

LA CUESTIÓN DE LA TRANSCENDENTALIDAD (Y SUS TRANSFORMACIONES)

1. REFLEXIONES EN EL BICENTENARIO DE LA MUERTE DE KANT

Quiero comenzar recordando el aprecio que Ortega y Gasset tenía por el pensamiento kantiano, citando precisamente algunas de sus reflexiones, con ocasión del Bicentenario del nacimiento de Kant, sobre lo que consideraba que era su “casa” y su “prisión”, “la magnífica prisión kantiana”.

“Durante diez años he vivido dentro del pensamiento kantiano: lo he respirado como una atmósfera y ha sido a la vez mi casa y mi prisión. Yo dudo mucho que quien no haya hecho cosa parecida pueda ver con claridad el sentido de nuestro tiempo. En la obra de Kant están contenidos los secretos decisivos de la época moderna, sus virtudes y sus limitaciones”. “Con gran esfuerzo me he evadido de la prisión kantiana y he escapado a su influjo atmosférico” (...). “De la magnífica prisión kantiana sólo es posible evadirse ingiriéndola. Es preciso ser kantiano hasta el fondo de sí mismo, y luego, por digestión, renacer a un nuevo espíritu”. “La filosofía de Kant es una de esas adquisiciones eternas (...) que es preciso conservar para poder ser otra cosa más allá”¹.

Ortega era, pues, muy consciente de la pervivencia y persistencia de Kant, incluso en tiempos de positivismo, es decir, de “no-filosofía”, el tiempo en que surgieron los restauradores de Kant, los neokantianos. Ahora bien, Ortega prefería a un “Kant sin neokantianos”, “sin limitación positivista”, porque “lo que Kant formalmente pensó no es ya para nosotros tema vivo. Ni lo es su criticis-

¹ José Ortega y Gasset, “Reflexiones del centenario” [1924, Bicentenario del nacimiento de Kant], *Obras Completas*, Revista de Occidente, Madrid, IV, pp. 25 y 26.

mo (...), ni lo es su idealismo, que hoy nos parece enfermo de ‘subjetivismo’”. ¿Qué será lo más vivo del pensamiento kantiano?

Por otra parte, según Ortega, aunque “todo el mundo (...) cree ser antikaniano”, sin embargo, “todo el mundo siente que Kant no ha muerto, no es íntegramente un ilustre pasado”. Por tanto, hay que preguntarse: “¿Qué hay de actual, de vivo, en Kant?”². Ha sido habitual decir que el núcleo de su pensamiento lo constituye su “idealismo trascendental”, que a su vez suele resumirse en la frase: “que nosotros no conocemos de las cosas sino lo que hemos puesto en ellas”. Es decir: “las condiciones de la posibilidad de la experiencia son las mismas que las condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia”. ¿Se reduce —como en los neokantianos (según Ortega)— a la fórmula tradicional del idealismo “el ser es pensar”?

2. IMPORTANCIA DE LA CUESTIÓN DE LA TRASCENDENTALIDAD

Si atendemos a Zubiri, lo más importante en Kant no es su idealismo, sino lo que realmente signifique su “revolución copernicana” y en lo que ésta consiste fundamentalmente es en una “*revolución en lo trascendental*”³, por tanto, en haber mantenido por otras vías el *orden trascendental*, de ahí que tanto Ortega como Zubiri aporten sus propias interpretaciones de tal logro filosófico en la filosofía moderna: a) según Ortega, en las entrañas de la razón pura cabe descubrir lo *incondicionado*⁴, la autodeterminación absoluta (pero, si se necesita el orden —el momento— de lo incondicionado, hay que preguntarse si no ha de ser éste de carácter trascendental); b) por su parte, según Zubiri, “idealismo trascendental” es un vocablo equívoco, incluso una falsa expresión, porque no se inscribe la trascendentalidad dentro de la idealidad, sino al revés, la idealidad dentro de la trascendentalidad. Por tanto, mejor sería calificarlo de “trascendentalismo idealista”.

