

LA HISTORIA DEL CONCEPTO DE TRANSCENDENCIA EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE LA EDAD CONTEMPORÁNEA A PARTIR DE KANT ¹

I. LA HISTORIA DEL CONCEPTO DE TRANSCENDENCIA EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE LA MODERNIDAD DESDE KANT ²

La historia del concepto filosófico de transcendencia en la Edad Contemporánea, diversa, por otra parte, de la historia del problema del concepto de transcendencia, arranca de Kant, porque es precisamente con éste cuando la diferencia entre los tér-

¹ Este artículo es una versión levemente modificada de dos conferencias que di a invitación de la Facultades de Teología y Filosofía de la Universidad Pontificia de Salamanca el 29 y el 30 de octubre de 2002 en esa misma universidad. Quiero expresarle mi gratitud también aquí al Dr. Jorge Uscatescu por la traducción al español del texto originariamente escrito por mí en alemán. Asimismo agradezco cordialmente al director de la revista *Salmanticensis*, Prof. Dr. D. José María de Miguel, el haber aceptado amablemente la publicación de estas reflexiones, que son resumen de algunos pasajes de mi libro *Transzendenz und Welt. Das daseinshermeneutische Transzendenz- und Welt-Verständnis Martin Heideggers auf dem Hintergrund der neuzeitlichen Geschichte des Transzendenzbegriffs* (Europäische Hochschulschriften Bd. 598), Frankfurt am Main 1999.

² Las siguientes reflexiones sobre el concepto de transcendencia en la Modernidad son una versión notablemente aumentada del artículo mío «Transzendenz, Transzendieren II (von Kant bis zur Gegenwart)», in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 10 (1998), coll. 1447-1455. Además del artículo que repetidas veces cito más abajo de Hans Blumenberg, sobre el concepto de transcendencia publicado en el gran diccionario *Religion in Geschichte und Gegenwart*, debe mencionarse también el artículo de K. Lehmann, «Transzendenz», en: *Sacramentum Mundi*, t. IV, Friburgo-Basilea-Viena 1969, coll. 992-1005. El trabajo más antiguo de G. Belzer, que lleva el muy prometedor título de «Das Problem der Transzendenz in der Geschichte der neueren Philosophie», Amsterdam 1952, es, a mi juicio, inservible para trazar la historia del concepto de transcendencia en la filosofía de la Modernidad a partir de Kant.

minos «transcendente» y «transcendental»³, que era originariamente de naturaleza gramatical, pasa a ser diferencia real. Pues mientras el término «transcendental», en el uso no siempre unívoco que de él hace Kant, se aplica a los conceptos y conocimientos *a priori*, previos a toda experiencia y posibilitantes de todo conocimiento en general⁴, el término «transcendente» califica todos aquellos conceptos de la razón tratados en la *dialéctica transcendental*, o sea, las ideas, que son los conceptos de lo incondicionado que transpasan los límites de la experiencia o del conocimiento del entendimiento, en fin, de la experiencia en general, y que por ello no son susceptibles ni de confirmación ni de refutación por medio de esa experiencia. Reciben la denominación de «transcendente»⁵ o de «desbordante» (*überfliegend*)⁶ o de «excedente» (*überschwenglich*)⁷ las ideas o los conceptos de la razón, las inferencias dialécticas de la razón que conducen a lo incondicional, los principios y también el uso de las ideas y principios o el uso de la razón mismo⁸.

Se distinguen expresamente los principios inmanentes, aplicados dentro de los límites de la experiencia posible, de los principios trascendentes, que desbordan (*überfliegen*)⁹ esos límites o que incluso ordenan su superación¹⁰. Es la razón¹¹ en cuanto que supera los objetos experienciables llegando al nexo que posibilita el conocimiento humano, la autora del acto gnoseológico transcen-

3 Cf. H. Knittermeyer, *Der Terminus transszendental in seiner hist. Entwicklung bis zu Kant*, tesis doctoral, Marburgo 1920; y su «Transszendent und Transszendental», in: E. Cassirer et alii. (ed.), *Festschrift für Paul Natop zum 70. Geburtstag von Schülern und Freunden gewidmet*, Berlin-Leipzig 1924, 195-214; N. Hinske, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie*, Stuttgart, etc., 1970, 32, nota 86.

4 Cf. I. Kant, «Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (1783) Anh.», en AA (= Akademie-Ausgabe), t. IV, 373s., nota; KrV (= Kritik der reinen Vernunft) B 25.

5 I. Kant, KrV, B 365 ss.; el sustantivo «Transzendenz» aparece en Kant tan sólo una vez. Cf. «Opus posthumum», en: AA, t. XXI, 77, nota a la línea 9.

6 I. Kant, KrV, A 643, B 671.

7 I. Kant, AA, t. V, 105.

8 Cf. I. Kant, KrV, A 296, B 352; A 296, B 353; A 297, B 354; A 308, B 365; A 327, B 383; A 327, B 384; A 420, B 427, B 447; A 565, B 593; A 571, B 599; A 643, B 671; A 781, B 809; A 799, B 827; A 845, B 873; AA, t. IV, 292, 328, 338, 353, 373; AA, t. V, 16, 104s., 105, 133, 135, 413; AA, t. VI 191, 221, 488, 489; AA, t. VIII, 398.

9 I. Kant, KrV, B 352 (= AA, t. III, 235), B 666 (= AA, t. III, 424), B 730 (= AA, t. III, 461).

10 Cf. I. Kant, KrV, A 296, B 352.

11 Cf. I. Kant, KrV, B 355-66; cf. sobre esto F. Leist, «Transzendenz, transzendent und transszendental», en: *Philosophisches Jahrbuch*, 65 (1957) 296-300.

dente. Para describir las ideas la razón se sirve de las respectivas categorías en una forma irrestricta¹². Los tres conceptos trascendentes de la razón, las ideas del libre albedrío, la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, que son, a la vez, principios regulativos del conocimiento y postulados de la razón práctica pura, constituyen asimismo la meta de la entera especulación de la razón, esto es, de la metafísica¹³, ya que, sólo si son válidas estas tres ideas, es posible que se cumpla la ley moral¹⁴. Por ello es sólo la ley moral la que posibilita el legítimo paso al conocimiento de lo suprasensible en tres respectos: en nosotros mismos (la libertad), en lo suprasensible por encima de nosotros (Dios) y, por último, en lo suprasensible después de nosotros (la inmortalidad del alma)¹⁵. La transcendencia entendida como un allende los límites de la experiencia pasa a formar parte constitutiva del núcleo de la filosofía trascendental de Kant: «Ésta (*scil.* la filosofía trascendental) recibe este nombre por el hecho de que limita con lo transcendente y corre a la vez el peligro de perderse no sólo en lo suprasensible, sino también en lo que no tiene sentido»¹⁶.

Sumándose al uso del término consagrado por Kant, Fichte califica con el término «trascendental» tanto el uso del entendimiento que transpasa sus límites y que, en consecuencia, tiene relevancia para la llamada ciencia¹⁷, como la presunción de que haya cosas independientemente y más allá de toda conciencia¹⁸. A éste que llama «dogmatismo transcendente» o realismo¹⁹ le

12 Cf. I. Kant, KrV, B 401s., 438-443; al respecto, cf. N. Fischer, *Die Transzendenz in der Transzendentalphilosophie*, Bonn 1979, 63s.

13 Cf. I. Kant, KrV, A 798; B 395s.; B 826; A 800s.; B 828s.; KdU, § 91, en: AA, t. V, 473; *Verkündigung eines nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philos.*, in: AA, t. VIII, 418.

14 Cf. I. Kant, KrV, A 811; B 839; A 828; B 856; *Träume eines Geistersehers* II, 3 (1766), en: AA II, 373; IV, 271; *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* IV, 1, 1 (1793), en: AA VI, 161f.; VII, 22, 25; VIII, 143, 262, 330, 403; cf. A. Winter, «Transzendenz bei Kant», en: L. Honnfelder - W. Schüßler (eds.), *Transzendenz*, Paderborn-Munich-Viena-Zürich 1992, 202ss.

15 Cf. I. Kant, AA XX, 295; AA, t. VIII, 418.

16 I. Kant, *Opus posthumum*, in: AA, t. XXI, 74.

17 Cf. Fichte, *Versuch einer Critik aller Offenbarung*, en: GA (= Kritische Gesamtausgabe, se cita dando el número de tomo y de página), t. I/1, 22, 71; t. II/2, 66; *Die Anweisung zum seligen Leben*, en: GA, t. I/9, 188.

18 Cf. Fichte, *Rez. v. Bardilis Grundriß der Ersten Logik*, en: GA, t. I/6, 441; *Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre*, en: GA, t. I/3, 173; *Vorlesungen über Platners Aphorismen Teil I*, en: GA, t. II/4, 66.

19 Cf. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, en: GA, t. I/2, 279s., 414; *Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre*, en: GA, t. I/3, 168.

contrapone su criticismo «inmanente», es decir, la filosofía crítica, que pone «todo en el Yo»²⁰, dando una respuesta trascendental y no trascendente a la pregunta acerca de la posibilidad de la experiencia²¹. De esta forma defiende con resolución su doctrina de la ciencia de 1794 de la objeción presentada por los kantianos F. I. Niethammer y K. Cr. E. Schmid así como de Hölderlin de que aquélla era trascendente en el sentido kantiano del término e incluso un caso de «trascendentalismo»²².

En su filosofía de la religión tardía desarrolló Fichte una concepción de lo irreductiblemente fáctico a propósito de la cual critica la expresión «trascendencia» entendida como un divagar metafísico (*Metaphysizieren*) sobre lo meramente histórico que rebasa lo fáctico, esto es, la deducción de lo meramente fáctico a partir de una ley superior y general²³. Este uso totalmente peyorativo en Fichte de los términos «trascendente» y «trascendencia» explicaría que en su madura filosofía de lo absoluto el viejo Fichte no emplease «trascendencia» como predicado de lo absoluto, aun cuando lo concibe en términos similares a cómo los neoplatónicos describen la trascendencia de lo Uno²⁴, esto es, como aquella unidad inmutable, recalcitrante a toda conceptualización, por tanto, incomprensible, clausurada en sí, sin emanar de sí misma, absoluta o pura, subsistente por sí y en sí misma, y, en fin, única, que llama también lo absoluto primigenio o lo hiperabsoluto en cuanto entrelazamiento de ser y vida. Lo absoluto lo concibe Fichte también como la luz primordial que da origen a la disyunti-

20 *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, en: GA, t. I/2, 279.

