

Crisis & retorno a la subjetividad

Luciano Simonetti Izquierdo

lsimonetti1@uc.cl
Universidad de Chile

El espacio en Kant y Husserl

Resumen

El presente artículo analiza el concepto de espacio en Kant y Husserl. Estos autores presentan similitudes: ambos configuran su trabajo como respuesta a un quehacer científico en crisis y, para superar esta situación, proponen el retorno a la subjetividad como una renovación metodológica. Sin embargo, estos retornos difieren entre sí, lo que repercute en las conceptualizaciones del espacio de cada autor. Teniendo esto en cuenta, reconstruiré estos retornos subjetivos y sus consecuentes configuraciones espaciales, exponiendo sus divergencias y explicitando la preeminencia ontológica del espacio vivido husserliano sobre el espacio transcendental kantiano.

Abstract

This paper analyses the concept of space in Kant and Husserl. These authors present similarities. Both configure their work as a response to a scientific endeavor in crisis and, to overcome this situation, propose a return to subjectivity as a methodological renewal. However, these returns differ from each other, and this has repercussions on each author's account of space. Taking into account, I will reconstruct both subjective returns and their consequent spatial configurations, presenting their divergences and highlighting the ontological preeminence of the husserlian lived space over the kantian transcendental space.

Palabras clave

Kant, Husserl, Crisis, Espacio, Subjetividad.

Keywords

Kant, Husserl, Crisis, Space, Subjectivity.



Cómo citar este artículo:

- MLA:** Simonetti, L. "Crisis y retorno a la subjetividad. El espacio en Kant y Husserl". *Saga: Revista de estudiantes de filosofía* 41 (2022). 48-59.
- APA:** Simonetti, L. (2022). Crisis y retorno a la subjetividad. El espacio en Kant y Husserl. *Saga: Revista de estudiantes de filosofía*, (41), 48-59.
- CHICAGO:** Luciano Simonetti. "Crisis y retorno a la subjetividad. El espacio en Kant y Husserl". *Saga: Revista de estudiantes de filosofía* 41 (2022). 48-59.

Descripción Ilustración:

Ilustración digital con base negra y textura de fondo. Posee elementos de tipo vectorial (circunferencia, cuadrado, rectángulo, malla), detalles caligráficos y tipográficos (Kant, Husserl, espacio, espacio vivido, sujeto trascendental, persona de espaldas en contorno, mancha de textura y color). Su gama de colores va desde el azul hasta el magenta y tiene elementos cálidos (naranjas a rojos). Hay un detalle de papel rasgado.

ESPACIO
VIVIDO

1. Introducción: la metafísica en crisis

El proyecto kantiano plasmado en la *Crítica de la Razón Pura* consistió en sentar las bases que permitiesen a la metafísica tomar el camino seguro de una ciencia. Ello suponía una tarea de gran relevancia, debido a la oscuridad y estancamiento en que, en su época, se encontraba la disciplina. El debate era dominado por racionalistas y empiristas. Los primeros, representados por Leibniz y Wolff, afirmaban que la razón era una fuente inagotable de conocimiento verdadero. Sostenían que a partir de la sola operación del intelecto era posible contestar todas las grandes preguntas de la metafísica, de manera que la razón, abstraída a sí misma, era capaz de descifrar los misterios del universo. Los segundos, representados por Hume y Locke, y desafiando la validez tanto de la metodología como de los resultados postulados por los racionalistas, afirmaban que solo era posible conocer la realidad mediante la observación sistemática de los objetos de nuestra experiencia.