Además Zubiri nos recuerda que la “trascendentalidad” tiene generalmente en los oídos modernos resonancias idealistas, debido a que se ha acentuado el momento de la idealidad. En definitiva, se ha entendido que la inversión kantia-

2 José Ortega y Gasset, “Filosofía pura. Anejo a mi folleto ‘Kant’” (1929), *Obras Completas*, IV, pp. 51 y 52.

3 Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1972 (4ª ed.), p. 383 (subrayado nuestro).

4 José Ortega y Gasset, “Filosofía pura. Anejo a mi folleto ‘Kant’” (1929), *Obras Completas*, IV, p. 59.

na es una inversión idealista del concepto de lo trascendental en virtud de la noción de “yo trascendental” y del modo de entender la objetualidad.

Por otra parte, hay quienes han creído -y todavía creen- que el método trascendental kantiano ha servido para eludir la metafísica. En cambio, a mi juicio, se puede afirmar en general que el orden trascendental constituye el nivel característico del saber metafísico. La filosofía de carácter metafísico es la que logra alcanzar un estatuto trascendental. También en el caso de la filosofía trascendental kantiana es la trascendentalidad la vía de acceso a la nueva metafísica crítica. La trascendentalidad es lo que constituye fundamentalmente el nivel más propiamente metafísico, por mucho que en la actualidad predomine lo que he denominado en ocasiones “criptometafísica”⁵.

Así pues, para rememorar a Kant y para el futuro del pensamiento filosófico sigue siendo decisiva, a mi juicio, la cuestión de la trascendentalidad.

3. TRANSFORMACIÓN DE LO TRASCENDENTAL

A mi juicio, se ha producido una transformación de la trascendentalidad, que ha supuesto una transformación de la metafísica⁶. Por tanto, no estamos ni ante una mera repetición, ni tampoco ante su disolución. Por eso, hay que preguntarse si de verdad “sale incólume” el concepto de lo trascendental, si “no ha variado”, si “se sustrae” a la inversión idealista, si a través del proceso de transformación de la trascendentalidad no se ha producido una nueva concepción de lo trascendental.

Tal vez habría que reconocer que lo trascendental se dice de muchas maneras, que —como todo— está abierto a que se diga de múltiples maneras, de tal modo que queda abierta la posibilidad de las múltiples determinaciones de la trascendentalidad. Y, a su vez, la de la transformación de la metafísica a través de tales determinaciones o versiones.

Ya sea como ciencia universal y fundamental del ente en cuanto ente, ya sea como sistema de la razón pura; ya sea como ciencia de la idea absoluta; o ya sea como teoría trascendental del lenguaje, en todos ellos hay un orden de lo común, universal y necesario, que es el ámbito de la trascendentalidad, desde el cual es

5 Jesús Conill, “Filosofía sin criptometafísica”, en *Metafísicos españoles actuales*, Fundación Fernando Rielo, Madrid, 2003, pp. 67-89.

6 Vid. Jesús Conill, “¿Metafísica, hoy? Acerca de una concepción transformada de la metafísica”, *Pensamiento* 38 (1982), pp. 455-468 y *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988, Introducción.

posible una fundamentación o autofundamentación y un saber metafísico (una exigencia de verdad, un acceso a la verdadera realidad).

El primer nivel característico de la metafísica, más allá de la experiencia e incluso del orden categorial, necesario, pero no suficiente, es el trascendental. Este nivel puede determinarse de diferentes modos. Así han resultado determinaciones de la trascendentalidad de carácter ontológico, noológico, lógico, lingüístico (semántico o pragmático), fenomenológico, hermenéutico y semiótico.

Este nivel propiamente metafísico lo encontramos expresado en la reduplicación lingüística de lo que son las ideas en Platón: *óntoos ón*. Lo que es siendo, lo que es realmente, lo que es verdaderamente (se ha traducido a veces). Con ello se indica el carácter no descriptivo, sino canónico, normativo, ejemplar, del ser (de lo que auténticamente es lo que es). Se trata del orden de lo auténticamente real y del que participa en diverso grado todo lo demás.