21 Cf. Fichte, *Vorlesung über Logik und Metaphysik SS 1797*, en: GA, t. IV/1, 363.

22 Sobre esta crítica cf. F. I. Niethammer, «Vorbericht...», en: *Philos. Journal einer Gesellschaft deutscher Gelehrten*, t. 1, cuaderno 1 (1795) (sin paginar); cf. K. Cr. E. Schmid, «Bruchstücke aus einer Schrift über die Philosophie und ihre Prinzipien zu vorläufiger Prüfung vorgelegt», en: *Philos. Journal einer Gesellschaft deutscher Gelehrten*, t. 1, cuaderno 10 (1795) 95-132; aquí: 101; cf. F. Hölderlin, «Brief an Hegel, Jan. 1795», en: StA (= Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe im Auftrag des Ministeriums für Wiss. u. Kunst Baden-Württemberg hg. v. F. Beissner/A. Beck, Stuttgart 1943-85, t. VI/1, 155; acerca de la defensa de Fichte, cf. J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, en: GA, t. I/2, 414; Anmerkungen zu Artikeln im *Philos. Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten von 1797/98*, en: GA I/4, 487; sobre esto en conjunto, cf. J. Stolzenberg, «Fichtes Begriff des praktischen Selbstbewußtseins», en: W. Högrefe (ed.), *Fichtes Wissenschaftslehre 1794*, Frankfurt a.M. 1995, 71-95; aquí: 74-77.

23 Cf. Fichte, *Anweisung zum seligen Leben*, en: GA, t. I/9, 188, 192.

24 Sobre esto, H. M. Baumgartner, «Die Bestimmung des Absoluten. Ein Strukturvergleich der Reflexionsformen bei J. G. Fichte und Plotin», en: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 34 (1980) 321-42, en especial 336-340.

va primigenia de ser y pensar en el saber absoluto, entendida como imagen (*Bild*) de éste y que es evidente al saber sólo cuando éste, en un ejercicio de abstracción, supera toda reflexión y relación ²⁵. La transcendencia propia del yo finito se verifica en el amor, que, rebasando toda reflexión, lleva a «lo absoluto puro y real». Este amor es idéntico con el amor de lo absoluto por su existencia y constituye la consistencia y sostenimiento de lo absoluto en el ser ²⁶.

Mientras que en Hegel el concepto de transcendencia se atestigua sólo en una referencia histórica a la distinción que Kant establece entre «transcendental» y «transcendente» ²⁷, ocupa en la filosofía tardía de Schelling un lugar central en el sistema, ya que su filosofía positiva se esfuerza por manifestar, por hacer patente, la transcendencia absoluta, distinta radicalmente de aquella «transcendencia meramente relativa, titubeante e incompleta», que está en consonancia con el principio de la filosofía negativa, es decir, de la ciencia de la razón ²⁸. Pues mientras ésta parte sólo del concepto absolutamente inmanente, de la idea de un ser supremo, para luego rebasarla al inferir de ella la existencia de ese ser, la filosofía positiva tiene, en cambio, su punto de partida en un Dios personal, efectivo, superior a todo ente ²⁹, existente en acto, no reclinable en conceptos previos, que así se constituye en un principio absolutamente trascendente, porque no se accede a él en ningún acto de transpaso a otro. Mediante el ulterior paso que supera el ser absolutamente trascendente y no conceptualizado conduciendo a su concepto absolutamente trascendente,

25 Cf. Fichte, *Die Wissenschaftslehre* v. 18042, en: GA, t. II/8, 8-16, 24, 56-60, 74, 86ss., 94s., 112-115, 116ss., 120s., 164-170, 183-86, 228-233, 240ss., 258s., 302-307; sobre esto, cf. W. Janke, «Wahrheit und Erscheinung. Die Vernichtung der Reflexion und das Absolute», en *Sein und Reflexion*, Berlín 1970, 301-417; y su *Vom Bilde des Absoluten*, Berlín-Nueva York 1993, 114-134; D. Schmidig, «Transzendenz des Absoluten in J. G. Fichtes Wissenschaftslehre von 1805», en: L. Honnfelder - W. Schüßler (eds.), *Transzendenz, ibidem*, 223-246.

26 Fichte, *Anweisung zum seligen Leben*, en: GA, t. I/9, 167; sobre esto, E. Düsing, «Sittliches Streben und religiöse Vereinigung. Untersuchungen zu Fichtes später Religionsphilosophie», en: W. Jaeschke (ed.), *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die göttlichen Dinge (1799-1812)*, Hamburgo 1994, 125-128.

27 Cf. G. W. F. Hegel, «Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III», en: *Werke*, t. 20, Frankfurt 1971, 337ss.

28 Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, t. I, Darmstadt 1974, 169.

29 Cf. F. W. J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung Teilbd. 1*, ed. W. E. Ehrhardt, Hamburgo 1992, 205.

esto es, al concepto de Dios en cuanto ser necesariamente existente, la filosofía positiva convierte a este principio inmanente en un contenido de la razón³⁰. Como lo absoluto real de la filosofía positiva no está ligado a ningún modo de ser, sino que excede las potencias del ser, tiene como nota esencial una libertad absoluta y trascendente, siendo, por tanto, una transcendencia absoluta, puesto que para Schelling la perfecta libertad es el compendio de lo supremo³¹.

Para Friedrich Schlegel, que retoma el empleo kantiano del término, son transcendentales los conceptos que transpasan los límites de la experiencia sensible remitiendo a lo que está más allá de ésta³². En este transcender cifra Schlegel «el genuino misterio de la filosofía»³³, puesto que su ideal, por lo demás, inalcanzable, estriba en que «todos los conceptos se han hecho trascendentes y todas las proposiciones, idénticas»³⁴. En consecuencia, la filosofía no sería sino la conciencia de lo infinito, que es, a su vez, un concepto trascendente³⁵. En cuanto realidad única, última, absoluta e ilimitada³⁶ es lo infinito a la vez inmanente³⁷, de modo que no hay nada exclusivamente trascendente³⁸. Apoyándose en

30 Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, 168-70; sobre esto, W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte*, Maguncia 1965, 125-47; K. Hemmerle, *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*, Friburgo-Basilea-Viena 1968, 229-322; B. Loer, *Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie*, Berlín-Nueva York 1974, 253-76; A. Franz, *Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie F. W. J. Schellings*, Würzburg-Amsterdam 1992, 259-76; y su «Der Mensch als Wesen der Transzendenz», en: L. Honnefelder - W. Schüßler (eds.), *Transzendenz*, 256.

31 Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, 256.

32 Cf. Schlegel, *Transcendentalphilosophie* [Jena 1800-1801], Einleitung, en: KFSa (= Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe), t. XII, 28.

33 Cf. Schlegel, [IV] *Philosophische Fragmente. Zweyte Epoche. II* [323], en: KFSa, t. XVIII, 348.

34 Cf. Schlegel, *Transcendentalphilosophie* [Jena 1800-1801], 28; [VI] *Philosophische Fragmente. Zweyte Epoche. II* [1199], en: KFSa, t. XVIII, 420.

35 Cf. Schlegel, *Transcendentalphilosophie* [Jena 1800-1801], Einleitung, 5-11 20, Nachtrag, 28; sobre la noción de lo infinito en Schlegel, véase mi artículo «Das romantische Unendlichkeitsverständnis Friedrich Schlegels», en: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 74/1 (2000), 44-83.

36 Vgl. Schlegel, *Transcendentalphilosophie* [Jena 1800-1801], Einleitung, a.a.O. 23, 25.

37 Vgl. Schlegel, [III] *Philosophische Fragmente. Erste Epoche. II* [605], in: KFSa, Bd. XVIII, 79.

38 Cf. Schlegel, *Transcendentalphilosophie* [Jena 1800-1801], Einleitung *ibidem*, 23, 25.

el uso que Fichte hace del término, el joven **Novalis** tiene por trascendente aquello que excede la esfera del yo³⁹. Para él son a la vez inmanentes y trascendentes la naturaleza y la persona, es decir, la materia y el espíritu⁴⁰.

Schopenhauer recoge la definición kantiana de «trascendente»⁴¹, al llamar trascendentales aquellas proposiciones que no pueden pensarse mediante las formas y funciones de nuestro entendimiento⁴² por basarse en la falsa atribución de la forma de nuestras representaciones a la cosa en sí y, por consiguiente, a la estructura objetiva del mundo⁴³. Por ello son trascendentes todas aquellas reflexiones sobre los objetos esencialmente abstraídos a la experiencia humana, por ejemplo, la idea de la sobrevivencia del individuo después de la muerte⁴⁴.

En **Kierkegaard** hallamos la trascendencia entendida en cuanto concepto crítico contrapuesto al pensamiento de Hegel, que es fuertemente criticado por afirmar la inmanencia de todo lo real en la conciencia y negar lo trascendente⁴⁵. La trascendencia designa en Kierkegaard la esfera de lo religioso, que, siendo cualitativamente diversa en grado máximo de la inmanencia, o sea, del saber, puede alcanzarse únicamente merced a dos categorías de la existencia, la fuerza de la paradoja que todo lo trasciende, y el salto cualitativo de la fe⁴⁶.

Al basarse en el supuesto de que todo lo dado está por entero referido a la conciencia⁴⁷, **Dilthey** rechaza sin contemplaciones tanto la trascendencia del objeto con respecto a la conciencia y, por ende, un mundo exterior que exista con independencia de la

39 Cf. Novalis, *Studien der Jahre 1795/96* (Fichte-Studien), en *Schriften*, t. II., 107.

40 Novalis, *ibidem*, 157f., 178.

41 A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, t. 2., en: *Sämtliche Werke* (ed. A. Hübscher), t. III 201; *Parerga und Paralipomena*, t. 1., en: *Sämtliche Werke*, t. V, 87ss., 183ss.

42 A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, t. 2., 736.

43 Cf. A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, t. 1., 89.

44 Cf. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, t. 2., 361-72, 565; *Parerga und Paralipomena*, t. 2., 89, 211-237.

45 Cf. S. Kierkegaard, *Werke*, t. 1, ed., traducido por Richter, t. 1: *Der Begriff Angst*, Glossar, Frankfurt a.M. 1984, 195.

46 Cf. S. Kierkegaards *Samlede Værker*, Udg. af B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange (Copenhagen, 21920-36), t. XI, 112, 120; en *Werke*, t. 1, *ibidem*, 23, 47.

