, para la “trascendencia trascendente”, y *trascendental* para la trascendencia por decirlo así interna, formal, para la “trascendencia inmanente”: punto de vista que sería reforzado por la analogía de formación sugerida con el término *predicamental*.

Sobre estas consideraciones acerca del motivo de la preferencia en la elección, podría decirse que el enfoque escolástico de los atributos del ente como “los trascendentales” se remonta, según opinión de varios autores,<sup>14</sup> al mismo Aristóteles, lo cual impugnaría la originariedad y mayor antigüedad de la significación realista y objetiva del trascender, siendo ya, además, lenguaje estrictamente filosófico. Sin embargo, en los textos aristotélicos aludidos no se encuentra referencia alguna directa a “trascender”, sino sólo a propiedades peculiares del ser, así como determinados entes tienen sus atributos.<sup>15</sup> Además, tampoco está expresa la idea de *comunidad*, es decir, de que sean atributos comunes a todos los entes —lo cual implicaría cierta “trascendencia” entre los miembros que enlaza esa relación; idea más bien platónica ésa de la comunidad, aunque atribuida no al ser, sino a los géneros supremos —μέγιστα γένη— de todas las cosas.<sup>16</sup> Sin embargo, es de admitir que tanto la idea de trascendencia como la de comunidad se hallan implícitas en la

<sup>14</sup> El tema de los antecedentes aristotélicos es discutido en general por los autores, inclinándose la mayoría hacia la afirmativa (Cfr. por ejemplo, XX, p. 832). Pero el punto de vista de Ross parece más objetivo: “A estos términos (ser y unidad) debemos agregar el término ‘bien’; pero ‘bien’ no está en el mismo caso. Se aplica a toda categoría, pero no a todo lo que es; Aristóteles piensa, más bien, que ‘bien y mal’ es una oposición que se puede encontrar dentro de cada categoría. Partiendo de tales indicaciones los escolásticos desarrollaron la doctrina de los *transcendentia* —ens, unum, verum, bonum, res, aliquid. Pero esta lista, aun cuando se funda en las indicaciones de Aristóteles, no tiene autoridad aristotélica.” (Citado por E. E. Ryan en *La noción del bien en Aristóteles*, Cuadernos del Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 1969, 5-6.)

<sup>15</sup> Aristóteles, *Metafísica*, Γ, 1004 b 15-16: “...οὕτω καὶ τῷ ὄντι ἢ ὄν ἔστι τινὰ ἴδια...”.

<sup>16</sup> “... ἀλλ’ αὐτὴ δι’ αὐτῆς ἢ ψυχὴ τὰ κοινὰ μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν.” (*Teetetes*, 185 d-e.)

doctrina tan expresa de Aristóteles de que lo uno y el ser no son géneros ni categorías;<sup>17</sup> pero como aquí se trata de precisiones terminológicas y conceptuales, lo decisivo es lo formalmente expreso y no lo materialmente implícito. Desde otro ángulo podría asimismo observarse que la trascendencia aludida en la relación gnoseológica sujeto-objeto —que también tiene antecedentes generales en Aristóteles, en el dualismo realista implicado y supuesto por sus doctrinas sobre el conocimiento— aparece sólo más tarde en la filosofía moderna, escolástica y no escolástica, y explícitamente quizá sólo a partir de la segunda mitad del siglo pasado.

Con relación a esta última dificultad ha de reconocerse que así las fuentes —Santo Tomás, Escoto, Occam, Bacon, Wolff, Leibniz, etc.— como algunas investigaciones directas, por ejemplo, las de Berubé, Hayen, Maréchal, etc.<sup>18</sup> no descubren para el término *trascendente* una acepción que se refiera de modo explícito a la trascendencia gnoseológica, al tránsito del conocer más allá de sí mismo hacia un objeto diverso e independiente en lo entitativo. Sólo en las obras de Rickert a fines del siglo pasado y de Hartmann en los inicios del presente, aparecen formulaciones explícitas y completas, a mi juicio, de la trascendencia gnoseológica.<sup>19</sup> Como salvedad a lo expresado debe admitirse sin embargo que en Kant está ya casi explícito ese uso en la caracterización que hace del conocimiento como *trascendente*, en cuanto que pretende *ir más allá* de la experiencia hacia la cosa en sí o hacia el contenido de las ideas de la razón.<sup>20</sup>

A pesar de lo dicho, es muy probable que el lento predominio de la aplicación del término *trascendente* para el campo metafísico general —y después para el gnoseológico— se deba a la persistencia de un empleo proveniente de toda la tradición, desde Boecio y San Agustín hasta Santo Tomás, San Buenaventura y Escoto.<sup>21</sup> Por otra parte, la idea de la trascendencia gnoseológica está inmediatamente implicada ya desde Aristóteles, según decía, en el dualismo realista escolástico del conocimiento, sólo que, debido a la convicción ingenua sobre su evidencia —como en el caso del sistema tolemaico del mundo—, no fue sacada a plena conciencia; si lo hubiera sido, habríase empleado indudablemente ese término. En Santo Tomás, por ejemplo, la trascendencia gnoseológica se halla claramente expresada así: "... *Intellectus penetrat ad intimam naturam speciei quae est in individuis*";<sup>22</sup> "... *ducitur*

<sup>17</sup> Aristóteles, *Metafísica*, B, 998 b: "οὐχ ὁλόν τε δὲ τῶν ὄντων ἔν εἶναι γένος οὔτε τὸ ἔν οὔτε τὸ ὄν."

<sup>18</sup> Cfr. XIV, XXII, XXX.

<sup>19</sup> Cfr. XXXIII, XXI.

<sup>20</sup> A esto opone Kant de ordinario *inmanente* (= trascendental), es decir, que permanece dentro de los límites de la experiencia. Cfr. I, A 295-6, B 352-3; II, 33, p. 315, 40, p. 328; y en muchos otros lugares.

<sup>21</sup> Cfr. sobre esto los artículos *trascendente* y *trascendencia* en los diccionarios filosóficos, así como en las enciclopedias Británica, Italiana y Española.

<sup>22</sup> *De Ver.*, q. 10, art. 5, ad 5um.

*intellectus in ipsas res quae sunt extra animam...*";<sup>23</sup> "... *intellectus... in veritatem primam tendit ut in objectum...*";<sup>24</sup> así como en toda la teoría de la *intentio*,<sup>25</sup> y en el aspecto tantas veces declarado de la exterioridad de las cosas u objetos: "... *res cognita dicitur esse cognitionis objectum, secundum quod est extra cognoscentem in seipsa subsistens, quamvis de re tali non sit cognitio nisi per id quod de ipsa est in cognoscente...*"<sup>26</sup>

Las expresiones anteriores pueden considerarse como equivalencias terminológicas, aspecto sobre el cual creo digno de mencionar los antecedentes en la lengua griega. Acerca de Platón, los autores coinciden en que el término preposicional ἐπέκεινα expresa la idea de trascendencia, y justamente la de los "trascendentales" escolásticos, ya que el texto platónico toma como puntos de la relación el *bien* —ἀγαθόν— por una parte, y por otra, la sustancia —οὐσία—, señalando que el primero se encuentra más allá —ἐπέκεινα = *trans*—, por encima, del segundo.<sup>27</sup> Aristóteles empleó los verbos μεταβαίνειν, ὑπερβαίνειν, que significan *pasar o ir más allá de, estar por encima de*, en general en temas de lógica;<sup>28</sup> sin embargo, sólo teóricamente serían antecedentes de la idea de trascendencia en sentido técnico, pues ningún autor, en lo que sé, aduce esos casos como tales. Sólo Plotino, al parecer, usaría con sentido de trascendencia en el dominio metafísico, uno de los términos de Aristóteles: ὑπερβαίνειν; pero además, repitió la fórmula platónica, con aplicación a otros conceptos.<sup>29</sup>

## 2. Acerca de la idea o del concepto "trascendental"

El presente estudio se ocupa de lo *trascendental* en la significación específica acuñada por Kant (dejando a un lado las otras acepciones posibles, tanto la que equivale a los trascendentales escolásticos como a lo trascendente en sentido metafísico y aun epistemológico) y adoptada por sus seguidores inmediatos y mediatos, la cual se consigna típicamente en las definiciones de la Introducción a la *Critica de la razón pura* —edición A 11-12 y B 25— y

<sup>23</sup> *Ibid.*, q. 18, art. 4, ad 10um.