Este mismo carácter trascendental lo encontramos en el *ón hé ón* de Aristóteles, cuya fórmula reduplicativa expresa la trascendentalidad del ser. Porque, a pesar de lo que piensen Aubenque (con su reduccionismo metalingüístico) y Tugendhat (quien lo interpreta como una recaída en el objetivismo), con tal fórmula se nos abre el ámbito metafísico de la trascendentalidad ontológica, porque no trata meramente las cosas como son (*hoos éstin*) sino más radicalmente “en cuanto que son” (*he éstin, hé ón*).

Se trata de un trascendentalismo ontológico: la metafísica es teoría o especulación trascendental posibilitada por una reflexión y abstracción metafísica, la cual nos coloca en una nueva dimensión; no en un objeto más, no en una cosa más, sino en la *trascendentalidad de la cosa misma*; en la “forma común”, universal, necesaria, canónica, de todo lo real en cuanto tal. Tal trascendentalismo metafísico ha sido desarrollado contemporáneamente por Zubiri, no por la vía tradicional de abstracción, sino desde la formalización sentiente⁷.

Pero el trascendentalismo ontológico no es el único que ha alcanzado una determinación de la trascendentalidad, el nivel del fundamento y la exigencia de verdad, es decir, el orden metafísico. Esta modalidad de trascendentalismo realista, originario de la metafísica, ha sido completado y profundizado mediante la llamada “Filosofía trascendental” y “especulativa”, otra determinación de la trascendentalidad; la cual es, a su vez, otra posibilidad del pensamiento, que no impide su conciliación con la metafísica de la realidad en cuanto realidad, como he intentado mostrar en mi propuesta de transformación de la metafísica⁸.

7 Xavier Zubiri, *Sobre la esencia* (1962) e *Inteligencia sentiente* (1980, 1982, 1983). Véase al respecto la contribución de Antonio Pintor Ramos en este mismo Congreso, titulada “Kant y Zubiri”.

8 Jesús Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988.

Según la Filosofía trascendental de Kant, “la metafísica (...) no es otra cosa que el inventario, sistemáticamente ordenado, de todo lo que poseemos por razón pura”⁹. La metafísica es “conocimiento especulativo de la razón”¹⁰. Pero esta metafísica, para instaurarse como tal, debe someterse a un proceso crítico de intersubjetivización, cuyo desarrollo conduce a la lógica trascendental, la legislación a priori de la razón pura, y al sistema metafísico. La metafísica se configura desde la filosofía trascendental como *crítica y sistema*.

Y el camino crítico es un autoconocimiento (*Selbsterkenntnis*) en el ámbito de la autoconciencia, por el que se alcanza la trascendentalidad, determinada ahora en forma “noológica”¹¹, propia de la autoconciencia, es decir, por su vinculación a la estructura de la autoconciencia (o de la unidad del yo). Se trata de la autorreferencialidad (*Selbstbezüglichkeit*) como unidad sintética de la autoconciencia. El criticismo trascendental kantiano es un “criticismo metafísico”, en cuanto que nos instala en el nivel de la trascendentalidad y nos conduce a la metafísica, como sistema de la razón pura. Ello se debe a que el trascendentalismo aquí no es sólo noológico, sino también *lógico-trascendental*. Y este es un paso decisivo, pues permite la superación del empirismo y del psicologismo (así como del fenomenismo y escepticismo subsiguientes), y acredita el carácter común, universal y necesario, canónico y normativo, de lo trascendental, así como la exigencia de la verdad, por medio de la lógica trascendental.

Ahora bien, aunque Kant estableció una diferencia entre la lógica general pura (lógica formal) y la lógica trascendental, sin embargo no logró ofrecer realmente una diferencia efectiva adecuada, como resulta de un detenido estudio de “lo lógico” en Kant¹².

Este hecho no es una mera anécdota histórica o una curiosidad historiográfica para eruditos, sino un punto de partida para el futuro de la metafísica, por cuanto permitiría establecer una nueva *relación entre trascendentalidad y lógica* (a partir de una determinada interpretación de la lógica trascendental de Kant).