Ni racionalistas ni empiristas eran capaces de convertir a la metafísica en una ciencia. Los primeros superaban los límites de la razón pura y forzaban conclusiones a las que esta, por sí sola, no era capaz de llegar. Los segundos, por su parte, al reconocer lo sensible como única fuente de conocimiento, eran incapaces de fundar los pilares de una ciencia que pudiese alcanzar conocimiento universal y necesario, en cuanto todo saber se perdía en la contingencia de lo inmediato —su quehacer se convertía, entonces, en lo que Husserl llamaría no-filosofía, una empresa que, por renunciar a toda pretensión de universalidad, conserva de la filosofía tan solo el nombre, mas no la tarea— (cf. Husserl 1991 15). Así, incapaces de superarse mutuamente, la metafísica, mero andar a tientas, se encontraba en un callejón sin salida (cf. Kant KRV BXV).

Es en tal escenario teórico en el cual se inserta la obra kantiana. En efecto, el objeto declarado de la *Crítica de la Razón Pura* es sacar a la metafísica del profundo pantano en que se hallaba atascada y hacerla tomar el camino de una ciencia, como ya lo habían hecho antes las matemáticas y las ciencias naturales, disciplinas que, al igual que la metafísica, deben determinar sus objetos de estudio *a priori* (cf. KRV BX). Tal paso no había sido dado ni por racionalistas ni por empiristas (cf. KRV BVII-XV).

¿Cómo superar esta crisis? Mediante un cambio metodológico (cf. KRV BXV-XVI). Si suponer que todo conocimiento se rige por los objetos había impedido a la metafísica convertirse en una ciencia, entonces el abandono de tal suposición aparecía como necesario. Este cambio de paradigma es lo que Kant llamará el giro copernicano de la metafísica, que consiste en afirmar

que es el sujeto quien determina los objetos, de manera que la experiencia debe conformarse a nuestro conocimiento —y no al revés— para ser cognoscible para nosotros. Solo por medio de este retorno a la subjetividad sería posible fundar las bases para el posterior desarrollo científico de la filosofía (cf. KRV BXVI-XVII).

He aquí el cambio de paradigma que, en opinión de Kant, permitiría a la metafísica convertirse en ciencia. Ahora, ¿qué cambios concretos supone esta inversión?, ¿qué nociones metafísicas debían ser refundadas para que este giro copernicano fuera exitoso? Si bien no es la única, la noción de espacio sufrió modificaciones sustantivas. En efecto, la propuesta kantiana supone una formulación novedosa y radical de esta, opuesta a la hasta entonces imperante tanto entre racionalistas como empiristas. Presentaré primero las principales conceptualizaciones de espacio que existían antes de la crítica kantiana, sintetizando la propuesta de autores paradigmáticos de una y otra corriente —Locke y Leibniz—, para después exponer la doctrina de Kant de manera contextualizada.

2. Antes de Kant: las conceptualizaciones empiristas y racionalistas del espacio

John Locke consideraba al espacio como un ente sensible. En cuanto sensación de distancia, su función ha de ser ordenar los objetos de la experiencia (cf. Barinaga-Rementería 2004 145). Esto lo resume Barinaga-Rementería al sostener que, en Locke:

[L]a idea de espacio no es sino una idea formada a partir de las sensaciones particulares de distancia [...] El espacio es una sensación de distancia, por tanto un algo finito o limitado, ya que toda distancia se da entre cuerpo o sus partes, y la consideración de esta distancia, hecha abstracción de los límites que la encierran, será el origen de la idea de espacio. (Barinaga-Rementería 2004 145-146)

A la inversa del orden que después seguiría Kant, Locke llega al espacio singular y único por composición, a partir parte de las sensaciones parciales de espacio. Como sostiene Barinaga-Rementería, Locke resuelve el problema de la infinitud del espacio reduciéndola al carácter del número: el de un conjunto de ideas distintas formadas cada una de ellas por la adición a la anterior de otra semejante, y así sucesivamente sin que nada pueda limitar esta construcción *ad infinitum* (cf. 2004 146). Sin embargo, y como Kant notará, este argumento es insatisfactorio, por cuanto no es posible imaginarnos sino una porción finita del espacio. Todas las sensaciones de distancia que recibimos son finitas, y una consideración de sus características comunes nunca podría incluir la infinitud, porque un rasgo común a ellas es ser limitadas

(*cf. id.* 147). De lo finito no se puede derivar lo infinito, de manera que no es posible que, a partir de sensaciones necesariamente parciales, se pueda llegar a la infinitud del espacio único. Entonces, o bien el espacio no es infinito, algo que Locke no estaba dispuesto a afirmar, o bien lo es, en cuyo caso su explicación se derrumba.