<sup>24</sup> *Ibid.*, q. 14, art. 8, ad 5um.

<sup>25</sup> Cfr. XXII.

<sup>26</sup> *De Ver.*, q. 14, art. 8, ad 5um.

<sup>27</sup> *Rep.* VI, 509 B.

<sup>28</sup> Las expresiones aristotélicas son como sigue, recogidas según la indicación de Bonitz, cfr. XV: "... διὸ δεῖ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστα ἐπὶ τὰ καθόλου μεταβαίνειν." (97 b 29); "Ὅτι ἄρα ἔστιν ἐξ ἄλλου γένους μεταβάλλοντα δεῖξαι..." (75 a 38); "... εἰ μέλλει ἢ ἀπόδειξις μεταβαίνειν." (75 b 9); "Ἐν εἰ ὑπερβαίνειν λέγει τὰ γένη... ὑπερβαίνει γὰρ οὕτως ὀρίζομενος τὴν ἀρετὴν." (143 a 15-17); "... ὑπερβάλλοντες τὴν αἴσθησιν..." (325 a 13).

<sup>29</sup> He aquí las fórmulas plotinianas, tomadas de XI, art. "Trascendencia", 863, cols. 1-2: ἐπέκεινα ὄντος (*Enn.* V, 5, 6); ἐπέκεινα νοῦ (*Enn.* III, 8, 9); ὑπερβεβηκώς (*Enn.* V, 5, 12); τῷ ὑπερβάντι πάντα (*Enn.* VI, 9, 11).

repite en tantos otros lugares, como se verá después. No es tema directo de este trabajo, pues, ni lo trascendental escolástico ni lo trascendental = trascendente kantiano, sino el significado básico y nuevo que el término recibió por primera vez en la filosofía de Kant; sin embargo, siempre se tendrá a la vista la idea fundamental de *trascendencia*, con el fin de aclarar lo más posible aquel concepto y sentido.

El origen de mis reflexiones sobre el tema, según decía, fue la pregunta sobre el porqué de la adopción del término para un contenido determinado. En primer lugar debe observarse que ni Kant ni ningún otro filósofo o autor —entre los numerosos estudiados o consultados por mí— se ha hecho esa pregunta, al menos en forma expresa. Quizá el fundamento de ese hecho sea el obvio y natural del uso dentro de una tradición que apuntaría hacia ahí: en este caso mi tarea sería simplemente hacer explícito lo implícito. Pero también puede hablarse de algo latente-subconsciente: es decir, el carácter directo del uso del término no hizo tal vez aflorar a la plena conciencia ni la pregunta ni la respuesta. En cierto modo, la diferencia entre ambos enfoques es sólo de formulación, pues a mayor grado de lo obvio y natural corresponde también un mayor grado de lo latente y subconsciousiente.

Por otra parte, como dije antes, no se trata de rechazar el término ni de poner en duda su propiedad, sino sólo de hacer explícito su fundamento. Más bien aparece tan adecuado y certero, que sonaría bastante extraño a nuestros oídos que Kant hubiera designado su reflexión básica y su filosofía con algún otro término parecido como *inmanente*, *fenomenal*, *a priori*, *trascendente*, *experiencial*, etc., sea porque no tocan la esencia de aquéllas, sea porque aluden sólo a un procedimiento parcial, que no puede ser característico del proceso entero. Si pues, el término es propio y adecuado, era de esperar que Kant hubiera dicho en alguna ocasión, después de sus varias definiciones: “Y yo llamo tal conocimiento y filosofía trascendentales, porque precisamente con ese término entiendo el proceso o posición de la mente que se refiere a . . . , etc.” Pero ni Kant ni ningún otro filósofo importante de los que sostienen esa filosofía se ha preguntado por qué se llama trascendental a lo trascendental, o más bien, por qué a ese concepto determinado se le aplica este término.

Quizá nos ayude, por lo menos a aclarar el camino, un intento de respuesta negativa, es decir, discurrendo por qué no se la designó con otro término. Sumariamente podría responderse así: Kant no designó su reflexión y método como *inmanentes*, porque, si bien lo son, no constituye éste el carácter determinativo, sino más bien el fundamental y condicionante (en la escolástica, conforme a la distinción entre *actio transiens* y *actio immanens*, el conocimiento o intelección es llamado acto *inmanente*);<sup>30</sup> no los llamó

<sup>30</sup> *De Ver.*, q. 8, art. 6, q. 14, art. 3.



con el término *fenomenal*, porque aun cuando se atienen al fenómeno o aparición, esto es sólo el nunto de partida puramente material y pasivo —frente al constitutivo-formal; tampoco los denominó específicamente *a priori*, porque si bien esta expresión puede considerarse quizá como el único sinónimo de trascendental o como el término más aproximado —por la implicación de independencia y autonomía—, sin embargo no mienta él en forma directa el lazo —síntesis— con el mundo u objeto por constituir, tarea ésta fundamental en el conocimiento; ni los llamó *trascendentes*, porque aun cuando en este término y en el de trascendental se incluye en realidad un tránsito —y por lo mismo una conexión o síntesis entre el elemento o miembro que pasa y aquel a que se pasa—, sin embargo, el primero contiene un tránsito total de dominios, o más bien una “transgresión” de los límites del uno —la experiencia— hacia el otro —lo suprasensible—; no los denominó, finalmente, con el vocablo *experiencial*, porque si bien la experiencia es el único ámbito posible para el verdadero conocimiento —pues ofrece uno de los puntos de relación indispensables, el de apoyo en la realidad entitativa empírica, frente a la formal-conceptual del entendimiento—, sin embargo, no se atribuye a este elemento del conocer sino una función material y limitativa.

La respuesta positiva a la pregunta formulada ha de buscarse por principio en la significación originaria del vocablo, ya que *fundamentalmente debe tratarse de algún trascender*, no importa por lo pronto en qué plano o entre qué términos, pues de otra manera resultaría incomprensible, y por lo tanto rechazable, tal denominación. Es cierto que la precisión específica última no puede encontrarse en el significado originario, en la etimología, pero ella nos debe dar la pauta justa, a fin de proceder luego a la afinación de los perfiles. En cierta forma, y como si se tratara de una definición estricta, la etimología nos dará el género próximo y su concretización en la esfera gnoseológico-metafísica nos descubrirá la diferencia última. Pero antes de hacer mi propio análisis y ofrecer sus resultados, creo conveniente repasar las definiciones o aclaraciones de los principales sostenedores de la filosofía trascendental. Así, a través de los puntos de vista reseñados, veremos de qué elementos se dispone para la solución del problema.

*Kant*. El único de quien puede decirse que presenta definiciones más o menos precisas, es el fundador de esa filosofía. He aquí las más notables: “Yo llamo trascendental a todo conocimiento que en general se ocupa no tanto de objetos, sino de nuestros conceptos *a priori* de objetos.”<sup>31</sup> La misma definición ampliada: “Yo llamo trascendental a todo conocimiento que en general se ocupa no tanto de objetos sino de nuestro modo de conocer de objetos, en cuanto que éste ha de ser posible *a priori*.”<sup>32</sup> “(Debe advertir-

<sup>31</sup> I, A 11-12.