Por eso, ahora hay que dar un paso más hacia la auténtica *determinación lógica de la trascendentalidad*: “lo lógico” (adecuadamente concebido) es trascendental¹³. La determinación plena de la trascendentalidad lógica se puede lograr sistemáticamente mediante el método dialéctico-especulativo, ya que

9 Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, A XX.

10 Ibid., A XXI, B XIV

11 Vid. L.B. Puntel, “Transzendentalität und Logik”, *Neue Hefte für Philosophie*, 14 (1978), pp. 76-114. Aunque hay que señalar que habrá otras formas no idealistas de noología.

12 Ibid., pp. 81-100.

13 “La lógica es trascendental” (Tractatus, 6.13). Alfredo Deaño concibe la lógica como “ciencia trascendental” (en *Las concepciones de la lógica*, Madrid, Taurus, 1980, p. 336).

—siguiendo el uso hegeliano— se mueve en el nivel trascendental y piensa cada determinación en sí misma, revelando sus momentos y configurando las correspondientes constelaciones lógicas. Este proceder dialéctico-especulativo es el denominado por Hegel “método absoluto” (“idea absoluta” como método) y que, por mi parte, interprete como método trascendental-sistemático. Porque consiste en llevar cada pensamiento a su lugar sistemático, según las condiciones no sólo de posibilidad, sino de coherencia. Hay una especie de “deducción trascendental-sistemática”, mediante la que se constituiría un sistema coherencial, en que quedaría transformada la metafísica.

“Un filosofar sin sistema no puede ser científico (...) Un contenido tiene su justificación sólo como momento del todo, y fuera de esto, es un presupuesto infundado”¹⁴.

Pero ni Wittgenstein permitía practicar la discursividad trascendental (aunque reconocía su “presencia”, con lo que la metafísica se convierte en mística silenciosa), ni la lógica actual se ha dedicado a la construcción metafísica de la trascendentalidad, aunque la presuponga; ni Kant llegó a concebir adecuadamente el significado lógico de los conceptos puros. Justamente en este punto se conecta la *Ciencia de la lógica* de Hegel, como sistema de las categorías concebidas “por sí mismas” y “en sí mismas”:

“Como el interés de la filosofía kantiana estaba orientado hacia lo llamado trascendental de las determinaciones del pensamiento, la elaboración de éstas quedó estéril en sí misma; no ha sido objeto de consideración ni lo que ellas son en sí mismas, sin la relación abstracta con el yo igual para todas, ni la determinación de una frente a la otra y las relaciones entre ellas”¹⁵.

Una profundización y corrección, desde Hegel, de la lógica de Kant lleva implícita la elaboración de una lógica trascendental-sistemática, en conexión con la *Ciencia de la lógica* de Hegel, tal como intentó esbozar Puntel¹⁶. Dicha lógica pretendía comprender y exponer sistemáticamente las “determinaciones de pensamiento” o “formas de pensamiento” en ellas mismas, con lo que la autorreferencialidad trascendental se determina como “estructura lógica”. Estas formas de pensamiento serían las estructuras lógicas fundamentales con las que se

14 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie*, Felix Meiner, Hamburg, 1975, parrgf. 14.

15 G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Felix Meiner, Hamburg, 1975, I, p. 46; trad., I, Solar/Hachette, Buenos Aires, 1968, pp. 57-58.

16 Aunque también hubo potentes intentos de versión marxista de la lógica, ahora ya prácticamente olvidados; vid., por ejemplo, J. Zeleny, *La estructura lógica de ‘El Capital’ de Marx*, Grijalbo, Barcelona, 1974.

constuiría el marco racional lógico-real, que hace posible toda argumentación y concepción de las cosas.