Gottfried Leibniz veía, por su parte, el espacio como concepto relacional, es decir, como un concepto que podemos utilizar dada la ordenación relativa de los cuerpos (*cf. Cárdenas y Botero 2009 57*). Sumado a esto, y alejándose definitivamente de Locke, Leibniz consideraba que el espacio-tiempo no proviene de nuestros sentidos, sino de nuestro intelecto (*cf. Barinaga-Rementería 2004 148*). Entonces, si el espacio es un ente emergente, que surge solo a partir de las interacciones entre cuerpos, de manera que toda representación espacial que tengamos es necesariamente relativa y limitada, ¿cómo se explica la existencia de un espacio único y absoluto? Ante la incapacidad de dar una respuesta satisfactoria, Leibniz se ve obligado a echar mano a una solución dogmática —en el sentido peyorativo del término— y sostener que existe en nosotros una idea absoluta que nos permite construir a su vez las ideas de espacio y tiempo. Esa idea no es otra que la idea innata de Dios (*cf. ibíd.*). Según él, es nuestra idea de lo absoluto lo que nos lleva a ejercer sin fin la operación de composición que está a la base de la construcción de la idea de espacio (*cf. ibíd.*). Se trata, al igual que para Locke, de una totalidad *compositum*. Sin embargo, Kant considera que esta propuesta adolece de falencias sistemáticas. Al recurrir a la idea innata de Dios, sin haberla explicado de manera satisfactoria, Kant considera que dicha propuesta abandona el camino de la ciencia por construirse a partir de un salto de fe intolerable.

Estas eran las principales concepciones del espacio imperantes en el siglo XVIII. No existía consenso alguno respecto a la naturaleza del espacio, y las argumentaciones tanto de empiristas como de racionalistas adolecían de carencias y errores que no permitían a la disciplina adoptar el camino de una ciencia. Kant criticará el empirismo por renunciar a la posibilidad de alcanzar, por medio de la razón pura, verdades universales y necesarias, y al racionalismo por querer ir, a partir de la razón pura, más allá de sus límites naturales.

3. El espacio kantiano: retorno a la subjetividad, apriorismo e intuitividad

Como ya fue mencionado, la obra de Kant se presenta, desde un principio, como un cisma respecto de la tradición metafísica hasta entonces imperante. En su empeño por convertir a la metafísica en una disciplina científica, el prusiano se vio en la necesidad de

revolucionar la relación sujeto-objeto. La postura según la cual, en lo que concierne al conocimiento, el objeto rige al sujeto, y que lo que nuestra sensibilidad percibe es un reflejo exacto de aquello que “está allá fuera” ya había agotado su rendimiento y alcanzado sus límites. La teoría kantiana supondría, por tanto, un cambio de paradigma, una subversión de los presupuestos y estructuras conceptuales compartidas por la comunidad de los metafísicos (*cf. Kuhn 1971 13-14*). El paradigma subvertido era la relación entre sujeto y objeto, a partir del cual se derivaba todo el desarrollo ulterior de la disciplina. Al respecto, afirma Kant:

Se ha supuesto hasta ahora que todo nuestro conocer debe regirse por los objetos. Sin embargo, todos los intentos realizados bajo tal supuesto con vistas a establecer *a priori*, mediante conceptos, algo sobre dichos objetos —algo que ampliara nuestro conocimiento— desembocaban en fracaso. Intentaremos, pues, por una vez, si no adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento, cosa que concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre éstos antes de que nos sean dados. (Kant *KrV* BXVI)