<sup>32</sup> *Ibid.*, B 25.

se)..., que no todo conocimiento *a priori*, sino sólo aquel por cuyo medio conocemos que y cómo ciertas representaciones (intuiciones o conceptos) únicamente *a priori* pueden ser empleadas o son posibles (es decir, por cuyo medio conocemos) la posibilidad del conocimiento o el empleo del mismo *a priori*, ha de llamarse trascendental.”<sup>33</sup> Es trascendental “sólo el conocimiento de que esas representaciones no son en absoluto de origen empírico, y la posibilidad (es decir) cómo pueden no obstante aplicarse *a priori* a objetos de la experiencia, puede llamarse trascendental”.<sup>34</sup> Son “trascendentales”, demostraciones, argumentos que se plantean “independientemente de principios empíricos”.<sup>35</sup> “La palabra trascendental, que en mí nunca significa una relación de nuestro conocimiento con las cosas, sino sólo con la *facultad de conocer*...”<sup>36</sup> La palabra trascendental “significa no algo que va más allá de toda experiencia, sino algo que ciertamente la precede (*a priori*), pero que sin embargo no se destina a nada más que únicamente a hacer posible el conocimiento experiencial”.<sup>37</sup> Es trascendental: “Todo aquello donde no hay nada empírico, pero que sin embargo es universalmente válido, por ejemplo, las categorías.”<sup>38</sup> “Es trascendental todo conocimiento puro *a priori*, donde, por tanto, no se ha dado ninguna sensación.”<sup>39</sup>

Independientemente de las dificultades que ofrecerían ciertas acepciones que pueden considerarse secundarias —y que algunos autores entienden como sentidos diversos de lo trascendental, no existe a mi juicio ninguna razón suficiente para impugnar la unidad básica en el significado.<sup>40</sup> Ahora bien, en las definiciones kantianas se distinguen varios aspectos: *a*) relación conocitiva indirecta, es decir, conocimiento no de los objetos, sino del conocimiento mismo, ya de la facultad que lo realiza ya de su modo de ser; *b*) posibilidad y empleo *a priori* de las formas o conceptos descubiertos en ese conocimiento indirecto; *c*) aplicabilidad al campo de la experiencia; *d*) aprioridad o independencia de lo empírico; *e*) anticipación a la experiencia; *f*) validez universal.

Como puede advertirse, en esos varios aspectos de lo que Kant denomina *trascendental* no aparece ninguna mención expresa de algún trascender, aunque sí, en cambio, la implícita en el conocimiento mismo y en la aplicabilidad a la experiencia. A mi juicio, lo fundamental y constante en todas las definiciones kantianas es la referencia a una esfera, a un dominio o momento funcional intermedio, ni subjetivo ni objetivo —esto último en sen-

<sup>33</sup> *Ibid.*, A 56, B 80-81.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Ibid.*, A 614, B 642.

<sup>36</sup> II, 293.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 374, *Anm.*

<sup>38</sup> *Opus postumum*, N. 6348. (Citado en XVIII, 539).

<sup>39</sup> *Ibid.*, N. 4643. (*Id.*)

<sup>40</sup> XXV, 57-62; y XX, 834-5.

tido directo—, que sin embargo es término —objeto, en sentido indirecto y reflejo, o de segunda intención, como decían los escolásticos— del conocimiento llamado precisamente trascendental.

De acuerdo con lo expresado por Kant, aquí la respuesta a aquella pregunta se formularía así: todo lo que él llama *trascendental* en sentido estricto, lo es porque significa esa zona gnoseológica inter-media de conceptos y principios, por una parte independiente e inmanente —*a priori*—, mas por otra necesariamente relacional, en cuanto aplicable, y por lo mismo “trascendente”, es decir, enlazadora de dos términos. Debe considerarse, por tanto, como innegable en las explicaciones kantianas la presencia implícita de un “trascender”.

*Fichte*. La estrecha e inmediata dependencia de este filósofo con respecto a Kant, declarada por él mismo y advertida por todo estudioso, puede ser indicio de identidad en la concepción básica de ambos sobre lo trascendental. Fichte, tal vez más aún que Kant, designa insistentemente su doctrina con ese término, y demuestra que ella no es sino la sistematización y perfeccionamiento de la filosofía trascendental, que aquél preparó e inició sobre todo en las *Críticas*. Las formulaciones más directas y precisas de Fichte sobre la esencia de lo trascendental son a mi juicio las siguientes: “Así pues, su filosofía (del idealista) se llama *trascendental*, porque muestra cómo es posible salir fuera de sí mismo, de su conciencia y de la experiencia, y admitir algo correspondiente a sus representaciones.”<sup>41</sup> “Este punto de vista (del ‘idealismo trascendental de Kant’, que ‘a la vez es un realismo empírico’) se alcanza mediante *trascendentalidad*, es decir, elevación sobre la experiencia a fin de contemplar la *ley* y la vida del espíritu.”<sup>42</sup> “El nuevo sentido antes descrito, que abre un nuevo mundo, se caracteriza en efecto ulteriormente así: ese mundo es el de las leyes de las *verdades* universales necesarias, que sólo pueden encontrarse mediante el ‘nuevo sentido’ del *pensar* o *construir* libre y creador. Que este nuevo sentido con base en el punto de vista de la doctrina de la ciencia es a la vez el *trascendental*, en cuanto que especialmente convierte el saber o pensar mismo en objeto de su pensar y construir, se desarrollará después en detalle.”<sup>43</sup> La visión del sustrato = x “tiene que proceder de la determinación originaria del Yo y de las leyes del pensar, si nuestra filosofía ha de ser *trascendental*.”<sup>44</sup> “Estas cuestiones son tratadas en forma trascendental, porque nosotros filosofamos y mostramos cómo mediante nuestro obrar interno se producen objetos, que deben estar fuera de nosotros.”<sup>45</sup> “Mas, a despecho de su realismo, esta ciencia (la doctrina de la

<sup>41</sup> V, 348.

<sup>42</sup> IV, t. I, 59.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 27.

<sup>44</sup> V, 494-5.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 36.

ciencia) no es trascendente, sino que permanece en su más íntima profundidad *trascendental*. Ciertamente ella explica toda conciencia desde algo que existe independientemente de toda conciencia; pero no olvida que aun en esta explicación se rige por sus propias leyes. . .”<sup>46</sup> “¿Cómo es posible la experiencia? Esta pregunta es contestada en forma trascendente, si como base de la experiencia se admite una cosa en sí; pero es contestada en forma trascendental, si las bases de nuestro pensamiento de un mundo se buscan en la razón, en el Yo.”<sup>47</sup> “La lógica trascendental sabe que lo que estudia es mera reproducción de la vida originaria del saber. . . (Tal lógica) presupone el saber, que ha procedido como ella lo construye, y se conforma con ser una mera copia; y precisamente por esto es *trascendental*, porque se conoce como *sobreflotando* sobre el verdadero pensar. Esto es a la vez la prometida aclaración del término.”<sup>48</sup> “Según la filosofía, el pensar es el saber originario; ella es sólo reconstrucción del mismo, y por eso es trascendental, es decir, dirigido a lo originario.”<sup>49</sup>

En las aclaraciones de Fichte encontramos sustancialmente los mismos caracteres que en las de Kant, algunos de ellos subrayados. He aquí los más notables: *a*) el conocimiento reflejo o indirecto, mediante el cual se hace objeto del saber y del pensar al saber y pensar mismos; *b*) la independencia —“elevación”— respecto de lo empírico; *c*) la presencia de una esfera —“mundo”— de leyes y verdades universales y necesarias; *d*) la fundamentación de la experiencia por obra de la razón; *e*) la autonomía y aprioridad del pensamiento conocente. Junto a esto, Fichte avanza en dos sentidos: en dirección a un punto o centro originario, el Yo, y hacia el aspecto activo de la constitución objetivante —“construcción creadora”; también aparece la idea de “trascender” en ese salir fuera de sí mismo hacia algo “correspondiente a las representaciones”, o en la producción de objetos “fuera de nosotros”.

Ahora bien, si aquí nos formulamos de nuevo la cuestión sobre el porqué del empleo del término *trascendental*, observaremos que varias de las explicaciones de Fichte están planteadas precisamente como respuestas —“...es trascendental, porque...”— a la posible pregunta sobre el fundamento de la denominación. Así, aun cuando la pregunta de Fichte no se refiriera específicamente al trascender mismo en cuanto tal, sino al todo de su filosofía, sin embargo, podría advertirse ya en este filósofo una cierta conciencia del problema planteado.