Sin embargo, las determinaciones *ontológica* (clásica), *noológica* y *lógica* de la transcendentalidad se han visto complementadas por una nueva aportación: la determinación *semiótica* y *lingüística* de la transcendentalidad, por ejemplo, en la denominada “Pragmática trascendental”¹⁷. El más destacado representante de esta dirección es Apel, quien frente a las críticas del sentido de la metafísica muestra una posibilidad de determinación lingüística intersubjetiva de la transcendentalidad, mediante el *apriori* del juego del lenguaje. Con ello se reivindica la superación, tanto del “olvido del ser”, como del “olvido del logos”, en un empeño de conciliar “la pertenencia al ser propia del hombre, de su lenguaje y de su pensamiento (...) con la (...) pretensión de validez del universal logos intersubjetivo de la reflexión”¹⁸.

Prácticamente todas las determinaciones de la transcendentalidad se concretan en alguna “*formalidad*” (sea ontológica, noológica, lógica, lingüística, hermenéutica, semiótica) frente a todo contenido y determinación particular. Así se ha expresado por diversas vías la *formalidad trascendental*.

El nivel metafísico se ha hecho presente a través de los diversos transcendentalismos, desde el ontológico y lógico hasta el semiótico y el estrictamente “metafísico” (por ejemplo, en Zubiri: “realidad” es formalidad trascendental en impresión). Podríamos hasta añadir el “perspectivismo trascendental”, en el que se unen Kant y Nietzsche, según ciertas interpretaciones¹⁹. Y en todos ellos se trata de una “formalización”, de un cierto formalismo. A mi juicio, ninguna de las determinaciones debe quedar fuera, porque cada una expresa tal vez una dimensión complementaria. En realidad, la discusión filosófica de fondo consiste en intentar mostrar la prioridad (originariedad, fundamentalidad...) del ser, de la conciencia, la lógica, el lenguaje, la realidad, etc.; pero también en lograr sostener algún orden trascendental. Por eso, la cuestión de la transcendentalidad es clave para el futuro de la filosofía, en especial la de nivel metafísico.

Y, a mi juicio, todos los impulsos transformadores de la transcendentalidad (genealógico, vital, histórico, lingüístico) convergen en la *transformación her-*

17 Vid. Adela Cortina y Jesús Conill, “Pragmática trascendental”, en Marcelo Dascal, *Filosofía del lenguaje II. Pragmática*, Trotta, Madrid, 1999, pp. 137-166.

18 Karl-Otto Apel, “Wittgenstein y Heidegger: la pregunta por el sentido y la sospecha de falta de sentido contra toda metafísica” (1967), en *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, vol. I, pp. 217 y ss.

19 Vid. F. Kaulbach, “Kant und Nietzsche im Zeichen der Kopernikanischen Wendung: Ein Beitrag zum Problem der Modernität”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 41/3 (1987), 349-371; J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 1997, cap. 5: “Perspectivismo y libertad”.

En esta coyuntura nacen también las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Se trata de investigaciones sobre objetos tradicionalmente asignados al campo de la lógica. El modo de investigación lo denomina Husserl “fenomenología”, lo que entonces venía a significar “psicología descriptiva”. Un ámbito en el que eran muy importantes los estudios de Brentano sobre la intencionalidad para determinar lo vivencial.

“Mas las *Investigaciones lógicas* no se entendieron; acaso ni hoy en día se entiendan” (decía Heidegger en 1923), para quien la cuestión decisiva en las *Investigaciones* se hallaba en “la *cuestión del acceso*” (al objeto), es decir, “la descripción”. Porque “*Fenomenología* es ante todo un modo de investigar”: “hablar de algo tal como ese algo se muestra y sólo en la medida en que se muestra”²⁴.

Pero esto no significa que la aportación prioritaria sea la de un planteamiento epistemológico. Antes bien, considero que la aportación conjunta de Husserl y Dilthey a la hermeneutización de la fenomenología consiste 1º en conectar filosofía y vida a través del acceso fenomenológico (de la conciencia a la vida) y 2º descubrir analíticamente -o favorecer tal descubrimiento- el carácter hermenéutico de la vida.

“Tenemos hoy día que partir de la realidad de la vida” (decía Dilthey) y de sus formas de expresión (en virtud de un nuevo concepto de “espíritu objetivo”, que abarca hasta el “espíritu absoluto” hegeliano). Porque la vida se autocomprende en la *conciencia histórica*. La filosofía vale como expresión de la vida, como su comprensión interpretadora, y el saber de sí mismo se efectúa en la conciencia histórica.