47 Cf. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* (= GS), t. V, 90.

conciencia ⁴⁸, cuanto la transcendencia de la subjetividad, es decir, un substrato no experienciable de la vida ⁴⁹.

Dentro de la filosofía de la vida de **Georg Simmel** queda definida la transcendencia, que se toma en el sentido de un transpasar a sí mismo, como la esencia íntima de la vida inmediata o concretamente vivida ⁵⁰. Es la «transcendencia inmanente» ⁵¹. La auto-transcendencia esencial de la corriente vital en continuo flujo hacia una forma que es en sí y por sí misma, y que delimita a esa corriente de vida, que, a su vez, ha puesto a aquélla, es transcendida, por su parte por un impulso inmanente igualmente a la vida, por el llamado «vivir más». De esta forma la íntegra vida que se vive es el conjunto unitario de delimitación o con-formación y el transpaso de límite ⁵². Esta transcendencia inmanente de la vida se produce básicamente en la auto-transcendencia del espíritu, que es lo absolutamente viviente ⁵³, y de la voluntad religiosa, ya que ésta asume y reconoce la voluntad divina transcendente como la suya propia enajenándose así libremente de sí misma ⁵⁴. Al interpretar Simmel lo religioso como una categoría apriórica de la vida, su ideal religioso y culmen de la transcendencia inmanente coinciden ⁵⁵.

Blondel ha desarrollado una nueva concepción dialógico-personal de transcendencia dentro de su fenomenología de la voluntad y de la acción. Hay una aporía básica para la acción y el querer humanos, ya que están determinados por lo absoluto a referirse a éste como a algo que, por un lado, no se puede alcanzar por medio de nuestras propias fuerzas y que, por otro, no puede dejarse de querer a la vez ⁵⁶. La transcendencia se concibe, pues, como el hecho obrado por lo absoluto transcendente de que todo querer y obrar humanos remiten esencialmente a lo

48 Cf. W. Dilthey, GS, t. VIII, 17.

49 Cf. W. Dilthey, GS, t. VII, 333f.; sobre esto, H. Diwald, *Wilhelm Dilthey*, Gotinga 1963, 56ss., 62s., 126s.

50 Cf. G. Simmel, *Lebensanschauung*, Munich/Leipzig, 21922, 15 19s., 23ss.

51 Cf. G. Simmel, *ibidem*, 13s., 25.

52 Cf. G. Simmel, *ibidem*, 24, 26.

53 Cf. G. Simmel, *ibidem*, 7.

54 Cf. G. Simmel, *ibidem*, 25.

55 G. Simmel, *Die Religion*, en: GA (= Gesamtausgabe), t. 10, 47s., 117; *Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion*, en: GA, t. 7, 13s.; cf. P.-O. Ullrich, *Immanente Transzendenz*, Frankfurt a.M.-Berna 1981, 162s., 186-94, 197ss.

56 Cf. M. Blondel, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris 1893, 119, 319, 388; «Gespräch mit F. Lefèvre», in: F. Lefèvre (ed.), *L'Itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, Paris 1928, 243s.

absoluto⁵⁷, que siempre está presente y activo en ellos, y representan su realidad como lo único que es necesario y del cual se tiene certidumbre por el carácter trascendente de todo acto volitivo y de toda acción⁵⁸. «Lo único que es necesario» es pues lo absoluto, que es, a su vez, inmanente. Blondel lo identifica con el Dios trinitario del Cristianismo y hace de él la solución del dilema fundamental del obrar y querer humanos y por ello de la existencia humana en general, ya que es él mismo el que en virtud del despliegue de su voluntad y obrar en el hombre puede perfeccionar el querer y el obrar de éste⁵⁹. Esto sólo es posible cuando la voluntad de lo Absoluto substituye a la voluntad del hombre, lo que supone que el hombre haga dejación libre de su voluntad propia para ejercer así personalmente la trascendencia, entregando su vida libremente tras un camino de dolor y de renuncia⁶⁰.

Dentro del neokantismo se distinguen dos posiciones. Mientras **Natorp** sostiene una trascendencia transcategorial de un principio último y absoluto que, siendo absolutamente trascendente, transpasa los límites de lo pensable y de lo decible⁶¹, **Cohen** le reconoce a la trascendencia de Dios, cuyo descubrimiento sitúa en el mensaje de los profetas del Antiguo Testamento en vez de atribuírselo a Platón con su idea de Bien que va más allá del ser, una importancia meramente metodológica en cuanto presupuesto trascendente a la naturaleza y a la moralidad, el cual sirve de base a la concordia o armonía de ambos sin contradicciones⁶².

En otros representantes del neokantismo encontramos definiciones estrictamente epistemológicas de la trascendencia. Así, **Heinrich Rickert** trata de demostrar que todo juicio con pretensión de verdad presupone un deber trascendente y por completo independiente del sujeto que juzga, por reconocer implícitamente el que hay algo en general que debe ser afirmado o negado. Este deber trascendente en el juicio, que no lleva consigo, sin embargo, la existencia necesaria de una realidad trascendente, se revela como lo que no puede escindirse del concepto de verdad y de

57 Cf. M. Blondel, *L'Action*, 339ss.; cf. U. Hommes, *Transzendenz und Personalität*, Frankfurt a.M. 1972, 129s. 206 ss.

58 Cf. M. Blondel, *L'Action*, 338s.

59 Cf. M. Blondel, *L'Action*, 354ss.

60 Cf. M. Blondel, *L'Action*, 248, 354, 376, 379-387; cf. U. Hommes, *ibidem*, 219-228.

61 Cf. P. Natorp, *Philosophische Systematik*, Hamburgo 1958, 6s.

62 Cf. H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, Berlín 1907, 431, 464-466.

su conocimiento en general, obteniendo así «la dignidad teórica suprema»⁶³. Por transcendencia entiende Nicolai Hartmann la independencia del objeto del conocimiento con respecto al sujeto que conoce, esto es, la objetividad de las determinaciones de aquél y la insuprimible escisión de ambos miembros del conocimiento. En el acto del conocimiento ambos elementos describen un movimiento transcendente. Al aprehender el objeto, el sujeto trasciende su propia esfera yendo a la «esfera objetiva que le es transcendente y heterogénea»⁶⁴, mientras que, sin perder su esencial transcendencia, el objeto, por su lado, se transpasa a sí mismo, al hacer que sus notas que capta el sujeto determinen la imagen cognoscitiva de él mismo inmanente al sujeto, es decir, al determinar su conciencia del objeto mismo⁶⁵.

En un artículo esclarecedor acerca de la historia del concepto de transcendencia afirma Hans Blumenberg que éste cobra en la historia de la filosofía moderna una importancia especialmente gnoseológica, que describe en los términos siguientes: «La transcendencia universal del hombre se transforma en la transcendencia de sus objetos teóricos»⁶⁶. A pesar de lo sesgado de esta tesis, que en general pasa por alto la variedad tipológica de los conceptos de transcendencia, estas dos características que ve Blumenberg en el concepto contemporáneo de transcendencia, la antropológica, que atañe al hecho de que es el sujeto el que transpasa los límites, y la gnoseológica, que atañe al modo en que se produce ese

63 H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Tübinga, 61928, 245; en general, cf. *ibidem*, 233-45.

64 N. Hartmann, *Grundzüge der Metaphysik der Erkenntnis*, Berlín-Leipzig 1921, 36.

65 Cf. N. Hartmann, *ibidem*, 36-39; cf. A. Sakersadeh, *Immanenz und Transzendenz als ungelöste Problematik in der Philosophie Nicolai Hartmanns*, Münster 1994.

66 H. Blumenberg, «Transzendenz und Immanenz», en: RGG, Tübinga, 1962, col. 995. Lo que Blumenberg designa con el término «Welt-Transzendenz» del hombre, en el antiguo platonismo, incluido Platón mismo, y en el neoplatonismo se denomina más propiamente el trascender escalonado del hombre más allá de todo ente y del ser mismo, el cual, a su vez, presupone la absoluta transcendencia más allá del ser del principio (cf. Platón, *Polit.*, 509 b9s.) entendido como el último «adónde» de este transpaso en general. Cf. sobre esto, en especial, J. Halfwassen, «Transzendenz; Transzendieren I», in: HWP 10, coll. 1442-1447. La historia del concepto de transcendencia en la filosofía contemporánea desde Kant debe ser considerada con mayor detenimiento del que Hans Blumenberg le ha dispensado en este artículo, por lo demás, tan digno de tomarse en consideración, ya que no existe el concepto de transcendencia contemporáneo, contra lo supuesto por Blumenberg, sino que hay varios tipos de la noción moderna de la transcendencia, como voy a mostrar más adelante.

transcender, se dan también en la idea que Edmund **Husserl** se forja de la transcendencia. En uno de los pasos de la reducción fenomenológica se produce la desactivación de la «transcendencia de Dios» como de un absoluto⁶⁷ que fuese «transcendente a una conciencia absoluta»⁶⁸. Husserl sostiene que, aun cuando el ser propio de lo mundano, el ser en sí de todos los objetos, se caracterice por su trascender al yo y por su idealidad con respecto a la conciencia⁶⁹, esta forma de transcendencia como cualquier otra

67 E. Husserl, «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie 1: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, § 58 (1913)», en: *Husserliana* III/I (La Haya 1976), 124: «Nach der Preisgabe der empirischen Welt stoßen wir noch auf eine andere Transzendenz, die nicht wie das reine Ich unmittelbar in eins mit dem reduzierten Bewußtsein gegeben ist, sondern sehr mittelbar zur Erkenntnis kommt, der Transzendenz der Welt gleichsam polar gegenüberstehend. Wir meinen die Transzendenz Gottes». Que a la caracterización que Husserl hace de la transcendencia fenomenológica le faltan tres notas características de la concepción aristotélico-tomista de transcendencia, esto es, la causalidad ontológica, la analogía del ser (con ello también la tesis de los transcendentales como determinaciones generales del ser en cuanto ser) y el punto de vista metafísico (la asunción de una existencia transempírica de un principio ontológico transcendente), es algo que ha mostrado H. Seidl, «Das Transzendente bei Aristoteles und Thomas von Aquin», in: L. Honnfelder-W. Schüßler (eds.), *Transzendenz*, 72s.