*Schelling*. En el pensamiento del Schelling joven, que con espontánea abertura había recibido la doctrina fichteana, convirtiéndose en discípulo

<sup>46</sup> III, t. I, 280.

<sup>47</sup> V, p. 234.

<sup>48</sup> IV, t. I, 121.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 122.

adicto, difusor de sus ideas y colaborador en sus empresas, aparecen todavía varios intentos directos y luminosos para aclarar lo *trascendental* en la dirección iniciada por Kant y continuada por Fichte. Se trata, como puede suponerse, de la obra *Sistema del idealismo trascendental*. Del § 1 de la Introducción, que lleva el título de "Concepto de la filosofía trascendental" tomo los siguientes desarrollos, que se ocupan específicamente de nuestro tema: "Si se da, pues, una *filosofía trascendental*, sólo le queda la dirección contraria, esto es, *partir de lo subjetivo, como de lo primero y absoluto, y hacer originarse de él lo objetivo.*"<sup>50</sup> "Si para la filosofía trascendental lo *subjetivo* es — lo *primero*, y el único fundamento de toda realidad, el principio único de explicación de todo lo demás (§ 1), entonces ella comienza necesariamente con la duda general sobre la realidad de lo objetivo."<sup>51</sup> "Si para el filósofo trascendental sólo lo subjetivo tiene realidad originaria, también hará él inmediatamente su objeto sólo lo subjetivo en el saber: lo objetivo se le convertirá en objeto sólo indirectamente, y en vez de que, en el saber común, el *saber mismo* (el acto del saber) se le desaparezca por encima del objeto, en el (saber) trascendental, a la inversa, desaparecerá el objeto *en cuanto* tal por encima del acto del saber. Por tanto, el saber trascendental es un saber del saber, en cuanto que es puramente subjetivo. / Así, por ejemplo, de la intuición sólo lo objetivo llega a la conciencia común, y el intuir mismo se pierde en el objeto; mientras que el modo de consideración trascendental vislumbra lo intuido más bien sólo a través del acto del intuir. — Así, el pensar común es un mecanismo en el que dominan conceptos, pero sin ser distinguidos *como* conceptos; mientras que el pensar trascendental interrumpe aquel mecanismo y, al hacerse consciente del concepto como acto, se eleva al *concepto del concepto.*"<sup>52</sup> "La naturaleza del modo de consideración trascendental tiene, pues, que consistir simplemente en *que en ella, aun lo que en todo otro pensar, saber u obrar, escapa a la conciencia y es absolutamente no-objetivo, es llevado a la conciencia y hecho objetivo; en suma (tiene que consistir) en un constante hacer-se-a-sí-mismo-objeto lo subjetivo.* / El arte trascendental consistirá justamente en la destreza para mantenerse constantemente en esta duplicidad del obrar y del pensar."<sup>53</sup>

Lo característico de Schelling en la descripción de lo trascendental, que nos puede servir de fundamento para resolver la cuestión sobre el empleo del término, aparece como desarrollo e hincapié, por una parte del enfoque fichteano —apuntamiento al principio único y originario: el Yo, la subjetividad y concentración en él— y por otra del de Kant —destacamiento de la esfera intelectual, que es el verdadero término del conocer trascendental. La

50 VI, 342.

51 *Ibid.*, 343.

52 *Ibid.*, 345.

53 *Ibid.*

respuesta de este filósofo, pues, a la pregunta referida, se basaría en los puntos concretos que siguen: *a*) la subjetividad, como punto de partida originario y absolutamente primero —en dirección hacia lo objetivo (implicándose, por ello, un tránsito); *b*) el carácter de reflexión segunda, de conocimiento objetivo reflejo, que apunta hacia la constitución (“...concepto como acto...”) de aquel dominio mental inter-medio —“saber del saber”, “concepto del concepto”—, dominio que sería el puente —para *pasar, trascender*— hacia la realidad (“...vislumbra lo intuitivo sólo a través del acto del intuir”); *c*) la plena conciencia de esa por decirlo así segunda esfera de la objetividad, donde se objetiva lo ordinariamente inobjetivo; *d*) la clarísima contraposición, certeramente señalada, entre la objetividad del saber o conocimiento común y la subjetividad hecha presente sólo en la reflexión trascendental.

*Husserl.* Aun cuando según su autor, la fenomenología presenta aspectos que la diferencian profundamente respecto del idealismo de Kant,<sup>54</sup> —así como del de Fichte y Schelling—, sin embargo, es designada por él innumerables veces con el término *trascendental* y en ese sentido, como el mismo Husserl lo declara frecuentemente, existe unidad básica entre él y Kant, pues ambos enseñan *filosofía trascendental*.<sup>55</sup> También debe recordarse que Husserl describe siempre así su pensamiento, poniéndolo en la trayectoria del de Descartes, que es considerado ya como trascendental, aunque todavía imperfecto.<sup>56</sup> Por lo demás, es fácil advertir directamente cómo en sus obras, más que en las de ningún otro de los grandes filósofos de la época contemporánea —aun de aquellos que, como Heidegger,<sup>57</sup> reconocen que el método o el plano de sus reflexiones es el trascendental—, ese tipo de concepción no sólo se halla en casi todos los títulos y divisiones —como sucede por ejemplo en Kant, sobre todo—, sino que impregna y dirige su pensamiento entero. Y también Husserl, aunque acercándose tal vez más al punto de vista de Fichte que al de Kant<sup>58</sup> —si bien al parecer, en lo estudiado por mí, no

<sup>54</sup> Con frecuencia señala Husserl sus relaciones positivas o negativas respecto de Kant, pero sobre todo en los escritos siguientes: “Kants kopernikanische Umdrehung und der Sinn einer solchen kopernikanischen Wendung überhaupt” (VII, 208-229); “Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie” (*Ibid.*, 230-287); “Zur Auseinandersetzung meiner transzendentalen Phänomenologie mit Kants Transzendentalphilosophie” (*Ibid.*, 381-395).

<sup>55</sup> Véase más abajo la mayor parte de los pasajes citados.

<sup>56</sup> En muchos lugares, pero especialmente, como es bien sabido, a través de todo el texto de IX.

<sup>57</sup> Cfr. lo dicho en la nota 1.

<sup>58</sup> Para quien conoce a Fichte no es difícil reconocer en numerosos desarrollos y formulaciones, pero, sobre todo a lo largo de IX, una gran semejanza con dicho filósofo. Ya M. Brelage señaló esto diciendo: “Nicht Kant, sondern Fichte ist derjenige Denker der Neuzeit, dem sich Husserl annähert.” (XVI, 121); (“Die Anklänge an Fichte, zu dem allein von allen deutschen Idealisten Husserl ein engeres Verhältnis gewonnen hatte, sind auch in diesem Brief nicht zu überhören.”) (*Ibid.*, 111, *Ann.*).

lo nombra nunca—, se ocupa en muchísimos contextos de aclarar el concepto de lo trascendental.