Si partimos “*desde la vida*”, del mundo vital, es en ella misma y en sus expresiones donde encontramos ya un cierto saber. El *dato originario* (*Gegebenheit*), para Dilthey, está en el *nexo de vida y saber*. El pensamiento surge de una necesidad vital y por eso habrá que preguntarse si se trata de un pensar inmanente a la vida o frente (¿contrario?) a la vida. Para Dilthey, la hermenéutica sería el *medium* de la conciencia histórica, para comprender la vida en sus expresiones.

De este clima arranca “el proyecto heideggeriano de una fenomenología hermenéutica”. Según Gadamer, Heidegger está determinado en sus comienzos

24 Ibid., p. 95.

25 También debe tenerse en cuenta, según Gadamer en *Verdad y método* (Sígueme, Salamanca, 1977), la aportación del conde York al concepto de “vida”: 1) vida es autoafirmación y la estructura de la vitalidad consiste en “*analizar*”, “*dirimir*” (*Urteilung* = enjuiciamiento) [que podríamos traducir también como “discernimiento”]; 2) correspondencia estructural de *vida* y *autoconciencia* (a partir de la *Fenomenología* de Hegel: vivir implica asimilar, incorporar, apropiarse de lo extraño).

por la tendencia común a Dilthey y Husserl a “concebir desde la vida”²⁵, pero sin sus implicaciones epistemológicas.

Heidegger opone a la fenomenología eidética de Husserl una fenomenología “hermenéutica de la facticidad”, en la que la facticidad del *Dasein* se erige en base ontológica del planteamiento fenomenológico. Con lo cual, al hilo de una inicial *hermeneutización* de la fenomenología lo que se propone de forma predominante es una *ontologización* de la fenomenología.

Este nuevo enfoque constituye una *crítica al idealismo*, pero manteniendo la *pretensión* del planteamiento *trascendental*, en virtud de su innegable pretensión de universalidad. Pues, según Gadamer, el proyecto heideggeriano (de *Ser y tiempo*) no escapa por completo al ámbito de la reflexión trascendental²⁶. De hecho, en principio, la analítica del *Dasein* parecía desarrollar una nueva dimensión dentro de la fenomenología trascendental (como ya destacó en su momento Oskar Becker).

De ahí que esta *analítica existencial-trascendental* del *Dasein* no implicara ningún ideal histórico determinado, ninguna metafísica, ninguna antropología. Lo cual no impide que pueda presentarse una mejor analítica. Por ejemplo, cabe preguntarse si mediante la genealogía nietzscheana no se nos descubren otros rasgos presuntamente originarios como la “despreocupación” (frente a la “preocupación”), la “inocencia” natural del animal y del niño (¿o dependen de un modo de entender la vida?); o bien el análisis laíniano de los “estados de ánimo”, con resultados diferentes a los heideggerianos²⁷. ¿Se trata en estos y otros casos posibles de un ideal existencial concreto (histórico) o de una estructura originaria?

Heidegger podía apelar al carácter “trascendental” (en el sentido kantiano) de su “analítica”, para situarse más allá de un ideal de contenido. E incluso el propio Gadamer añade: “en este sentido también nosotros nos remitimos al sentido *trascendental* del planteamiento heideggeriano”, porque es así como la hermenéutica gana un “rasgo universal”²⁸.

La hermenéutica puede mostrar el sentido de “toda una dimensión nueva”, ganada en la interpretación trascendental de la comprensión por Heidegger. La estructura general de la comprensión alcanza su concreción en la comprensión histórica, en la que operan las vinculaciones de la costumbre, la tradición y las posibilidades de futuro. “El *Dasein* que se proyecta en su poder ser es ya siem-

26 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, p. 320.

27 Pedro Laín, *La espera y la esperanza* (1957), Madrid, Alianza, 1984 (2ª ed.); J. Conill, “Laín Entralgo y Zubiri. De la analítica de la existencia a una concepción estructuralista-dinamicista del cuerpo humano”, en *Pensamiento*, vol. 58, nº 221 (2002), pp. 177-192.