68 Cf. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie 1: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie § 58 (1913)*, en: *Husserliana* III/I (La Haya 1976), 125: «Was uns hier angeht, ist, nach bloßer Andeutung verschiedener Gruppen solcher Vernunftgründe für die Existenz eines außerweltlichen <göttlichen> Seins, daß dieses nicht bloß der Welt, sondern offenbar auch dem <absoluten> Bewußtsein transzendent wäre. Es wäre also ein <Absolutes> in einem total anderen Sinne als das Absolute des Bewußtseins, wie es andererseits ein Transzendentes in total anderem Sinne wäre gegenüber dem Transzendenten im Sinne der Welt. Auf dieses <Absolute> und <Transzendente> erstrecken wir natürlich die phänomenologische Reduktion. Es soll aus dem neu zu schaffenden Forschungsfelde ausgeschaltet werden, sofern dieses ein Feld des reinen Bewußtseins selbst sein soll».

69 Cf. *Cart. Meditation* 1, § 11 (1929/31), en: *Husserliana* 1 (1963), 64s.: «So wie das reduzierte Ich kein Stück der Welt ist, so ist umgekehrt die Welt und jedes weltliche Objekt nicht Stück meines Ich, nicht in meinem Bewußtseinsleben als dessen reeller Teil, als Komplex von Empfindungsdaten oder Akten reell vorfindlich. Zum eigenen Sein alles Weltlichen gehört diese Transzendenz, ...». Cf. E. Husserl, «Formale und trl. Logik § 60-62 (1929)», en: *Husserliana* 17 (1974) 168-175. Cf. T. Trappe, *Transzendente Erfahrung*, Basilea 1996, 28; Richard H. Holmes, «The world according to Husserl and Heidegger», en: *Man and World* 18 (1985) 375: «To understand both quoted claims—that the Objective world derives its sense and existential status from me as the transcendental Ego and the additional claim that neither the world nor its objects are to be found in my conscious life as parts of it—requires seeing the sense of transcendence at work here. The 'flowing conscious life' which is to be explained does not contain the world or worldly Objects; these have as part of their intrinsic meaning the sense of transcending my awareness of them». Acerca de

en general ⁷⁰ es siempre «un sentido que se constituye dentro del Yo. Todo ser y todo sentido que pueda pensarse, sea transcenden-

la noción gnoseológica de lo trascendente de Husserl, cf. M. Faber, «Experience and Transcendence. A chapter in recent Phenomenology and Existentialism», en: *Philosophy and Phenomenological research. A Quarterly Journal* XII/1 (1951) 7: «In order to understand how knowledge of transcendence is possible, one must somehow see the relationship of knowledge to the object of knowledge. ... The problem of how transcendent knowledge is possible, and, more generally, how knowledge in general is possible, can never be solved, in his view, on the ground of pre-given knowledge, or even on the basis of the exact sciences». *Ibidem*, 13: «In brief, this is the drift of Husserl's argument: Something transcendent is <given> through certain connections of experience (Erfahrung)». *Ibidem*, 14: «With the suspension of all existential theses through the phenomenological reduction, nothing is really lost, Husserl maintains, and the entire region of 'absolute being' is gained, a region which harbors all worldly transcendences in itself, and <constitutes> them». Cf. además J. D. Caputo, «Transcendence and the Transcendental in Husserl's Phenomenology», en: *Philosophy Today* 23 (1979) 205 (en relación a «Ideas» de Husserl, *Ideen* I, §§ 33-46): «The transcendent is that which transcends our consciousness. It is the plenum which, being other than consciousness, never gives itself up to consciousness. The transcendent is an inexhaustible otherness and fullness which consciousness apprehends now this way, now that». *Ibidem*, 206: «The transcendent is what always manages to escape consciousness, to overflow it, to be too much for it at any one time».

70 Husserl habla de la «Transzendenz der Natur, der Kultur, der Welt überhaupt» (Cart. Meditation 4, § 41, 119). Sobre estas transcendencias, cf. J. D. Caputo, *Transcendence and the Transcendental* 206: «Transcendences are mundane, empirical realities which give themselves to subjectivity in a complex of presence and absence, of partly filled and partly empty intentions». Acerca del carácter dependiente y constituido de estas transcendencias, cf. *ibidem*, 206: «Transcendences are always constituted in and for transcendental consciousness; they rise up for and are given shape in the transcendental. The transcendental, on the other hand, is what it is only in the exercise of the life of transcendental synthesis by which it constitutes the world of transcendences». Sobre el lugar de la conciencia trascendental en la fenomenología de Husserl, cf. *ibidem*, 211: «The truly decisive element in Husserl's theory of transcendental consciousness is that consciousness is in a way the author of the world, although certainly not ist metaphysical creator: Consciousness shapes and forms and constitutes its world and the transcendences of which the world is made up. And that is the central reason why consciousness transcends the world and is radically «transcendental». «En la diferencia entre lo trascendente a la conciencia, o sea, la objetividad (Objektivität), y lo trascendental, esto es, la transcendentalidad de la conciencia ve Caputo 'the ultimate conceptual framework for Husserl, the most elemental set of categories in his thought'» (206). Sobre el modo en que Husserl define ambas partes de la distinción según el § 8 de las *Cartesianische Meditationen*, cf. Caputo, *ibidem*, 207: «(1) The transcendent is the world prior to the epoché, the transcendental is what survives the epoché; (2) the transcendent is the life which is reflected upon, the transcendental the life which reflects; (3) the transcendental is the constituting, the transcendent the constituted». Caputo ofrece en p. 214 una fórmula general de esta distinción: «It is, I think, the difference between the world and the formative power in which the world takes

te o inmanente, pertenece al ámbito de la subjetividad trascendental que constituye el ser y el sentido de los entes. Es un contrasentido absoluto el pretender aprehender el ser verdadero como estando fuera del ámbito de la conciencia, del conocimiento, de la evidencia posibles, como si ambos estuviesen referidos el uno al otro de forma superficial. Ambos se copertenecen esencialmente. Los que esencialmente se copertenecen son uno en concreto, uno en la concreción absoluta de la subjetividad trascendental»⁷¹. Esta constitución inmanente a la conciencia de un mundo extraño al yo la llama Husserl «trascendencia inmanente» o «trascendencia en la inmanencia» o incluso «trascendencia primordial»⁷².

shape. It is in a way the phenomenological analogue to the traditional metaphysical distinction between creator and creature, not in the sense of literal creation, of course, but in the sense of a theory which answers in a phenomenological way the question as to the origin of the world». Ibidem 215: «Transcendental theory is the theory that transcendencies are never things in themselves, but rather unities of meaning that have been laboriously built up in conscious life. ... The distinction between the transcendent and the transcendental is the distinction between the constituting life of the self and the life world which it constitutes».

71 *Cart. Meditation.* 4, § 41, 117; cf. Trappe, *Transzendente Erfahrung*, o. c., 92f.; en conjunto, cf. R. Ingarden, «Die vier Begriffe der Transzendenz und das Problem des Idealismus bei Husserl», en: *Analecta Husserliana* 1 (1971) 36-74; J. D. Caputo, art. cit., 212, ve además en *Sein und Zeit* de Martin Heidegger «a thorough-going piece of transcendental phenomenology. Despite its obvious departures from Husserl's phenomenology, it remains faithful to the central theory of transcendental constitution». Caputo fundamenta esta tesis de la forma siguiente (*ibidem*, 213s.): «Dasein discloses the world in which it dwells. What does this mean except that the world of transcendencies (the Lebenswelt) is constituted as our life-world by the transcendental constitutive life of Dasein? Dasein (the transcendental) discloses (constitutes) the world (the transcendent)». Sobre la diferencia entre Husserl y Heidegger dentro de teoría de la constitución trascendental sostenida por ambos, véase J. D. Caputo, *ibidem*, 214: «In Heidegger such a being (scilicet who constitutes the world) is always and radically involved with the world. In Husserl this being is capable of extricating itself from such an involvement and adopting the posture of a disinterested observer». Esto no afecta a su posición fundamental, cf. Caputo, *ibidem*, 214: «But in both Husserl and Heidegger the central and enlivening move in the method is to establish that the self (consciousness, Dasein) 'institutes' the world. Both Heidegger and Husserl move within the distinction between the beings which belong to the world (mundane, innerworldly) and the being which founds the World, the distinction between beings which are a part or piece of the world and the being whose Being is to make the world possible. In both philosophers, therefore, we find alternative ways of formulating the distinction between the transcendental and the transcendent».

72 Cf. *Cart. Meditation.*, 5, § 48, en: *Husserliana* I, 136 (lo que va en cursiva lo destaca el autor de este trabajo): «Das Faktum der Erfahrung von Fremdem (Nicht-Ich) liegt vor als Erfahrung von einer objektiven Welt und darunter von Anderen (Nicht-Ich in der Form: anderes Ich), und es war ein wichtiges Ergeb-

Husserl se esfuerza por fundar en la transcendencia que es inmanente a la subjetividad transcendental la transcendencia secundaria que representa todo objeto real, que así pasa a ser «un momento analizable de la estructura de la conciencia»⁷³.

Heidegger desarrolla un concepto de transcendencia a partir del concepto husserliano. Sostiene que el trans-pasarse (*transcendere*)-a-sí-mismo del estar-ahí (Dasein), es decir, la transcendencia, es el modo del estar en el mundo que se funda en la estructura extático-horizontal de la temporaneidad (Zeitlichkeit). El estar-ahí se trans-pasa a sí mismo necesariamente hacia él mismo, hacia los Otros, al enser (Zuhandenes) y también a lo factual (Vorhandenes)⁷⁴. En la fase media de su pensamiento, inmediatamente posterior a *Ser y Tiempo*, precisa y radicaliza⁷⁵ Heidegger primero su definición hermenéutico-existencial de la transcendencia, al identificar el trascender mismo con el existir, y fundar todo comportamiento o habérselas con los entes del estar-ahí en la transcendencia de éste, cuyas notas constitutivas desarrolla en tres pasos⁷⁶: 1) la transcendencia fundada en la temporaneidad extático-horizontal es idéntica con el existir: «El estar-ahí es el

nis der eigenheitlichen Reduktion an diesen Erfahrungen, daß sie eine intentionale Unterschicht derselben zur Abhebung gebracht hat, in der eine reduzierte Welt als immanente Transzendenz zur Ausweisung kommt. Es ist in der Ordnung der Konstitution einer ichfremden, einer meinem konkret-eigenen Ich äußeren (aber ganz und gar nicht in natürlich-räumlichem Sinne äußeren) Welt die an sich erste, die 'primordiale' Transzendenz (oder 'Welt'), die unerachtet ihrer Idealität als synthetische Einheit eines unendlichen Systems meiner Potentialitäten noch ein Bestimmungsstück meines eigenen konkreten Seins als Ego ist». Cf. «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie 1: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie § 58 (1913)», en: *Husserliana* III/I (La Haya 1976), 124: «Verbleibt uns als Residuum der phänomenologischen Ausschaltung der Welt und der ihr zugehörigen empirischen Subjektivität ein reines Ich (und dann für jeden Erlebnisstrom ein prinzipiell verschiedenes), dann bietet sich mit ihm eine eigenartige —nicht konstituierte— Transzendenz, eine Transzendenz in der Immanenz dar. Bei der unmittelbar wesentlichen Rolle, die diese Transzendenz bei jeder cogitatio spielt, werden wir sie einer Ausschaltung nicht unterziehen dürfen, obschon für viele Untersuchungen die Fragen des reinen Ich in suspenso bleiben können».