Entre los muchos pasajes dedicados a esa tarea pueden destacarse los siguientes: “. . . habremos de reconocer, por otra parte, que la filosofía de *Kant* . . . es adecuada al sentido formal-general de una filosofía trascendental según nuestra definición. Es una filosofía que frente al objetivismo precientífico y aun científico retorna a la *subjetividad conocente como sitio originario de todas las simbolizaciones objetivas y significaciones entitativas* . . .”<sup>59</sup> “Yo mismo empleo el término ‘trascendental’ en un sentido amplísimo para el . . . motivo original . . . de la reiterada cuestión sobre la fuente última de todas las formaciones conocitivas, del reflexionar del conocente sobre sí mismo y sobre su vida conocitiva, en la cual todas las estructuras científicas válidas para él se realizan con eficaz finalidad, han sido y son conservadas, y están libremente disponibles como adquisiciones . . . Esa fuente tiene el título *Yo mismo* con toda mi vida conocitiva real y posible, en suma, con mi vida concreta en general. Toda la problemática trascendental se mueve en torno a la relación de *este* mi Yo —del ‘ego’— con lo que, ante todo, es puesto evidentemente en su lugar: mi *alma*, y luego, a su vez, en torno a la relación de ese Yo y de mi vida consciente con el *mundo*, del que soy consciente y cuyo verdadero ser conozco en mis propias estructuras conocitivas.”<sup>60</sup> “[La filosofía] trascendental . . . investiga teóricamente la subjetividad pura en general y (pregunta) por todas las configuraciones posibles en ella . . .”<sup>61</sup> “Pues sólo de ese modo penetra en el conocimiento la conciencia pura como *reino, absolutamente cerrado en sí, del ser puramente subjetivo*, y con sus nexos, facultades y símbolos se convierte en dominio de una ciencia peculiar, enfrentada a todas las ciencias ‘positivas’ e independiente por principio de sus proposiciones, la filosofía trascendental. El ‘radicalismo’ del enfoque trascendental exige por tanto la firme determinación de reducir exclusivamente la conciencia, la conciencia en su propia esencialidad pura, a autocaptación intuitiva y a conocimiento teórico . . .”<sup>62</sup> “Si se pone como fundamento ese concepto de ‘trascendental’ [. . . de un conocimiento que, por una parte, en cuanto conocimiento, es ‘subjetivo’ y, por otra, alcanza un ser ‘objetivo’, un ser en sí e independiente de la subjetividad . . .], la fenomenología trascendental es la auténtica filosofía trascendental y merece el nombre de trascendental . . . *Kant* busca en la subjetividad, esto es, en la correlación entre la subjetividad y lo objetivo la última determinación del sentido de la objetividad, que es conocida a través del conocimiento. En ese aspecto estamos de acuerdo con *Kant*, sólo que nosotros determinamos, y hemos de deter-

<sup>59</sup> VIII, 102 14-22.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 100 27-101 12.

<sup>61</sup> VII, 256 6-13.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 254 19-30.

minar la 'subjetividad' como fenomenológica." <sup>63</sup> "Puedo yo... preguntar seriamente, y por cierto en forma trascendental: ¿Cómo salgo fuera de la isla de mi conciencia, cómo puede lo que se presenta en mi conciencia como vivencia evidencial, alcanzar significación objetiva?" <sup>64</sup> "Trascendencia en cualquier forma es un inmanente carácter entitativo, que se constituye dentro del ego. Todo sentido imaginable, todo imaginable ser, ya se llame inmanente o trascendente, cae en el dominio de la subjetividad trascendental como la constituyente del sentido y del ser." <sup>65</sup> "§ 104. La fenomenología trascendental como autoexposición de la subjetividad trascendental. Toda la fenomenología no es más que la autorreflexión científica de la subjetividad trascendental... Toda crítica..., en cuanto operación fenomenológica, es una autoexposición de la subjetividad que reflexiona sobre sus propias funciones trascendentales. Todo ser objetivo, toda verdad, tiene el fundamento de su ser y de su conocimiento en la subjetividad trascendental y, si es una verdad que concierne a la subjetividad trascendental, tiene su fundamento en esta misma." <sup>66</sup> "Una lógica trascendental es posible sólo dentro de una noética trascendental; teorías trascendentales de símbolos objetivos son... inseparables de la investigación esencial trascendental de la vida que configura el sentido objetivo. Ellas conducen finalmente hacia atrás al más universal estudio esencial de la conciencia en general —a una 'fenomenología trascendental'. Precisamente esto fuerza a una ampliación del peculiar concepto *kantiano* de trascendental, que desde un principio se halló a la base de nuestra exposición." <sup>67</sup>

Explicaciones como las anteriores se encuentran a cada paso en las obras de Husserl,<sup>68</sup> si bien no referidas directamente al *concepto* mismo de lo trascendental. En los pasajes aducidos aparece con claridad sobre todo la relación expresamente mencionada con Kant, pero también la implícitamente contenida con Fichte y Schelling, por el tenor de los textos. Desde este ángulo, pues, no cabe duda de que Husserl se sitúa con claridad en la línea de filósofos trascendentales, justificándose así plenamente mi apoyo en sus reflexiones para precisar el concepto de lo trascendental. Por lo que se refiere al contenido, este filósofo sigue en esencia los puntos de vista de sus predecesores, destacando algún matiz o desarrollando algún aspecto virtualmente implícito. He aquí los caracteres que resaltan: *a)* el conocimiento indirecto, reflejo, = "teórico", la autorreflexión; *b)* el principio de la subjetividad, del Yo, de la conciencia, destacada al máximo y caracterizada esencialmente como trascendental; *c)* el fundamento último constitutivo de toda objetividad

<sup>63</sup> *Ibid.*, 386 3-18.

<sup>64</sup> IX, 116 19-23.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 117 3-8.

<sup>66</sup> X, 283-284.

<sup>67</sup> VII, 281 36-282 6.

<sup>68</sup> Especialmente en VII y IX.



en esa subjetividad; *d*) el despliegue de ésta en una esfera de estructuras y funciones; *e*) la idea de salida, y tránsito, ligeramente esbozada; *f*) la estrecha vinculación entre inmanencia y trascendencia. Sin embargo, como puede deducirse de los textos, tampoco en Husserl, como en los otros filósofos, hay un planteamiento expreso del problema sobre el porqué de la denominación, aunque sí existen en los caracteres destacados, como en los de aquéllos, bases suficientes para resolverlo, avanzando desde ahí.

El punto de partida para explicar el porqué de la aplicación del término trascendental a un determinado concepto gnoseológico-metafísico ha de estar necesariamente, según decía antes, en el significado tanto originario como usual del mismo. La razón última de ello, no sólo para el caso presente sino para todo caso en general, me parece hallarse en la naturaleza misma del lenguaje, del lenguaje natural, y de su uso recto u ordinario. Si no fuera así, en efecto —bajo la suposición dicha—, podrían darse en el lenguaje indeterminaciones y contradicciones, que lo inhabilitarían por principio para cumplir su función comunicativa. Por tanto, si en nuestro caso el término trascendental no significa ninguna trascendencia, primero en general y luego en un sentido preciso, entonces resulta él in-significante o su uso falso, inadecuado. Ahora bien, como es imposible admitir esto último, su significado y, por lo mismo, su uso técnico-científico, tienen que provenir en última instancia de la significación originaria.

El razonamiento anterior procede sobre todo de consideraciones lingüísticas. Desde el ángulo filosófico, por otra parte, creo que se llega a la misma conclusión, pues no aparece impedimento alguno contra la idea de *transcender*, si se hacen las distinciones necesarias. Antes de llegar a éstas, por cierto, es fácil demostrar la necesidad absoluta de una trascendencia, en virtud del dualismo gnoseológico que ninguna teoría ha podido negar —y a mi juicio ni lo ha intentado—, porque se funda en la esencia misma del conocimiento. Si, en efecto, fuera posible negar la dualidad sujeto-objeto, sería posible negar la relación conocitiva; y si fuera posible negar esta relación, se autonegaría cualquier afirmación: el conocimiento se autoaniquilaría, es decir, no habría conocimiento, quedando como única posición lógica el silencio absoluto, la inexistencia intelectual. Si, pues, nada de eso es posible, entonces permanece la dualidad y por tanto permanece también la trascendencia. Todo lo cual explicaría, digámoslo de paso, por qué resulta del todo insostenible un inmanentismo absoluto gnoseológico, que llegaría a un solipsismo absoluto metafísico, al cual en realidad ningún filósofo ha pretendido llegar.<sup>69</sup>

<sup>69</sup> La opinión de que Fichte, por ejemplo, sostiene un punto de vista semejante, no revela sino desconocimiento de la obra total —y aun de la fundamental— del filósofo, y del auténtico propósito de su filosofía. Cfr. XXVIII y XXIX, así como: M. Gueroult, *La*

De las dos argumentaciones expuestas se sigue por necesidad que en el conocimiento se efectúa *un trascender*, lo cual ofrece una primera respuesta a la pregunta sobre la legitimidad del empleo del término para ese concepto. Tal respuesta es un primer acercamiento, y sólo tiene como propósito fijar el campo y eliminar los conceptos contradictorios, es decir, la no-trascendencia, la inmanencia pura, absoluta, solipsista. Es correcta, pues, pero insuficiente. Por lo demás, tal vez es necesario admitir que ningún filósofo puso en duda la existencia de un trascender, y que, por tanto, el verdadero problema no está aquí, sino en el tipo y plano de la trascendencia, de manera que todo el discurso anterior serviría sólo para rechazar los casos límite. Quizá esto explique también, en parte, por qué no se planteó antes expresamente el problema, ya que estaría sobreentendido de por sí el darse una trascendencia.