Es decir, Kant sostiene que este giro no solo es posible, sino también necesario si lo que se busca es alcanzar conocimiento *a priori* sobre nuestra experiencia. Aquello no es posible si se afirma que son los objetos los que rigen al sujeto. Si la intuición tuviera que regirse por la naturaleza de los objetos, no podría conocerse nada *a priori* sobre ella. Si, en cambio, el objeto se rige por nuestra facultad de intuición, tal conocimiento aparece como posible (*cf. KrV* BXVII). Será solo a través de un retorno al sujeto en cuanto fuente primera de conocimiento que la metafísica podrá entrar al sendero de la ciencia.

En virtud de este retorno subjetivo, la comprensión del espacio sufrió modificaciones sustantivas. Así, mientras los racionalistas consideraban el espacio como un concepto relacional producido por la sola operación de nuestro intelecto, y los empiristas lo entendían como un ente sensible formado a partir de sensaciones particulares de distancia entre cuerpos, Kant sostiene que el espacio es una forma *a priori*, que es “puesta” por el sujeto en los objetos que aparecen en su experiencia (*cf. Cárdenas y Botero 2009 57; Barinaga-Rementería 2004 145*). Como explica Torretti, en Kant:

[E]spacio y tiempo no son entes que tengan existencia por sí mismos, ni tampoco sistemas de relaciones meramente abstraídos de las cosas espaciales y temporales. Son formas de nuestra sensibilidad, condi-

ciones propias de nuestra facultad de conocer, a que tienen que someterse los objetos que aprehendemos sensorialmente para que puedan ser aprehendidos efectivamente por nosotros. (Torretti 2013 62)

De esta forma, el espacio no es un concepto extraído de experiencias externas ni de la producción meramente intelectual, sino una intuición pura, un *a priori* que reside en el sujeto y que es condición de posibilidad de toda experiencia sensible (cf. Kant KrV B38-39, A23-24).

Por tanto, Kant sostiene que el espacio es tanto *a priori* como intuición. Por un lado, es *a priori* y no un concepto empírico porque, para poder siquiera representarme determinadas sensaciones como externas a mí, debo primero presuponer el espacio que yo y dichos objetos habitamos (cf. KrV B38-39, A23-24). Por ello, Kant dirá que “la representación del espacio no puede estar tomada de las relaciones del fenómeno externo a través de la experiencia, sino que, si esta experiencia externa misma es posible, lo es solamente a través de dicha representación” (KrV B38, A23). Podemos representarnos la ausencia de objetos, pero jamás la falta de espacio, lo que prueba que este es condición de posibilidad de todo fenómeno (cf. KrV B39, A24).

Kant considera que la aprioridad del espacio es evidente, pues solo podemos representarnos un espacio único. Cuando se habla de muchos espacios, no se entienden por tales (cf. KrV B39, A24), es decir, por sí mismos, sino partes del mismo espacio total. En Kant el espacio es entendido como una totalidad que antecede lógicamente a sus partes, las cuales solo se pueden obtener a través de limitaciones de aquella totalidad (cf. Sanhueza 2015 160). Es por esto por lo que el prusiano sostiene que todos los conceptos del espacio han de tener como base una intuición *a priori*, no una empírica.