⁷³ Blumenberg, *ibidem*, col. 995.

⁷⁴ Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubinga 1979¹⁵, 350-366 (= § 69: Die Zeitlichkeit des In-der-Welt-seins und das Problem der Transzendenz der Welt); M. Heidegger, «Die Grundprobleme der Phänomenologie», en: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe* (= GA), t. 24, 426 ss.

⁷⁵ Al respecto, ver I. Görland, *T. und Selbst. Eine Phase in Heideggers Denken*, Frankfurt a.M. 1981, 11ss.

⁷⁶ Cf. M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, § 11: Die Transzendenz des Daseins, en: GA, t. 26, 203-252; aquí: 211ss.

trans-paso»⁷⁷; 2) lo que el estar-ahí transpasa es el ente mismo, que se convierte en objeto manifestándose así al estar-ahí; 3) como la transcendencia es idéntica al estar-en-el-mundo, el adónde del trans-paso es el mundo en cuanto totalidad finita de las posibilidades de ser del estar-ahí⁷⁸, caracterizadas, por su parte, por la nota del «por mor de», es decir: las posibilidades son posibilidades del estar-ahí y de su libertad⁷⁹. Por esta razón la transcendencia se identifica con la libertad del estar-ahí⁸⁰, y éste es definido como el origen del fundamento en general⁸¹.

En el llamado «quedar prendado del ente» (Eingenommenheit vom Seienden), esto es, en el estado de arrojado del proyecto de mundo (la segunda forma del fundar)⁸², se prepara ya la transformación de la transcendencia en cuanto ejercicio activo de la existencia en un acontecer suprasubjetivo que sobrepuja al estar-ahí⁸³. Este acontecer acaba identificándose con la finitud del hombre: «La radicación (Hineingehaltenheit) del estar-ahí en la nada en virtud de la angustia oculta constituye el trascender del ente en total: la transcendencia»⁸⁴. La transcendencia entendida de este modo, aun cuando conserva la nota de trascender todo ente, incluso el propio estar-ahí, modifica, sin embargo, su «adónde», que pasa del mundo en cuanto poder-ser del estar-ahí a la nada⁸⁵, que así asume la función de revelar el ente⁸⁶. De ahí hay un breve trecho al pensar del otro principio de la filosofía, que se ocupa de cómo el ser («Seyn») dispone del estar-ahí. En esta fase del pensamiento de Heidegger desaparece la transcendencia en cuanto tal.

77 Cf. M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, § 11: Die Transzendenz des Daseins, in: GA, t. 26, 203-252; aquí: 211.

78 M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, en: GA, t. 26, 248; al respecto, véase E. Coreth, «Heidegger und Kant», en: J. B. Lotz (ed.), *Kant und die Scholastik heute*, Pullach 1955, 240s.

79 M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, en: GA, t. 26, 245ss.

80 M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, en: GA, t. 26, 238.

81 M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, en: GA, t. 26, 238.

82 M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, in: M. Heidegger, *Wegmarken*, en: GA, t. 9, 165-68, 174s.

83 I. Görland, *ibidem* 95.

84 M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, en: M. Heidegger, *Wegmarken*, en: GA, t. 9, 118.

85 M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, en: M. Heidegger, *Wegmarken*, en: GA, t. 9, 118.

86 M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, en: M. Heidegger, *Wegmarken*, en: GA, t. 9, 114s.

Karl Jaspers concibe, en cambio, la trascendencia como aquello a lo que se trasciende⁸⁷. De este modo se opone directamente al concepto gnoseológico de trascendencia, que hace del objeto mismo la trascendencia⁸⁸, y al concepto probablemente heideggeriano de transpaso de todo ente. Sirviéndose de los diversos modos de lo «abarcante» (Umgreifendes) en los que nosotros nos encontramos en el mundo⁸⁹, define ese adónde de la trascendencia como el ser o la realidad (*Wirklichkeit*) que transpasa el mundo. Este adónde de la trascendencia lo concibe formalmente, de acuerdo con sus distintas clasificaciones de todas las formas de lo abarcante entendidas como las formas „en que estamos en el mundo« en términos de una (junto al mundo) de ambas formas de lo abarcante, que es el ser mismo⁹⁰, esto es, en términos de una (junto a la existencia) de los dos formas de lo abarcante de la realidad que trasciende el mundo⁹¹. Como lo abarcante de la trascendencia es, a la vez, el fundamento común a todos los modos de lo abarcante (existir, conciencia en general, espíritu, existencia, mundo y la razón entendida como el vínculo que une todas las formas de los abarcan-tes en nosotros)⁹², es definida la trascendencia como lo que abarca todas las formas de lo abarcante, esto es, como lo «abarcante en general»⁹³. El contenido conceptual de trascendencia acusa tendencias existencialistas y el influjo de la metafísica de la unidad. En lo que atañe a la filosofía de la existencia, la trascendencia es un constitutivo estructural de la existencia⁹⁴, que es consciente de que, pese a su libertad y su ser uno mismo, no se ha puesto a sí misma en el ser, sino que ha sido puesta, creada por la trascendencia. Es la trascendencia la que le ha donado el ser, y la existencia debe referirse siempre a ella como a su meta⁹⁵.

En cuanto a la metafísica de la unidad, Jaspers hace las siguientes reflexiones. La trascendencia es un nombre adecuado para designar ese «misterio insondable»⁹⁶ que sobrepasa todo con-

87 K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, Múnich 1962, 419.

88 K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 139.

89 K. Jaspers, *Der philosophische Glaube...*, 111.

90 Cf. K. Jaspers, *Philosophische Logik. Erster Band: Von der Wahrheit*, Munich 1947, 47-52.

91 Cf. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube...*, 131.

92 Cf. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube...*, 123, 201, 210.

93 Cf. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube...*, 122, 123, 126, 127; *Philosophische Logik I*, 109.

94 Cf. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube...*, 118; 139.

95 Cf. K. Jaspers, *Philosophische Logik I*, 79s., 107, 110, 691; *Der philosophische Glaube...*, 118, 122, 214; *Chiffren der Transzendenz*, Munich, 1970, 75.

96 K. Jaspers, *Der philosophische Glaube...*, 197.

cepto humano posible. Este misterio insondable es equiparado a lo Uno, al principio absolutamente simple de la tradición metafísica de Occidente y de la India⁹⁷. Este Uno de la transcendencia es determinado mediante predicados de carácter negativo⁹⁸: inmutabilidad⁹⁹, infinitud completa¹⁰⁰, esencialmente irreproducible mediante imágenes e in-forme¹⁰¹, esto es, inaccesible en intuición alguna¹⁰², incognoscibilidad¹⁰³, indeterminabilidad¹⁰⁴, auto-suficiencia¹⁰⁵, la transcendencia simultánea, es decir, cercanía¹⁰⁶, y lejanía o inmanencia (lo «Uno existencial», lo «Uno, que soy yo»¹⁰⁷), ahistoricidad, eternidad, lo omniabarcante¹⁰⁸, la inobjetividad o la transobjetividad¹⁰⁹, el ser fundamento de todo ente, del tiempo y de la historia¹¹⁰, lo Distinto o lo «Distinto de la existencia por antonomasia»¹¹¹. De tal forma le convienen sólo los predicados negativos que los términos «Uno» y «Unidad» son en el fondo inadecuados¹¹². Dios es idéntico a la Unidad transcendente y verdadera¹¹³, y por ello es el Dios uno, ya que esta unidad es tal que no tiene nada fuera de sí, es el sostén, origen, punto de referencia y meta de la existencia¹¹⁴. Por no darse nunca en el espacio y el tiempo¹¹⁵ sólo es accesible en el lenguaje siempre equívoco de las llamadas «cifras», esto es, de las representaciones, imágenes y

97 Cf. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube...*, 215, 224, 231, 257, 327, 410, 404ss.; *Philosophische Logik* I, 680.

98 Cf. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube...*, 214, 217, 427; *Chiffren der T.*, 53; *Philosophische Logik* I, 681.

99 Cf. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube...*, 166.

100 Cf. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube...*, 195s., 214, 387s.

101 Cf. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube...*, 210, 224.

102 Cf. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube...*, 217.

103 Cf. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube...*, 128; *Philosophische Logik* I, 109; *Chiffren der Transzendenz*, 52.

104 Cf. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube...*, 224.

105 Cf. K. Jaspers, *Philosophische Logik* I, 109.

106 Cf. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube...*, 214; *Chiffren der Transzendenz*, 52.

107 Cf. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube...*, 214, 427; *Philosophische Logik* I, 695.

108 Cf. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube...*, 214.

109 Cf. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube...*, 124.

110 Cf. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube...*, 224; *Chiffren der T.*, 52; *Philosophische Logik* I, 109, 695.

111 Cf. K. Jaspers, *Philosophische Logik* I, 108s.

112 Cf. K. Jaspers, *Philosophische Logik* I, 110, 691; *Der philosophische Glaube...*, 388s.

113 Cf. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube...*, 391.

114 Cf. K. Jaspers, *Philosophische Logik* I, 691, 702.

115 Cf. K. Jaspers, *Philosophische Logik* I, 110.

pensamientos mediante los cuales la existencia se hace cargo directa o indirectamente de la trascendencia y que se distinguen netamente de ésta ¹¹⁶. Aun cuando todo ser mundano haya de convertirse para la existencia en una cifra de la trascendencia, hay «cifras básicas de la deidad» ¹¹⁷, que actúan como signos de la presencia oculta de la trascendencia, por ejemplo, el Dios uno, el Dios personal y la Encarnación de Dios ¹¹⁸. De la trascendencia se puede tener experiencia indirecta o mediata, al interpretar las cifras, pero también en la especulación filosófica con su trascender mediante concepto y método, y en la elucidación de las relaciones existenciales básicas ¹¹⁹.