A la observación preliminar hecha se impone añadir otra. En el argumento filosófico la prueba en favor de la trascendencia se basó en el principio gnoseológico de la dualidad sujeto-objeto, la cual tiene que darse necesariamente en todo tipo de conocer, tanto directo como reflejo, igual del No-Yo como del Yo, así en el heteroconocimiento como en el autoconocimiento, en el conocer objetivo —de objetos— y en el subjetivo —del sujeto y de todos sus elementos y funciones conocitivas. Sin embargo, ya Kant señaló esta distinción y precisó que lo trascendental se refería más bien y específicamente a lo segundo que a lo primero. ¿Qué conclusión debe sacarse de aquí? Que la trascendencia implicada en la dualidad sujeto-objeto es a la trascendentalidad, lo que en Kant la referencia al conocimiento directo, objetivo, es a la referencia al indirecto y subjetivo. Es decir, si en principio Kant no elimina totalmente de lo trascendental el conocimiento objetivo, es porque se trata de una fase previa, de un primer estadio en la explicación, a fin de que la idea básica y general quede fijada. En cierta forma Kant llamaba entonces también *trascendental* a lo que todavía era sólo *trascendente* —en el sentido puro gnoseológico aquí expuesto, no en el rechazado por Kant de ir más allá de la experiencia<sup>70</sup> ni en el gnoseológico-metafísico—, es decir, al conocimiento objetivo, “de objetos”, como dice él en las definiciones antes citadas (sin que en todo esto intervenga para nada la pretendida existencia de objetos o cosas entitativamente independientes del sujeto que conoce y de su mundo conocitivo). En conclusión, aquí pretendo sólo advertir que lo específicamente trascendental no puede derivarse de lo trascendente demostrado en la dualidad gnoseológica, porque aquello se sitúa en un nivel distinto, por encima de la simple relación directa, “objetiva”, entre el sujeto y el objeto. En ese nivel superior se dará también, sin duda,

*doctrine de la science chez Fichte*, Paris, 1930, y L. Pareyson, *Fichte*, Torino, 1950; entre otros.

<sup>70</sup> Cfr. la nota 20.

esa relación, pero lo específico serán precisamente los términos relacionados y el nivel mismo.

Así pues, lo *trascendental* implica un *trascender*, que no es el significado ni por lo trascendente gnoseológico-metafísico, ni por lo trascendente puro gnoseológico (ni tampoco por lo trascendental escolástico). Debe ser, por una parte, un *trascender interno*, en cierto modo *inmanente* (pero *no al primer término de la relación*, porque entonces vendría a identificarse con él, es decir, significaría su desaparición y aniquilamiento), dentro de una función o esfera determinada. ¿Cuál? *La de la constitución y configuración del conocimiento, la esfera subjetivo-objetiva u objetivo-subjetiva propia del segundo término de la relación*. Debe ser, por otra parte, un *trascender* no al objeto constituido, sino a la constitucionalidad misma con sus leyes, funciones y estructuras; un *trascender* desde el "sujeto-sujeto", es decir, el punto activo y creador, absolutamente inicial y originario, del conocimiento, no hacia el "objeto-objeto", que es el punto final de la relación o del movimiento total, sino hacia el "sujeto-objeto" u "objeto-sujeto", en cuanto que no es ni aquel punto inicial, ni tampoco el final, sino uno inter-medio, existente entre ambos, que hace aparecer o manifiesta al primero y es condición necesaria del segundo. *Trascendental* es, por tanto, *el conocimiento que revela ese mundo intermedio, y lo es porque significa el tránsito y enlace del punto originario, directamente con ese mundo, e indirectamente con el objeto*.

Ahora bien, podría observarse que la calificación de trascendental, por lo que tiene ahí de trascendencia, se refiere más bien al *trascender* indirecto hacia el objeto, ya que este acto puede considerarse como más evidente, más palpable que el *trascender* directo hacia la esfera. Además, por una parte, este último carecería absolutamente de sentido si no terminara en aquél y, por otra, de lo que se trata en última instancia es de explicar la objetividad del objeto y no la existencia de la esfera. Acerca de esta precisión, que en el fondo no contradice directamente a lo establecido antes, adviértase que lo trascendental puede recibir ese nombre ora por ser, en un caso, el término *ad quem* del tránsito, ora por ser, en otro, el término *a quo*; en otras palabras, por ser una vez el efecto, producto o término del movimiento de *trascender* y, otra, su causa o principio. Las definiciones y explicaciones de Kant, así como también las de los otros filósofos, no excluyen totalmente esta posibilidad, pues, en primer lugar, sólo dicen a qué llaman trascendental, pero no explican por qué exactamente lo llaman así, no señalan, como he repetido, la razón concreta de la aplicación del término, de manera que esa razón puede ser, porque posibilitan o causan el *trascender* al objeto, es decir, el conocimiento mismo; en segundo lugar, ninguno de los autores deslinda con toda precisión el ámbito de las dos trascendencias —la del punto inicial a la esfera y la de ésta al objeto—, en el sentido de que señalen que lo

trascendental se refiere única y exclusivamente a una de ellas. Kant, por ejemplo, sólo dice llamar *trascendental* al conocimiento del modo y de la facultad mismos del conocer, y al de los conceptos que lo realizan; Fichte y Schelling caracterizan así al saber del saber, al concepto del concepto; Husserl a la autorreflexión, al autoconocimiento de la subjetividad. Todos señalan, pues, algo que califican de trascendental, pero no explican dónde está, en qué consiste el *transcender* mismo: si procede desde lo que llaman así al objeto, o del sujeto originario a ello.

En las reflexiones precedentes se ha considerado lo trascendental en un sentido activo, como movimiento o función; lo he entendido más como “trascendimiento” que como “trascendencia”, es decir, como posición o situación relacional. Quizá esto dificulte la comprensión, pues podría no ser muy fácil concebir el “tránsito” del punto inicial al intermedio y la distinción entre ambos; y lo mismo podría suceder con respecto al punto intermedio y al final. Ya en la tradición resultaron siempre difíciles de manejar para los problemas gnoseológicos conceptos demasiado gráficos como “tránsito” del sujeto al objeto y “puente” entre ambos. El elevado nivel de las disquisiciones y su sutileza requerirían sin duda un lenguaje más abstracto y puro. Sin embargo, lo importante con respecto a este problema, a mi parecer, estriba en la distinción de los tres momentos y en la relacionalidad entre ellos, aspectos ambos claramente expresados en todos los autores. Y en cuanto a la idea de “trascendencia” debe atenderse a la gran dosis de figuratividad presente aun en nuestro más abstracto lenguaje, pues si se concibe aquélla en forma extremada, podría ofrecer puntos vulnerables a la objeción —con lo cual, sin embargo, no se pretende negar la prioridad, si no cronológica al menos conceptual, de un término respecto al otro, así como, dentro del carácter figurativo, el sentido direccional que se concibe, por ejemplo, de la causa hacia el efecto. Enfocando, pues, el punto como posición o situación simplemente relacional, la trascendencia significaría un *existir y persistir independiente* —a priori— *más allá o por encima* —trans— *tanto del sujeto* —el término inicial originario en la relación— *como del objeto, junto con su otro correlato, la experiencia*. Lo trascendental así entendido se aplicaría directamente a esa esfera intermedia, punto central que enlaza desde sí —trascendiendo— el mundo objetivo y el principio subjetivo.