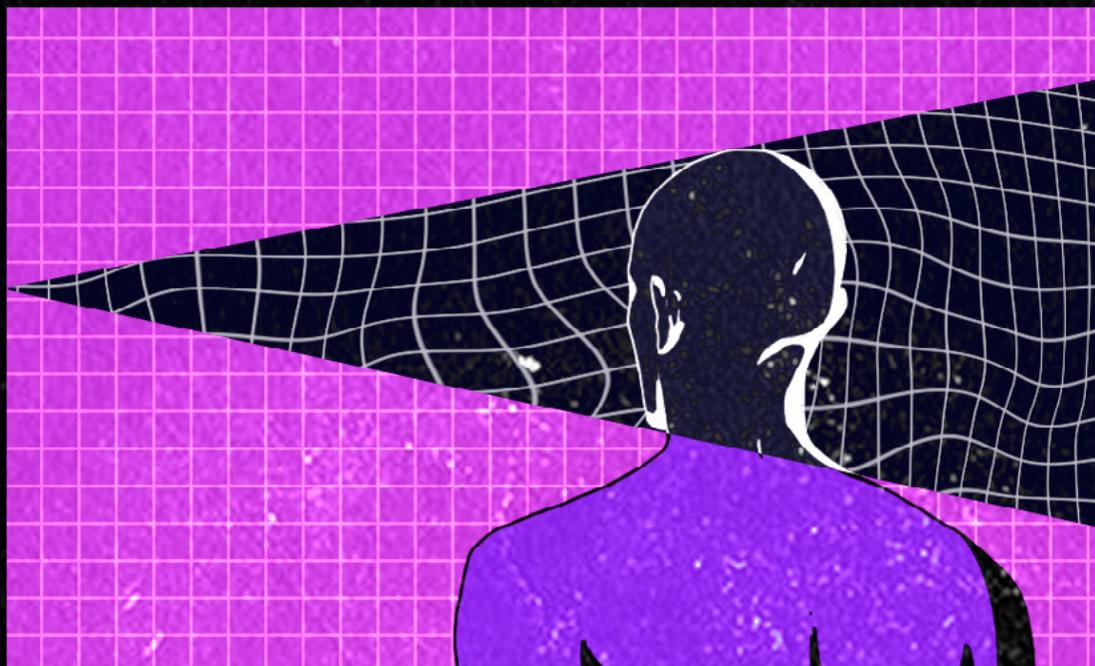
Así, el giro copernicano permite incorporar lo sensible a la producción de conocimiento, sin por ello caer en la total contingencia; sin que por ello seamos incapaces de producir conocimiento universalmente válido. La relevancia de este giro está en que permite integrar satisfactoriamente la importancia de lo sensible en la producción de un conocimiento que no por ello renuncia a la universalidad. La experiencia se convierte tanto en condición de posibilidad como en límite del conocimiento. Esto supone un alejamiento tanto del racionalismo, cuyas teorías iban injustificadamente más allá de los límites de la experiencia, como del empirismo, esencialmente cínico ante la posibilidad de conocimiento universal. Tal alejamiento y superación es posible solo a partir de la consideración del espacio como un *a priori* de nuestra razón.

Por otro lado, el espacio kantiano es también una intuición. Si Kant solo se hubiese quedado en el aprioris-



mo del espacio, su sistema no habría sido completo y la revolución metafísica no habría sido posible. Por ello, el prusiano afirmó que el espacio no es un ente sensible ni un producto de nuestra facultad de entendimiento. Se trata, por el contrario, de la forma de nuestra sensibilidad. Para entender esta afirmación es necesario explicitar la distinción kantiana entre sensibilidad y entendimiento.

En Kant, sensibilidad y entendimiento son las dos facultades de la razón. La sensibilidad es nuestra capacidad de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos (cf. Kant KrV B33, A19), y el entendimiento es la capacidad que produce representaciones por sí misma (cf. KrV B75, A51). Como ya ha sido mencionado, y a diferencia de empiristas y racionalistas, que reconocían solo una de estas facultades como fuente verdadera de conocimiento —sensibilidad y entendimiento respectivamente—, Kant sostiene que este es producto de la operación conjunta de ambas. El conocimiento sensible por sí solo es incapaz de ser la fuente última del saber, pero ello no significa que sea un mero conocer difuso que se convertirá en no-sensible en cuanto se torne claro y distinto —como



creía Leibniz—. Tanto el saber sensible como el intelectual son necesarios y complementarios en la producción de conocimiento, y ninguno es preferible al otro, pues “[...] sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y sin entendimiento ninguno sería pensado” (KrV B75, A51). Por ello, dice que “los pensamientos sin conceptos están vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas [...] ni el entendimiento puede intuir nada, ni los sentidos pueden pensar nada. El conocimiento únicamente puede surgir de la unión de ambos” (KrV B75-76, A51).