Max Scheler emplea el término trascendencia unas veces como predicado de Dios que designa la inalcanzabilidad y substracción de Dios a toda comprensión categorial de la conciencia finita ¹²⁰, y otras, en sentido gnoseológico, como la independencia real o entitativa del mundo y de cada uno de los objetos de éste, frente al espíritu, y como el hecho de que todo contenido objetivo general o particular supera todo aquello de lo que el espíritu humano pueda forjarse en general un concepto ¹²¹. Además, es la trascendencia algo propio de toda intención consciente, por tanto, de toda percepción, representación y recuerdo, porque toda intención va más allá del acto y del contenido actual de éste ¹²². La trascendencia mundana de su intención es, por lo tanto, un rasgo esencial del acto genuinamente religioso ¹²³. En fin Scheler llama «hechos trascendentes» tanto a los hechos de la percepción natural del mundo como a los hechos de la ciencia, ya que en cada acto de aprehensión hay un excedente con respecto al contenido del acto ¹²⁴.

116 Cf. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube...*, 154-163; 210; al respecto, ver R. D. Knudson, *The Idea of Transcendence in the philosophy of Karl Jaspers*, Kampen 1958, 146-150.

117 Cf. K. Jaspers, *Philosophische Logik* I, 1051.

118 Cf. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube...*, 214-260; *Chiffren der T.*, 47-70.

119 Cf. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube...*, 435; *Philosophische Logik* I, 111s.

120 Cf. M. Scheler, «Vom Ewigen im Menschen», en: *Gesammelte Werke* (= GW), t. 5, 173, 175.

121 Cf. M. Scheler, «Vom Ewigen im Menschen», 181s.

122 Cf. M. Scheler, «Späte Schriften», en: GW, t. 9 190s.

123 Cf. M. Scheler, «Vom Ewigen im Menschen», in: *Gesammelte Werke*, t. 5, 244-47.

124 Cf. M. Scheler, «Schriften aus dem Nachlaß», t. I: «Zur Ethik und Erkenntnislehre», en: GW, t. 10, 456-60.

Ernst Bloch es un representante de la concepción marxista de la transcendencia immanente. Su «transcender sin transcendencia»¹²⁵ se inscribe dentro de su ontología del «no ser aún». Con este giro en el concepto convierte la transcendencia absoluta y la perfección de Dios o de un principio ultramundano, tal como la pensaron el platonismo y el cristianismo, en un estado final utópico, dentro del tiempo, de la evolución histórica del hombre y de la naturaleza. Su transcendencia immanente supera todas las condiciones sociales enajenadas, económicamente determinadas, y arrastra a la realización exterior de ese estado final¹²⁶.

Por transcendencia entiende **Adorno** lo no idéntico, a lo cual remite el contenido transcendente de los conceptos, esto es, el contenido de éstos que significa lo no conceptual¹²⁷.

Jean Paul Sartre se ocupa de la transcendencia en su teoría de la conciencia y egología. Partiendo de Husserl¹²⁸ define la transcendencia como la estructura constitutiva de la conciencia en tanto que conciencia de algo¹²⁹. Pero Sartre rechaza el principio husserliano de un ego transcendental, ya que parte de la suposición contraria a Husserl de que la conciencia sólo se constituye en tal cuando lo es de un objeto real transcendente, externo a la conciencia misma¹³⁰. El ego, que es transcendente con respecto a la conciencia irreflexiva y a la conciencia que no reflexiona para sí, se constituye únicamente en el acto reflexivo como unidad ideal y totalidad infinita de los estados psíquicos y cualidades, que son, a su vez, también concebidos como transcendentales a la conciencia que no reflexiona¹³¹. Este ego irracional es inmediatamente inaccesible en virtud de su transcendencia. Sólo puede tenerse experiencia de él mediata o indirectamente, a través de la vivencia psíquica y del estado psíquico en cuanto unidad de vivencia¹³². En consecuencia,

125 Cf. E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, Frankfurt a.M. 1968, 15; *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a.M. 1959, 1461, 1521s., 1625; *Experimentum Mundi*, Frankfurt a.M. 1975 209s., 223.

126 Al respecto, véase M. Eckert, *Transzendieren und immanente Transzendenz*, Viena, etc., 1981.

127 Cf. Th. W. Adorno, «Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit», en: *Gesammelte Schriften*, t. 6, Frankfurt a.M. 1973, 23, 28s., 385s., 390, 392, 398.

128 Cf. L. Oeing-Hanhoff, «Immanenz», en: *HWP*, t. 4, col. 232.

129 Cf. J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, Paris 1950, 28; cf. M. Piclin, «La notion de transcendance chez Sartre», en: *La notion de transcendance. Son sens - Son évolution*, Paris 1969, 105-123.

130 Cf. J.-P. Sartre, *La transcendance de L'Ego*, Paris 1988, 24, 36.

131 Cf. J.-P. Sartre, *La transcendance de L'Ego*, 36, 44-54.

132 Cf. J.-P. Sartre, *La transcendance de L'Ego*, 54ss.

el ego está sometido a la duda ¹³³. Merced a su mundanidad el ego no puede convertirse nunca en soporte o substrato de la conciencia, no puede trascender. Dentro de su ontología desarrolló un concepto de trascendencia apoyado en el de Heidegger ¹³⁴. Se trata de la trascendencia que se trasciende a sí misma y que se proyecta en posibilidades. Es la trascendencia de una conciencia que se cerciora de sí misma mediante negaciones y que se presenta como un «ser para sí» ¹³⁵. Al objetivar al Otro con la mirada, al enajenar a éste sus posibilidades propias, sobrepasa la trascendencia del ego la del Otro convirtiendo a ésta en una trascendencia hecha objeto, esto es, transcendida ¹³⁶, cuya facticidad es el cuerpo ¹³⁷. Por esto el adónde de esta trascendencia de la conciencia y de la subjetividad humanas no es el Dios trascendente, la «trascendencia divina», cuya propia posibilidad es lo bueno» ¹³⁸.

Basándose en Martin Heidegger concibe Merleau-Ponty la trascendencia como el movimiento fundamental de la existencia en que ésta se apropia libremente una situación fáctica transformándola ¹³⁹. Por eso la trascendencia fáctica, que es propia de la trascendencia de la existencia, del mundo, del pasado, del lenguaje y del nexo de nacimiento y muerte, se da como un transfondo u horizonte antepredicativo, sólo experienciable con certidumbre prerreflexiva y susceptible de convertirse en objeto de actos explícitos ¹⁴⁰. La trascendencia en cuanto sobrepasarse a sí mismo o «trascender activo» constituye la naturaleza de la conciencia humana ¹⁴¹, que es, por su parte, un momento integrante del movimiento activo de la trascendencia de la existencia ¹⁴².

Partiendo de su crítica a la historia de la filosofía occidental, que es la historia de la destrucción de la trascendencia ¹⁴³, se

133 Cf. J.-P. Sartre, *La transcendance de L'Ego*, 48.

134 Cf. J.-P. Sartre, *La transcendance de L'Ego*, 77.

135 Cf. J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, 228.

136 Cf. J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, 321, 405s., 409s.

137 Cf. J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, 410, 428.

138 Cf. J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, 350 y 122s.

139 Cf. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Paris 1945, 197, 431s.

140 Cf. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, 417s.

141 Cf. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, 431s.

142 Cf. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, 439, 490s.

143 Cf. E. Lévinas, «Gott und die Philosophie», en: B. Casper (ed.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Friburgo-Munich 1981, 83; *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982, 95; cf. R. Funk, *Sprache und Transzendenz im Denken von E. Lévinas*, Friburgo-Munich 1989, 65.

esfuerzo Emmanuel Lévinas en pensar la trascendencia como un acontecimiento que lleva allende el ser¹⁴⁴; es una trascendencia originaria¹⁴⁵, verdadera, esto es para Lévinas: «diacrónica»¹⁴⁶ y no sintetizable¹⁴⁷, que no es concebida, según el modo de la inmanencia¹⁴⁸, como una trascendencia absoluta¹⁴⁹, divina¹⁵⁰ que esté en cuanto infinita más allá del ser¹⁵¹, esto es, de las categorías del ser y con ello más allá de la totalidad¹⁵² así como de la experiencia¹⁵³. Esta trascendencia inexpresable e impensable con categorías ontológicas¹⁵⁴ tiene una importancia puramente ética¹⁵⁵, pues es sólo inteligible en los actos de ordenar¹⁵⁶ con los cuales aquélla insta al sujeto a la ilimitada responsabilidad hacia los Otros, hacia el Próximo, a «ser uno para los Otros»¹⁵⁷ en el modo de la llamada *illéité*¹⁵⁸. Esa trascendencia absolutamente lejana de lo infinito¹⁵⁹ se manifiesta en el semblante del Otro¹⁶⁰, que insta a que se asuma de forma incondicional la responsabilidad por el Otro que llega hasta la representación de éste¹⁶¹. Por eso el semblante, en cuanto representación propia del Otro, que, siendo infinita y no integrable, supera toda idea del Otro¹⁶², es la intuición única de lo transcendente¹⁶³. En Lévinas el término trascendencia en este concep-

144 Cf. E. Lévinas, «Transcendance et hauteur», en: *Bulletin de la Société française de philosophie* 56 (1962) 107; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haya 1974, 3s.

145 Cf. E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, 206.

146 Cf. E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, 31974 205.

147 Cf. E. Lévinas, «Gott und die Philosophie», 108.

148 Cf. E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, 153s.

149 Cf. E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*, La Haya, 51974, 24.

150 Cf. E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, 194.

151 Cf. E. Lévinas, «Gott und die Philosophie», 109.

152 Cf. E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 269.

153 Cf. E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, 167.

154 Cf. E. Lévinas, «Gott und die Philosophie», 121.

155 Cf. E. Lévinas, «Gott und die Philosophie», 107.

156 Cf. E. Lévinas, «Gott und die Philosophie», 121s.

157 E. Lévinas, «Gott und die Philosophie», 123.

158 Cf. E. Lévinas, «Gott und die Philosophie», 106; al respecto, véase B. Forthomme, *Une philosophie de la Transcendance: La métaphysique d'Emmanuel Lévinas*, Paris 1979, 343-358; B. Casper, «Illéité. Zu einem Schlüssel 'begriff' im Werk von Emmanuel Lévinas», in: *Philosophisches Jahrbuch* 91 (1984), 273-288.