En resumen: *trascendental* significa ora el *acto* o función de trascender, ora el *estado* o posición de trascendencia, por una parte *interno e inmanente* ya al principio originario ya al complejo subjetivo-objetivo, y, por otra, “*externo*” y *relacionado*, formal y legalmente, con una esfera constitutiva y con un objeto constituido, así como, en y a través de éste, con el mundo empírico. Si relacionando los términos *trascendental* y *trascendente*, decimos: se llama trascendental a un proceso porque trasciende, y trascendente a otro también porque trasciende, entonces la diferencia tiene que venir de otra

parte. ¿De dónde? De esto: un proceso sería *trascendente*, porque trascendiera total y absolutamente fuera de sí —del sujeto, del objeto, de la experiencia— hacia la cosa en sí, hacia lo entitativamente independiente, sería, en suma, un *transcender trascendente*; por el contrario, un proceso es *trascendental*, porque trasciende parcial y relativamente dentro de sí mismo, no como sujeto puro y absoluto, sino en cuanto unidad subjetivo-objetiva, desde uno hacia otro de los elementos de esa unidad misma, es, en suma, un *transcender inmanente*.

### 3. *Acerca del sentido de lo trascendental*

La investigación sobre el propósito o la finalidad última que los filósofos tuvieron delante en la constitución de lo trascendental podría, sin duda, y debería quizá, llevarnos demasiado lejos a través de la historia del pensamiento humano, por lo menos hasta el comienzo del filosofar. Hay autores que remontan el origen de lo trascendental hasta los griegos, mas parecen entender con ello la idea escolástica significada en los “trascendentales”.<sup>71</sup> Muchos otros, entre quienes descuella Husserl,<sup>72</sup> atribuyen decididamente y con pruebas eficaces lo fundamental de la actitud ya específica a Descartes.<sup>73</sup> Algunos ven ésta también en la esencia del argumento ontológico de San Anselmo.<sup>74</sup> Otros, como es sabido, la encuentran asimismo en los antecedentes agustinianos del *cogito-sum* de Descartes.<sup>75</sup> Por lo que se refiere a Aristóteles un ilustre filólogo-filósofo cree descubrir en él el principio de la percepción trascendental kantiana.<sup>76</sup> A Platón, finalmente, acuden no pocos para señalar en el mundo de las ideas un antecedente concreto de la esfera trascendental *a priori*, independiente y válida por sí misma.<sup>77</sup>

<sup>71</sup> Por ej., H. Krings —XXVII— dice: “Der transzendente Gedanke ist seit Platon und Aristoteles aller Philosophie vertraut...”, y en la nota a esta afirmación agrega, tratando de confirmarla: “Man vergleiche etwa die relevante Lehre von den *nomina transcendentia* in den *Quaestiones disputatae de veritate* des Thomas von Aquin...” (S. 29). En la misma obra hace referencia este autor a que E. Lask: “...gewissermassen Ansätze und Spuren transzendentalen Denkens in ihr [der aristotelischen Lehre vom Urteil] aufweist...” (S. 17.) Cfr. también XX, 835, col. 2., donde se alude a la relación entre el sentido kantiano de trascendental y el de la tradición.

<sup>72</sup> *Passim* en IX, pero también en muchos otros pasajes de X y de VII.

<sup>73</sup> Por ejemplo R. Lauth, sobre todo en XXVIII.

<sup>74</sup> El mismo R. Lauth, y su discípulo A. Schurr en XXXIV.

<sup>75</sup> Lugar común en todo estudio sobre Descartes. Como ejemplo, cfr. E. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système Cartésien*, Paris, 1951, 2e. Partie, Ch. II.

<sup>76</sup> R. Mondolfo en XXXI, 62-3.

<sup>77</sup> También lugar común, por ser Platón, a juicio de todos, el fundador del idealismo, en especial según la interpretación neokantiana, dentro de la que descuella la gran obra de P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, 3. Aufl., Darmstadt, 1961. Pero específicamente se tiene la investigación directa sobre el tema, reseñada en XIII. Cfr. además las *Historias de la Filosofía* de Windelband, Vorländer, etc.

Es tarea justificada y fructífera de la historia del pensamiento humano investigar todos los *avant la lettre*, es decir, buscar el origen así remoto como próximo de teorías y conceptos, que sólo en un momento dado del desarrollo aparecen perfectamente acuñados. Respecto al tema que nos ocupa considero ilustrativa esa búsqueda, porque en la actitud trascendental genérica, quizá analógica, pueden ser advertidos el sentido y la intención más fácilmente que el concepto con sus perfiles precisos: todo lo cual ayudará a aclarar cada vez más la esencia de ese punto de vista y método centrales en el pensamiento de nuestros días.

El último reducto de la intención trascendental me aparece localizado en la confluencia de pares de conceptos fundamentales para toda manifestación humana, para la vida total del hombre. Son pares de conceptos que implican enfrentamiento, oposición, lucha, problema, aporía, inseguridad, desequilibrio, etc., pero que llevan inherente la indeleble tendencia a una solución y explicación, a hacer desaparecer el momento crítico de la contradicción. Se pueden reducir a éstos: absoluto — relativo, inmóvil — cambiante, necesario — contingente, universal — individual, objetivo — subjetivo, inteligible — sensible, racional — empírico, eterno — temporal, inmortal — perecedero, etc.

Estableciendo una identidad entre los propósitos de la filosofía trascendental propiamente dicha, a partir de Kant, y los intentos de solución de la disyuntividad hechos por los filósofos anteriores, descubriríamos que la actitud trascendental está ligada a los problemas centrales del hombre y se halla presente, en mayor o menor grado, desde que él ha tratado de darles solución. Sin duda, no basta sólo la consideración temática, sino que se requiere además una conciencia metódica; es decir, no basta el conocimiento de aquella problematicidad ni la experiencia vivida en carne propia de la imposibilidad de una solución total y absoluta, sino que es necesario un grado de abstracción conocitiva, la cual permita enfocar el problema y buscar su solución en un plano técnico-científico, que no sea el de la religión o del mito, sino el de la filosofía.

Si, pues, esta disciplina del saber humano es concebida como búsqueda de principios desde los cuales se pueda comenzar, de bases sobre las que se pueda uno apoyar y de razones con las cuales se pueda explicar —todo ello en última o primera instancia—, esos elementos han de tener justamente los caracteres del primer miembro de las disyuntivas: absolutos, universales, necesarios, objetivos, racionales, eternos, inmóviles, etc., pues de otro modo no pueden ser ni principios ni bases ni razones, porque, para decirlo con una palabra, son *puntos de referencia para comienzo, fundamento y explicación*, cosa del todo imposible, si en vez de los atributos enunciados, poseen los contrarios. En efecto, ¿cómo se puede empezar absolutamente desde un principio que puede dejar de serlo?, ¿cómo apoyarse absolutamente en algo que puede no ser apoyo y a su vez necesitarlo?, ¿cómo explicar absoluta-

mente algo con una razón que ella misma necesitara ser explicada? Todo esto pasaría si los conceptos últimos o supremos no fueran absolutos, necesarios, invariables, universales, etc.