Entendimiento y sensibilidad son, por tanto, esenciales para la producción de conocimiento. Sin embargo, ambas capacidades no deben ser confundidas (cf. KrV B76, A51). En el marco de esta distinción entre entendimiento y sensibilidad, y, por tanto, entre conceptos e intuiciones, Kant categoriza al espacio como intuición, es decir, como elemento de la sensibilidad. Sin embargo, no es cualquier intuición empírica, sino que es, como ya dijimos, pura, es decir, aquella intuición que prescinde de todo elemento sensible. En efecto, Kant distingue materia y forma de los fenómenos. A lo que dentro de ellos

corresponde a la sensación, lo llama materia. Llama, en cambio, forma a aquello que hace que lo diverso de este pueda ser ordenado en ciertas relaciones (cf. KrV B34, A20). Argumenta, sin embargo, que las sensaciones solo pueden ser ordenadas por algo que no puede ser, a su vez, sensación. Por ello, la forma del fenómeno debe estar dispuesta *a priori* para ordenar el conjunto de sensaciones percibidas por la sensibilidad y, por tanto, debe ser independiente de toda sensación (cf. KrV B34, A20). Estas formas de la experiencia son el espacio y el tiempo. Es así como nuestro autor afirma que el espacio no es solo un *a priori*, sino que también lo es de nuestra sensibilidad—y no del entendimiento—. Veremos ahora las razones que lo llevan a sostener tal afirmación. La intuición es una representación inmediata y singular (cf. KrV B377, A320). Es inmediata en cuanto es la única representación que se dirige directamente al objeto, pues la intuición no es otra cosa que la presencia del objeto en nuestra propia consciencia (cf. Sanhueza 2015 157; KrV B33, A19). La intuición es, así, la materia prima

de todo pensar, en cuanto toda operación cognitiva se remite necesariamente a ella.

Es singular en cuanto que para que ella sea posible, es necesario que el objeto nos sea dado, lo que solo puede ocurrir en tanto afecte de alguna manera nuestra sensibilidad (cf. KrV B34, A20). Así, gracias a la intuición, tenemos acceso a un objeto singular, preexistente a nuestro acto de conocerlo, que afecta nuestra sensibilidad y produce dicha intuición.

Caracterizada así la intuición, Kant sostiene que el espacio cumple con dichos requisitos y niega, por tanto, que se trate de un concepto. En efecto, dice el prusiano en el tercer argumento de su exposición metafísica del espacio que este “no es un concepto universal de relaciones entre cosas en general, sino una intuición pura” (cf. KrV B39, A25). La prueba está en que “ante todo, solo podemos representarnos un espacio único. Cuando se habla de muchos espacios, no se entienden por tales sino partes del mismo espacio único” (KrV B39, A25). Es decir, y como afirma Sanhueza, el espacio kantiano es un *totum*, una totalidad que antecede lógicamente a sus partes, las cuales solo se pueden obtener a través de limitaciones de aquella totalidad (cf. 2015 160). Dice Kant que “esas partes tampoco pueden preceder al espacio único y omnicomprendivo como si fueran, por así decirlo, elementos de los que se compondría, sino que solamente pueden ser pensados dentro de él” (KrV B39, A25). El espacio no es, por tanto, una totalidad al modo del *compositum*, en la que la parte precede al todo y es su condición de posibilidad —como sí lo son las totalidades conceptuales— (cf. Sanhueza 2015 160). El espacio es esencialmente uno. Su multiplicidad, y también el concepto universal de espacio, surgen tan solo al limitarlo (cf. KrV B39, A25). La limitación supone aquello que se busca limitar, de manera que lo limitado es aquí condición de posibilidad de las limitaciones (cf. Sanhueza 2015 161). Es por esto por lo que Kant sostiene que “todos los conceptos del espacio tienen como base una intuición *a priori*, no una empírica” (KrV B39, A25).