159 Cf. E. Lévinas, *Totalité et Infini* 20s.

160 Cf. E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, 153s., 167, 186s.

161 Cf. E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, 206.

162 Cf. E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 21s.

163 Cf. E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 167 ss.

ción ética ¹⁶⁴ significa, por tanto, responsabilidad por el Otro ¹⁶⁵, relación con el Otro ¹⁶⁶ o la alteridad del Otro ¹⁶⁷.

II. UNA CLASIFICACIÓN TIPOLÓGICA Y VALORACIÓN SISTEMÁTICA DEL CONCEPTO FILOSÓFICO DE TRANSCENDENCIA EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

1. *Clasificación tipológica del concepto filosófico en la filosofía contemporánea*

En resumen pueden distinguirse dentro de la historia de la filosofía contemporánea tres tipos fundamentales de transcendencia: la transcendencia antropológica, la metafísica y la propia de la teoría del objeto.

1.1. El tipo antropológico de transcendencia y sus dos variantes

El pensamiento contemporáneo se caracteriza entre otras cosas por el hecho de que es únicamente dentro de él donde se da el tipo antropológico del concepto filosófico de transcendencia. Se llama antropológico porque esa transcendencia es exclusivamente un movimiento de transpasarse a sí mismo, esencial al sujeto humano, y no es ningún rasgo de la realidad absoluta. Son dos variantes de este tipo de transcendencia las que pueden establecerse.

La primera es la forma gnoseológica. En esta perspectiva se concibe la transcendencia como un movimiento de transpasarse a sí mismo por parte del sujeto en cuanto *cognoscente humano*. A esta variante responden el concepto de transcendencia que el joven **Fichte** critica severamente al llamarla «dogmatismo transcendente» o «realismo transcendente» y al que contrapone su criti-

164 Al respecto, véase W. N. Krewani, *Emmanuel Lévinas, Denker des Anderen*, Friburgo-Múnich 1992; R. Esterbauer, *Transzendenz-«Relation»: Zum Transzendenzbezug in der Philosophie Emmanuel Lévinas*, Viena 1992; A. Sidikum, *Ethik als Transzendenzerfahrung*, Aquisgrán 1993.

165 Cf. E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, 32s., 206.

166 Cf. E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 148.

167 Cf. E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 173, 200s.

cismo inmanente que deposita todo en el sujeto; y también el concepto de Hartmann de transcendencia, interpretada como el transpasarse a sí mismo del sujeto en el ejercicio del acto cognoscitivo «hacia la esfera del objeto que le les al sujeto cognoscentel transcendente y heterogénea»¹⁶⁸.

También bajo esta variante antropológica de la transcendencia es subsumible el concepto husserliano de transcendencia, ya que en el ejercicio de las reducciones, Husserl desactiva metódicamente la «transcendencia de Dios»¹⁶⁹, o sea, la transcendencia de algo absoluto, que sería también transcendente a la propia conciencia «absoluta», de modo que, en virtud de la reducción fenomenológica, excluye, como dice él, del nuevo campo de investigación de la conciencia pura una transcendencia que supera el mundo.

Si bien para Husserl el ser propio de todo lo mundano, esto es, el «en sí» de todas las especies de objetividad (*Gegenständlichkeit*), resalta por su transcendencia frente al yo, o sea, por su idealidad que descansa en su sentido experienciable, con respecto a su vida de conciencia, ya que asigna a la forma de estar dados los objetos mundanos en el sujeto cognoscente una transcendencia asimilable al tercer tipo (el propio de la teoría del objeto); sigue siendo esta transcendencia de los objetos, que es entendida en un sentido tan general que comprende la transcendencia de la naturaleza, de la cultura y del mundo en general, «un sentido de ser que se constituye dentro de la esfera del ego». Esta constitución de un mundo ajeno al yo en la inmanencia de la conciencia la denomina Husserl «transcendencia inmanente», es decir, una «transcendencia en la inmanencia» o una «transcendencia primordial». Husserl se afana por demostrar que la transcendencia de todo objeto real, secundaria, por otra parte, para él, se funda en una transcendencia inmanente a la subjetividad transcendental, y que es, en fin, «un momento analizable de la estructura de la conciencia»¹⁷⁰. Por este motivo abraza Husserl un concepto antropológico de transcendencia hacia un mundo ajeno al yo en cuanto movimiento que permanece estrictamente inscrito en la inmanencia de la conciencia, si bien afirma, a diferencia de Nicolai Hartmann, que el transpasarse a sí mismo lo es del sujeto humano o,

168 N. Hartmann, *Grundzüge der Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin-Leipzig 1921, 36.

169 Los pasajes pertinentes de Husserl fueron aducidos más arriba.

170 Blumenberg, *ibidem*, col. 995.

más exactamente, sobre todo en el Husserl tardío que comienza con las *Meditaciones Cartesianas*, del sujeto transcendental.

Este movimiento de transpasarse a sí mismo del sujeto cognoscente sufre una modificación en la segunda variante del concepto antropológico de transcendencia, al concebirse ya como el «ejercicio fundamental del ser del hombre». Sin duda alguna, a esta segunda variante hay que asignar la interpretación hermenéutico-existencial que **Heidegger** hace del concepto de transcendencia como el movimiento que describe el estar-ahí al transpasar los enseres, las cosas factuales, los co-existentes y, finalmente, a sí mismo en cuanto lo posibilitante, en suma, la totalidad de su poder-ser, y al ejercer la libertad donada y finita, indisponible. La razón de esta asignación estriba en que en la hermenéutica del estar-ahí «transcendencia» designa la constitución fundamental del ser del hombre. La concepción heideggeriana es, pues, en gran medida representativa del tipo básico antropológico de la noción heideggeriana de transcendencia, porque la transcendencia no sólo afecta a un rasgo más o menos marginal del ser del hombre, del conocer o del querer, sino que determina toda la constitución esencial del estar-ahí humano en general.

También se da esta variante en la ontología fenomenológica de **Jean-Paul Sartre**, ya que éste presenta, en directa referencia a Heidegger, una transcendencia que se proyecta en posibilidades y que se transpasa por ello a sí misma. Apoyándose también en Heidegger, **Maurice Merleau-Ponty** concibe la transcendencia como el movimiento fundamental de la existencia en que ésta se transpasa a sí misma. También el concepto de transcendencia desarrollado por **Ernst Bloch** pertenece a esta segunda variante del tipo antropológico, puesto que el movimiento trazado por la transcendencia lo es del hombre tanto en un sentido individual como en un sentido social. Con todo, el concepto blochiano de transcendencia ocupa un lugar particular dentro del tipo antropológico por ser la materia, por encima de todo lo demás, la que se transpasa a sí misma hacia lo transcendente, que es inmanente al mundo.

1.2. El tipo metafísico de transcendencia

En esta perspectiva se conceptúa la transcendencia como lo absoluto mismo. Es la transcendencia entendida como lo transcendente. Lo absoluto es designado con los términos «transcendente» y «transcendencia» por ser inobjetable, por hurtarse a todo cono-

cimiento finito y por estar más allá de toda realidad mundana. Por otra parte, la trascendencia en este sentido metafísico designa también al trascender experiencial de la realidad finita por parte del hombre en dirección a un principio superior al mundo y que sobrepasa todo lo finito y lo limitado. Característico de este segundo tipo de trascendencia es ese doble significado de trascendencia, o bien como transmundanidad (*Überweltlichkeit*) del principio metafísico primero, o bien como el sobrepasar experiencial de la realidad mundana por parte del hombre. Este tipo recibe el nombre de metafísico porque tiene por medida de la trascendencia la transmundanidad del principio metafísico en cuestión.

A mi parecer, el concepto de trascendencia empleado por Kant pertenece al tipo metafísico de trascendencia, ya que Kant supone e incluso exige que el hombre trascienda la realidad fenoménica, y emplea el concepto de trascendente, por lo menos una vez, en el sentido de un allende los límites de la experiencia: «Sie (*scilicet* die Transzendenzphilosophie) hat ihren Namen davon daß sie an das Transcendente grenzt und in Gefahr ist nicht blos ins Übersinnliche sondern gar in das Sinnleere zu fallen»¹⁷¹.

A este tipo pertenecen también los conceptos de trascendencia elaborados por **Schelling**, **Paul Natorp** y **Maurice Blondel**. Este último conoce el empleo del concepto de lo absoluto trascendente y concibe así la trascendencia como la esencial ordenación del querer y obrar humanos a lo absoluto trascendente, obrada por éste mismo, y también, de acuerdo básicamente con el segundo aspecto del tipo metafísico de trascendencia, como el trascender humano hacia un principio metafísico.

Al designar **Kierkegaard** con el término trascendencia la esfera propia de lo religioso, sólo alcanzable mediante la paradoja y el salto cualitativo de la fe, el término se acerca notablemente a la noción metafísica, puesto que, en Kierkegaard y después de él, el carácter propio de la esfera de lo religioso es visto como condicionado esencialmente por la radical alteridad de lo absoluto frente a todo lo perecedero y finito. Pero es **Karl Jaspers** el representante más conspicuo de este tipo metafísico de trascendencia. Aunque define la trascendencia de acuerdo con la metafísica de lo Uno, no deja de interpretar esta trascendencia en clave existencial, al hacer de ella un momento constitutivo de la estructura de la existencia. Ambas interpretaciones se encuentran casi con

171 I. Kant, *Opus posthumum*, en: AA, t.XXI, 74.

igual fuerza en la filosofía de Jaspers. También en **Max Scheler** hallamos el tipo metafísico. Scheler predica de Dios la transcendencia para designar así su inaccesibilidad a las potencias aprehensivas del hombre, a la conciencia finita. Aunque la transcendencia en **Lévinas** es de clara prosapia ética, su fisionomía responde plenamente al tipo metafísico.

1.3. El tipo propio de la teoría del objeto

Este tipo es más escaso que los anteriores. Se halla en aquellas posiciones filosóficas contemporáneas que utilizan los términos «transcendencia» y «transcendente» para designar la alteridad y la independencia esencial de los objetos del conocimiento humano, que en general se supone que son cognoscibles. De acuerdo con este tipo no es la transcendencia una determinación del conocimiento humano mismo, sino exclusivamente de los objetos, que en virtud de su cognoscibilidad no son en sentido estricto transcendentales al mundo. Este tipo lo abraza Husserl sólo de manera secundaria, pero es **Hartmann**, quien, con su teoría de la transcendencia del objeto del conocimiento, afirma la independencia de éste respecto al sujeto del conocimiento, en el sentido de la objetividad (*Objektivität*). Con todo también asume el segundo tipo, porque define la transcendencia también en términos de movimiento transcendente del sujeto del conocimiento en el acto de conocer mismo. Se trata de la variante gnoseológica del tipo antropológico.