De lo expresado viene a resultar que toda filosofía es en principio trascendental. ¿Por qué? Porque ha buscado lo absoluto y ha tratado de concebirlo diverso, superpuesto, independiente; ha procurado forjar un mundo aparte, una esfera separada, con caracteres diametralmente distintos a los del mundo directo e inmediato de la sensibilidad y de la aparición. Si prescindimos de los filósofos jonios, ya desde Pitágoras está presente en la teoría de los números —si se atiende a lo esencial, fuera de toda discusión— un primer esfuerzo por explicar la realidad empírica mediante entidades no empíricas, inicialmente ideales. La teoría de Parménides sobre los dos mundos y aun los dos caminos —métodos—, el de la —verdadera— realidad y el de la apariencia, ofrece un nítido deslinde, con atribución de todos los caracteres del absoluto para el ser, producto del pensamiento, frente al no-ser, producto de los sentidos. Sobre el carácter esencial de la doctrina platónica de las ideas es posible disputar largamente, pero una cosa es del todo innegable: se trata de una concepción sistemática de la esfera ideal —mental, inteligible, racional—, del mundo del pensamiento y conocimiento, en donde estructuras que valen y son por sí mismas, puestas muy por encima de los datos empíricos, tienen la misión de explicar la verdadera realidad y la conexión con ella de la mente del hombre, faltándole para ser plena y estricta filosofía trascendental sólo traer aquéllas del *topos uranios* a la razón humana. Precisamente la reacción de Aristóteles en este sentido causó una ruptura dentro del movimiento de manifestación de lo trascendental e hizo lenta y pesada la marcha posterior; sin embargo, en varios puntos llevó a cabo sutiles precisiones de un nivel técnico-científico, más bien propio de los tiempos modernos, como por ejemplo todas las implicadas en la creación de la lógica, en la concepción de lo divino como *pensamiento del pensamiento*, en el atisbo de la misma apercepción trascendental y en la visión de la vida interna anímica con sus operaciones conocitivas. Acerca de San Agustín, el revelador de la más profunda interioridad del alma humana, también se multiplican las discusiones y los esfuerzos por demostrar en él la plena conciencia del punto de partida trascendental cartesiano, es decir, desde el pensamiento hacia el ser, posición básica a la que sólo habría faltado sistematizar las funciones interiores del alma y expresar su derivación hacia el ser, hacia la realidad. En San Anselmo, finalmente, se da otro avance positivo hacia lo “específico” trascendental, si bien desde un punto diverso, al de San Agustín por ejemplo, es decir, desde el aspecto objetivo del pensamiento —frente al subjetivo, que priva en aquél—: el argumento ontológico, en efecto, tiende a fundar la realidad —la existencia— en el pensamiento o concepto —la esencia como pensada—, y así establecer el lazo entre ambas.

Aun cuando en las concepciones mencionadas, en especial, y en general en toda filosofía, no aparezca aún lo específicamente trascendental (lo que si se afirmara, llevaría a la desaparición de todo perfil preciso y específico en el desarrollo del filosofar), sin embargo, resulta en ellas claramente perceptible el sentido que tienen o la finalidad que se proponen. Según veíamos, ese propósito fundamental es la solución de la antinomia presentada entre lo absoluto —universal, necesario, válido en sí, etc.— y lo relativo —individual, contingente, perecedero, etc.—, por medio del descubrimiento o de la creación de elementos que tengan las características de los primeros y expliquen o impliquen el modo de ser de los segundos, fundamentando su relación de dependencia constitutiva.

Ahora bien, ¿sucede así en la filosofía específicamente trascendental? La respuesta a dicha pregunta no se halla explícita en los autores considerados aquí —según mi estudio de ellos—, como tampoco se halla la pregunta. Pero creo fácil preguntar y responder, si se procede no tanto de los pasajes transcritos en este ensayo, cuanto del espíritu y de la tendencia de su pensamiento entero, trascendental por todos conceptos, donde espíritu y tendencia están implícitos, pero muy a flor de tierra. La inversión copernicana, llevada a cabo en forma ejemplar por Kant, Fichte, Schelling —el joven— y Husserl, significó *la búsqueda y la puesta en la razón humana, finita pero absoluta, del único punto firme de apoyo frente a la movilidad fenoménica, del cual procediera la constitución objetiva del mundo y su verdadera realidad*. Si no es falso, pues, caracterizar así esta filosofía, entonces el sentido de lo trascendental, así genérico como específico, es establecer un fundamento absoluto, autónomo pero relacionado, para sostener y salvar todo lo relativo en el hombre.

BERNABÉ NAVARRO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

#### BIBLIOGRAFÍA

- I. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, 1781 (A) y 1787 (B).
- II. I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, Riga, 1783.
- III. J. G. Fichte, *Sämtliche Werke*, Hrsg. von I. H. Fichte, 8 Bände, Berlin, 1845-6.
- IV. J. G. Fichte, *Nachgelassene Werke*, Hrsg. von I. H. Fichte, 3 Bände, Bonn, 1834-5.
- V. J. G. Fichte, *Schriften aus den Jahren 1790-1800*, Hrsg. von Hans Jacob, 2. Band, Berlin, 1937.
- VI. F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*. En *Schellings Werke*. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung herausgegeben von Manfred Schröter, Zweiter Hauptband (= III), München, 1927.
- VII. E. Husserl, *Erste Philosophie* (Erster Teil), *Husserliana* VII, Haag, 1956.
- VIII. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana* VI, Haag, 1954.



- IX. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, *Husserliana* I, Haag, 1950.
- X. E. Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental*. Trad. española de L. Villoro, Centro de Estudios Filosóficos, México, 1962.
- XI. Nicola Abbagnano, *Dizionario di Filosofia*, Torino, 1961.
- XII. Divi Thomae Aquinatis, *Opera Omnia*. Ed. S. E. Fretté et P. Maré. Apud L. Vives, 34 vols., Paris, 1871-1890.
- XIII. Karl Bärthlein, "Zur platonischen Vorgeschichte der alten Transzendentalphilosophie". En *Kantstudien*, 57 Jhrg., Heft 1-3, 1966, S. 72-89.
- XIV. Camille Bérubé, *La connaissance de l'individuel au Moyen Âge*, Montréal-Paris, 1964.
- XV. Hermannus Bonitz, *Index Aristotelicus*. En *Aristotelis Opera*. Ex rec. I. Bekkeri. Editio altera, Vol. 5um, Berolini, 1961.
- XVI. Manfred Brelage, *Studien zur Transzendentalphilosophie*, Berlin, 1965.
- XVII. *Travaux du IXe. Congrès International de Philosophie*, vol. VIII: *Analyse reflexive et Transcendance*, 1re. Partie, I. Transcendance et Immanence (...), Paris, 1937.
- XXVIII. R. Eisler, *Kant-Lexikon*, Hildesheim, 1964.
- XIX. Lothar Eley, "Zum Begriff des Transzendentalen", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band XIII, Heft 2, S. 351-357.
- XX. J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofia*, 2 tomos, 5ª ed., Buenos Aires, 1965.
- XXI. Nicolai Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 4. Aufl., Berlin, 1949.
- XXII. André Hayen, *L'intentionnel selon Saint Thomas*, 2e. ed., Bruges, 1954.
- XXIII. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 8. Aufl., Tübingen, 1957. Trad. española por José Gaos, México, 1951.
- XXIV. H. Knittermeyer, "Von der klassischen zur kritischen Transzendentalphilosophie". En *Kantstudien*, Band 45, Heft 1-4, 1953-1954, S. 113-131.
- XXV. A. de Coninck, *L'analytique transcendantale de Kant*. Louvain-Paris, 1955. Tome premier.
- XXVI. Joachim Kopper, *Transzendentes und dialektisches Denken*. *Kantstudien*, Ergänzungshäfte, 80, Köln, 1961.
- XXVII. Hermann Krings, *Transzendente Logik*, München, 1964.
- XXVIII. Reinhard Lauth, *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, München und Salzburg, 1965. (De dos escritos de este libro existe traducción castellana mía publicada por el Instituto de Investigaciones Filosóficas en su serie Cuadernos, Nº 25, con el título: *La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo*, México, 1968.)
- XXIX. Reinhard Lauth, *Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie*, München und Salzburg, 1967.
- XXX. Joseph Maréchal, *Le point de départ de la Métaphysique*, 5 vols., 2e. et 3e. ed., Paris, 1943-1949.
- XXXI. Rodolfo Mondolfo, *El pensamiento antiguo*, 2 vols. Trad. del italiano por S. A. Tri, 4ª ed., Buenos Aires, 1959.
- XXXII. André de Muralt, *La conscience transcendentale dans le criticisme kantien*, Paris, 1958.
- XXXIII. Henrich Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, 4. und 5. Aufl., Tübingen, 1921.
- XXXIV. Adolf Schurr, *Die Begründung der Philosophie durch Anselm von Canterbury*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1966.
- XXXV. Thomas Seebohm, *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendentalphilosophie*. Edmund Husserls transzendental-phänomenologischer Ansatz, dargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik, Bonn, 1962.
- XXXVI. Francisci Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, vols. XXV y XXVI de las *Opera Omnia*. Ed. M. André. Apud L. Vives. Paris, 1866-1871.