Para llegar a esta conclusión, el prusiano ha debido caracterizar las intuiciones como totalidades *totum* y los conceptos como totalidades *compositum*. Afirma Sanhueza que, en Kant, “cuando el todo es condición de posibilidad de las partes, se trata de una representación intuitiva; por el contrario, cuando la parte es condición de posibilidad del todo, se trata de una representación conceptual” (2015 160). Sin embargo, Sanhueza advierte que Kant no ha explicado aún en su tercer argumento metafísico por qué una totalidad en modalidad *totum* ha de ser necesariamente una intuición (cf. *id.* 161). Para ello, se debe recurrir al cuarto argumento, a partir del

cual se puede concluir que el concepto configura una totalidad *compositum*, y por contraposición, aquello que no es *compositum*, sino *totum*, ha de ser una intuición. El concepto agrupa una multiplicidad, aglutina una serie de representaciones distintas debido a un factor común. Pero él no contiene en sí tales representaciones, ni estas se obtienen limitándolo. Al contrario, el concepto se construye a partir de esas representaciones aglutinadas bajo él mismo. El concepto ordena representaciones diversas bajo una común (cf. KrV B93, A68) y es, por tanto, un todo que se forma por composición, un *compositum*, en el que cada una de las partes construyen el todo por agregación. Es por ello por lo que Kant dice que:

[N]ingún concepto, en cuanto tal, puede pensarse como conteniendo en sí una multitud de representaciones. Así es, no obstante, como se piensa el espacio, ya que todas sus partes existen *ad infinitum*. La originaria representación del espacio es, pues, una intuición *a priori*, no un concepto. (Kant KrV B39, A25)

Así es como se distinguen claramente los dos tipos de totalidad: una corresponde a las intuiciones —*totum*— y la otra a los conceptos —*compositum*— (cf. Sanhueza 2015 162). Habiéndose demostrado que los conceptos son totalidades *compositum*, y que, por contraposición, aquellas que sean *totum* han de ser intuiciones, queda demostrada la intuitividad del espacio, en cuanto ya fue demostrada con anterioridad su condición de *totum*.

Tal es el camino seguido por Kant para demostrar que el espacio no es una facultad del intelecto, sino de nuestra sensibilidad, y que no se trata de una intuición empírica cualquiera, sino de aquella que prescinde de todo elemento sensible. Es la forma de todo fenómeno, que, independiente de cualquier sensación, permite que lo diverso de él pueda ser ordenado en ciertas relaciones y ser así aprehensible para nosotros. De este modo, en cuanto *a priori* y



facultad sensible, el espacio es, para Kant, una intuición pura (cf. KrV B37-40, A22-25).

Es así como, replanteando la estructura de la experiencia humana, Kant ofrece una comprensión novedosa del espacio, que no es un ente sensible autónomo ni una cualidad emergente a partir de las interacciones entre objetos, sino una facultad del sujeto. Es el sujeto quien determina las contingentes configuraciones espaciales que en cada momento son por él percibidas. Toda espacialidad encuentra, por tanto, su fuente primaria en el espacio que emana de la subjetividad transcendental.