28 H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 329.

pre ‘sido’’: factum existencial, facticidad (de la que brota toda posibilidad y comportarse libre).

“Tal es el *quid* de la hermenéutica de la facticidad” y de su oposición a la investigación trascendental de la constitución en la fenomenología de Husserl. He aquí la unión o conexión entre trascendentalidad y facticidad histórica: *trascendentalidad en la facticidad*. El “presupuesto irrebalsable” es lo que al mismo tiempo “hace posible y limita todo proyectar”: la estructura existencial del *Dasein*, una instancia universal, “común” y “necesaria” a todo comprender.

¿Implica esta hermenéutica una superación del trascendentalismo? A mi juicio, constituye una vía para superar el subjetivismo moderno, pero no implica necesariamente renunciar a toda clase de trascendentalidad; porque puede descubrirse una determinación hermenéutica de la trascendentalidad²⁹, por ejemplo, la que se da en el acontecer de la comprensión, aunque haya que tener en cuenta las reflexiones de Jean Grondin sobre las ambigüedades del concepto de lo “trascendental” en Gadamer³⁰.

También Ortega transforma la razón pura kantiana desde la razón vital, cuando cree encontrar en la “novedad de Kant” algo “ultravivo”. La novedad de Kant, según Ortega, consiste en que “el ser de los entes (...) carece de sentido si no se ve en él algo que a las cosas sobreviene cuando un sujeto pensante entra en relación con ellas”. “El sujeto *pone* (...) el ser”. “El acto [de conocerse] ‘produce’ el ser, lo pone”.

El descubrimiento de que el ser sólo tiene sentido como pregunta de un sujeto implica que el ser no es él *en-sí*, sino la relación a un sujeto, es un *para-otro*, un *para-mí*. El sujeto interviene en la constitución del ser de las “cosas”, ya que las “cosas” *son* o *no son* en función de él. Sin embargo, según Ortega, que el ser sea pregunta y pensamiento no obligaba a Kant a adoptar una solución idealista. Y esto es, a juicio de Ortega, “lo ultravivo en el kantismo”³¹; lo que no vieron “nuestros maestros neokantianos”, “ni sé si los pensadores actuales” (refiriéndose a Hartmann y a Heidegger, en el año de publicación de *Kant y el problema de la metafísica*, 1929, aun cuando todavía no había aparecido).

Apropiándose creativamente el pensamiento kantiano, llevándolo más allá de sus formulaciones más tópicas, Ortega piensa que se puede liberar [“libertar”] a Kant del “idealismo subjetivista” y que “el estrato más hondo del kantismo” rebasa la interpretación idealista y subjetivista de los “objetos de la experiencia”,

29 Vid. Jesús Conill, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991; *El poder de la mentira*, Tecnos, Madrid, 1997; “La transformación hermenéutica de la trascendentalidad kantiana”, en *Revista Portuguesa de Filosofía*, 2005, en prensa.

30 Jean Grondin, *Introducción a Gadamer*, Herder, Barcelona, 2003, pp. 127-128.

31 José Ortega y Gasset, “Filosofía pura. Anejo a mi folleto ‘Kant’” (1929), *O.C.*, IV, p. 57.

porque, tal como entiende Ortega la intención kantiana más radical, “la intervención del pensamiento y, por tanto, del sujeto en el ser de las cosas, no traía consigo la absorción de las cosas en el pensamiento ni en el sujeto”.

De tal manera que Ortega cree que “el tema de nuestro tiempo en filosofía coincide con ella”, es decir, con esa “raíz kantiana”, que sigue siendo “lo más vivo hoy en ella”. “Hasta 1900, la filosofía es subjetivismo (...). Fue preciso curar tal error y conquistar la objetividad, libertarse de las equivocaciones (...) que nutrían al subjetivismo. Pero ahora que la nueva técnica conceptual permite despreocuparse de tales confusiones, es necesario otorgar al sujeto valientemente todo lo que le corresponde...”: “que el conocimiento es subjetividad de arriba a abajo, y que, precisamente por serlo, llega en principio a aprehender la más estricta objetividad. Así, todo concepto o significación concibe o significa algo objetivo (toda idea lo es de algo que no es ella misma), y, no obstante, es innegable que todo concepto o significación existe como pensado por un sujeto, como *elemento de la vida de un hombre*. Resulta, pues, a la vez subjetivo y objetivo. Esta situación resulta paradójica, porque está vista desde un nivel filosófico, que es precisamente el que, a mi juicio, hemos superado”.