En Rickert se halla de una forma neta representado el tipo de transcendencia teórico-objetiva, puesto que supone, por un lado, un reino de valores transcendentales, las llamadas formas lógicas, que sirven de fundamento normativo para el conocimiento humano de la realidad, que, aun siendo existente, no lo es con independencia del sujeto cognoscente, y, por otro, otro reino del deber de la necesidad de juicios (el que algo en general tiene que ser o afirmado o negado), totalmente independiente del sujeto que juzga, y, en este sentido, transcendente.

Asimismo a este tipo pertenece también la transcendencia scheleriana en el sentido de una independencia real del contenido esencial del mundo y de cada uno de los objetos de éste con respecto al espíritu humano. Finalmente la transcendencia del ego en la egología de **Sartre** muestra un aspecto de este tercer tipo, ya que el ego, que no puede ser jamás un substrato de una con-

ciencia, es decir, no puede trascender, es considerado, sin embargo, como trascendente en sentido teórico-objetivo frente a una conciencia irreflexiva y por ello como algo que no es inmediatamente experienciable en sí.

2. *Una valoración sistemática de los tres tipos de trascendencia en la historia de la filosofía contemporánea*

«Trascendencia», término del lenguaje científico acuñado y utilizado por vez primera por Kant, en lo que alcanzo a saber, se deriva etimológicamente del sustantivo del latín medieval *transcendentia*, que, a su vez, procede del verbo *transcendere*¹⁷², compuesto de la preposición *trans*, que significa principalmente «más allá, y del verbo *scandere*, que denomina el movimiento vertical ascendente y que en alemán puede perfectamente traducirse con *steigen*, o sea, «subir», por ejemplo: subir a una montaña. Etimológicamente *transcendere* significa, pues, ascender más allá de algo. Hay que tener en cuenta que el significado principal de la preposición latina *trans* no es el de «de dentro hacia afuera» ni tampoco «por encima» en el sentido local de «sobre» (*über*), que correspondería, antes bien, a la preposición latina *super*, sino de «más allá de», que incluye la idea de transpasar un límite¹⁷³. Como el verbo *scandere* posee el significado principal de un movimiento de ascenso vertical, de subir, de ir de abajo hacia arriba, *transcendere* significa antes que un mero subir o ir hacia arriba, un ascenso que es, a la vez, un transpasar el límite entre dos esferas de la misma especie, pero desiguales, esto es, un límite entre un sector inferior y otro no sólo de grado más elevado, sino fundamentalmente superior y esencialmente distinto.

172 Una definición etimológica aún más extensa del concepto de trascendencia es la que aplica W. Struve, *Philosophie und Transzendenz. Eine propädeutische Vorlesung*, Friburgo 1969, 37-40. Nuestras reflexiones se basan en gran medida en esta definición.

173 En consecuencia, y de acuerdo con su significado etimológico fundamental, «trascendente» no es sinónimo de «transeúnte», que significa un ir más allá, es decir, ir de una esfera a otra de su especie o equivalente o al menos semejante. Por tanto, es transeúnte y no trascendente el concepto opuesto a «inmanente», esto es, a «permanecer dentro» (*Innebleiben*). Cf. W. Struve, *Philosophie und Transzendenz*, o. c., 40.

El adónde del transpaso se supone que es algo con diferencia superior y básicamente distinto si se lo compara con aquello desde lo cual se trasciende.

Presupuesto este significado fundamental etimológico, es patente que de los tres tipos de trascendencia sólo la metafísica hace justicia a este sentido etimológico del término.

En primer lugar, la concepción metafísica de la trascendencia es la única que, de acuerdo con el significado etimológico, emplea el término en el sentido de lo trascendente como el adónde del trascender humano, ya que la trascendencia en esta acepción significa el infinito superar toda realidad mundana espacio-temporal por parte de este principio metafísico, que es un esencial estar-más-allá de todo lo finito, un estar por encima de todo lo finito.

En segundo lugar, es este tipo metafísico el único en entender el significado verbal de «trascendencia» como «trascender» respetando así el significado etimológico principal del concepto. El trascender del hombre es un movimiento que hace que sobrepase en la experiencia, no realmente, todo lo finito, lo determinado y delimitado en general y a sí mismo, su propio ser y potencia en dirección a un principio perfecto, infinitamente mejor y básicamente distinto de todo lo intramundano. A la vista del significado etimológico de *transcendere* como ir más allá de todo lo finito, el límite entre las esferas desiguales que en este *transcendere* deben ser superadas, tiene que ser el límite que hay entre la realidad aparential finita, a partir de la cual se produce el transpaso, y lo esencial o actualmente infinito, que es mucho mejor. En general, la concepción metafísica de la trascendencia hace plena justicia al sentido etimológico del término.

Hay un segundo argumento mucho más fuerte y sistemático a favor de la excelencia de la concepción metafísica con respecto a los demás tipos de trascendencia. Este argumento exige que se reflexione primero sobre la esencia del concepto.

Un concepto es determinado por dos magnitudes. El concepto tiene un contenido o intensión y un ámbito extensional de significado, esto es, el total de los objetos a que remite el contenido intensional del concepto. El ámbito del contenido intensional constituye un criterio normativo de la fuerza de un concepto. Así un concepto intensionalmente más amplio es más fuerte que un concepto de menor amplitud intensional, de menos rasgos. Si se admite este supuesto, es el tipo metafísico de trascendencia el que sin duda se lleva la palma, ya que el máximo o el máximamente pen-

sable transpasar o superar todo lo finito forma parte del tipo metafísico de transcendencia en un doble respecto. Primeramente como movimiento espiritual y experiencial del hombre y como determinación del primer principio *per viam eminentiae*. La intensión del concepto metafísico de transcendencia incluye necesariamente en sí el contenido intensional de los otros dos conceptos de transcendencia, que son como *absorbidos (aufgehoben)* en los tres sentidos del concepto hegeliano. Así, la transcendencia en sentido antropológico, en cuanto el transpasarse a sí mismo del sujeto humano que queda inmanente a la conciencia o al mundo, entiéndase el sujeto como sujeto gnoseológico o como existencia humana, está pensado en tanto que auto-transpasarse en la paradoja metafísica del auto-transpaso, y a la vez superado, porque esta transcendencia es elevada a un plano superior a la transcendencia de mundo. Lo mismo hay que decir con respecto al tipo teórico-objetivo, ya que la transcendencia en el sentido de la alteridad o independencia esencial de los objetos del conocer humano con respecto a éste puede considerarse como un momento absorbido por la radical alteridad y la completa independencia de un principio metafísico absoluto frente a todo conocimiento humano. Por tanto, remite, aunque de modo deficiente, al primer aspecto del concepto metafísico de transcendencia.

Esto también es válido para la intensión de la concepción teórico-objetiva de la transcendencia, ya que la transcendencia del objeto de conocimiento en cuanto ser distinto e independiente con respecto al conocimiento humano no supone ir realmente más allá de ese conocimiento hacia una esfera básicamente superior por ser esos objetos esencialmente cognoscibles.

Como el auto-transpasarse concebido antropológicamente está absorbido por el segundo aspecto del contenido del concepto metafísico de transcendencia, es decir, por el trascender humano concebido metafísicamente, constituye la transcendencia de los objetos del conocimiento un momento conceptivo, absorbido o incluido en el contenido intensional del primer aspecto del concepto metafísico de transcendencia, esto es, en el principio metafísico.

Esta irreversible relación de la absorción, en el triple sentido hegeliano de la *negatio*, *conservatio* y *elevatio*, de los conceptos antropológico y teórico-objetivo de transcendencia por parte de los dos aspectos del concepto metafísico se podría expresar del siguiente modo apoyándose en la lógica intensional y la semántica de los mundos posibles:

El concepto *metafísico* de transcendencia frente al antropológico es mucho más fuerte, porque el ascenso metafísico en todos los mundos posibles es una condición suficiente de posibilidad del trascender antropológico, el cual es, a su vez, una condición necesaria, pero no suficiente del trascender metafísico. La razón estriba en que si el sujeto humano transpasa todo lo finito en general, entonces se transpasa necesariamente a sí mismo, pero si, por el contrario, el sujeto humano se transpasa a sí mismo, no tiene por qué necesariamente que transpasar todo lo finito.

Desde el punto de vista semántico-formal es el concepto metafísico de transcendencia más fuerte que el teórico-objetivo, puesto que, con independencia de que ambos conceptos remitan *de facto* a cosas distintas, a un principio metafísico y a los objetos del conocimiento humano, la radical alteridad y la completa independencia real y esencial con respecto a todo lo finito entraña analítica y conceptualmente, pero también dentro de la semántica de los todos los mundos posibles, la independencia con respecto al conocimiento humano, mientras que, a la inversa, la independencia real y esencial con respecto al conocimiento humano no entraña de ningún modo la total alteridad e independencia con respecto a todo lo finito.

Resumiendo no es casualidad, sino algo que obedece al doble significado del concepto metafísico de transcendencia entendido como el trascender humano y el adónde de este trascender, el que en la historia contemporánea de este concepto el concepto metafísico se haya visto acompañado por estos dos tipos, el antropológico y el teórico-objetivo, que son manifiestamente tipos más débiles y que, por lo demás, remiten respectivamente a dos aspectos del concepto metafísico de transcendencia, que absorbe a aquéllos.

En conclusión, estos dos tipos secundarios remiten conjuntamente a la intensión del concepto más fuerte y primario, que es el concepto metafísico de transcendencia, que queda circunscrito, pues, como el transpasar experiencial la realidad de este mundo hacia un principio superior al mundo.

MARKUS ENDERS

Alemania, Friburgo de Brisgovia

SUMMARY

This essay, first, reconstructs the history of the concept «transcendence» in modern philosophical thinking from Kant to Lévinas. It distinguishes, second, the following three basic types substantially to define the concept «transcendence» within modernity: the anthropological, the object-related theoretical and the metaphysical type. Finally, it systematically examines these three basic types of the philosophical conception of transcendence within the context of modern philosophy.