Ortega transforma el esquema con el que habitualmente se ha interpretado el pensamiento kantiano, rebasando la escisión entre lo “subjetivo” y lo “objetivo”, porque desde la misma “raíz kantiana” puede reformularse el problema en otros términos, en otro “nivel filosófico”: el de la vida, el de la “razón vital”, como muestra los siguientes textos de Ortega, donde se autocorrigen las caducas expresiones y se incorpora la nueva terminología filosófica, basada en la innovadora noción de “vida”.

“Si en vez de definir sujeto y objeto por mutua negación, aprendemos a entender por sujeto un ente que consiste en estar abierto a lo objetivo; mejor, en salir al objeto, la paradoja desaparece. Porque, viceversa, el ser, lo objetivo, etc., sólo tienen sentido si hay alguien que los busca, que consiste esencialmente en un ir hacia ellos. Ahora bien, este sujeto es la *vida humana* o el hombre como *razón vital*³². La vida del hombre es en su raíz ocuparse con las cosas del mundo, no consigo mismo”. “Mi pensamiento es una función parcial de ‘mi vida’”. “Pienso, en definitiva, por algún motivo que no es, a su vez, puro pensamiento. *Cogito quia vivo*, porque algo en torno me oprime y preocupa...”³³.

La perspectiva de la vida contribuye no sólo a liberar al trascendentalismo del subjetivismo, sino que Ortega cree que es fecundo “estudiar las entrañas del kantismo”, porque ensancha el horizonte filosófico: “ello nos daría, frente al

32 Subrayados nuestros.

33 Ibid., p. 58.

Kant que fue, *un Kant futuro*”³⁴. En concreto, según Ortega, “la razón práctica consiste en que el sujeto (moral) se determina a sí mismo absolutamente. Pero... ¿no es esto ‘nuestra vida’ como tal? Mi vivir consiste en actitudes últimas (...) *Toda vida es incondicional e incondicionada*”. Con lo cual Ortega se pregunta si no es cierto que “bajo la especie de ‘razón pura’ Kant descubre la razón vital” y nos remite a su estudio “*Sobre la razón vital*” (del que anuncia en este momento, 1929, que no tardará en publicarse)³⁵.

Por consiguiente, desde la perspectiva orteguiana, *en las entrañas de la razón pura práctica* cabe encontrar, si bien se mira o se sabe escudriñar, la *razón vital*. Esta línea de pensamiento que propugna Ortega y Gasset y que impulsa a descubrir la razón vital ya en las entrañas de la razón pura se fue incubando, como tendencia interpretativa incluso del concepto de lo transcendental, en algunos círculos neokantianos y diltheyanos³⁶.

Así pues, a partir de Ortega y Gasset (y ya de algunos neokantianos), así como a partir de la influencia de Dilthey y la analítica hermenéutica de la existencia (Heidegger y Gadamer), pero también desde el perspectivismo nietzscheano (Vaihinger, Kaulbach) y contando con la noción de “*Lebenswelt*” y de los “intereses” vitales (Apel, Habermas, Cortina), se ha podido ampliar y transformar por diversas vías en la filosofía contemporánea la noción kantiana de lo transcendental.

JESÚS CONILL

34 Subrayado nuestro.

35 Ibid., p. 59.

36 Vid., por ejemplo, Franz Staudinger, “Zur Durchführung des Transzendentalbegriffs”, *Kant-Studien* 24 (1920), pp. 215-241; Jesús Conill, “Transformación hermenéutica de la trascendentalidad kantiana”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 2005, en prensa.