La propuesta kantiana revolucionó no solo la metafísica, sino también toda nuestra relación con el mundo. Sin embargo, ¿logró Kant fundar las bases de una ciencia capaz de alcanzar conocimiento apodíctico? ¿Es su espacio transcendental el pilar sobre el que se sustenta toda otra espacialidad? Husserl dirá que no. Si bien reconoce

en el giro copernicano kantiano un antecedente fundamental, considera que la propuesta del prusiano adolece de contradicciones que la hacen incapaz de alcanzar sus cometidos. A continuación, expondré el retorno subjetivo husserliano, sus implicancias para el concepto de espacio y sus críticas a la propuesta kantiana.

4. Crisis y retorno subjetivo en Husserl

Al igual que Kant, Husserl pretendía superar la crisis en la que, en su época, se hundía la ciencia, la cual había renunciado al sentido para reducir su quehacer a un mero cálculo instrumental, abandonando las cuestiones necesarias para la consolidación de una humanidad auténtica (cf. Husserl 1992 76; 1991 6). “Ciencia” se había convertido en sinónimo de “positivismo”, una técnica que, abstraída de toda subjetividad y obcecada con la precisión total y la dominación de la naturaleza, había perdido toda capacidad de decir algo respecto a nuestra indigencia vital (cf. Husserl 1991 6). De esta manera,

la razón en sentido amplio había dado paso a una razón de corazón pequeño, formalista y tecnificada.

Para superar esta crisis, Husserl creía necesario un retorno a la razón en sentido amplio. Ello suponía dar un paso atrás respecto del mundo de los hechos, para re- filosofar las distintas disciplinas científicas y producir así metodologías más amplias que permitieran alcanzar conocimientos coherentes y generales con remisión al sentido. La superación de la crisis suponía, en definitiva, un retorno a la subjetividad olvidada.

En dicho retorno a la subjetividad, Husserl vio en Kant a un primer precursor. En efecto, en el idealismo transcendental kantiano encuentra Husserl el intento primero de una filosofía desarrollada con rigurosidad científica, la que, abocada a la obtención de conocimiento *a priori*, valida al mismo tiempo la experiencia sensible (cf. Husserl 1991 104; Cisneros 2005 297). Solo a partir de la propuesta kantiana es posible entender la experiencia como criterio para demostrar la objetividad del conocimiento, pero, también, describir las condiciones puras de las que esta depende, para que ella no se vea reducida y limitada a lo contingente y relativo (cf. Torres 2013 69).

De esta forma, el transcendentalismo kantiano supuso el inicio de una fundamentación del conocimiento de lo subjetivo, que, ante el positivismo empirista, proyectaba una filosofía en la que el retorno al sujeto se traduciría en un subjetivismo transcendental, en una subjetividad cognoscente como sede primordial de todas las formaciones de sentido y de toda validez objetiva, empeñada en comprender el-mundo-que-es como una configuración de sentido y de validez; así se fue preparando un nuevo tipo de científicidad y de filosofía (cf. Husserl 1991 100-104).

Sin embargo, si bien Kant y Husserl comparten el retorno a la subjetividad como método de superación de la crisis de la ciencia, sus retornos difieren entre sí. En efecto, Husserl constata que en Kant el mundo que se aparece a la intuición es ya él mismo un producto de la intuición pura y de la razón pura. El mundo es, por tanto, una configuración subjetiva de nuestro intelecto (cf. Husserl 1991 99). Así, toda ciencia objetiva reside en la subjetividad, pues dicha subjetividad constituye, determina y moldea toda nuestra experiencia. Solo en ella puede encontrarse conocimiento científicamente válido.

Husserl critica este retorno subjetivo por no alcanzar el último estadio de la autonomía científica. Sostiene el alemán que Kant no es consciente de que su propuesta se basa en presuposiciones no cuestionadas. En efecto, el planteamiento kantiano presupone—inconscientemente— el mundo de la vida circundante cotidiano, mundo en el que todos nosotros, incluido el que filosofa, exis-



timos de antemano y en el cual también se insertan las ciencias, en tanto que hechos culturales de él (cf. Husserl 1991 107-109). Estamos en el mundo, siendo aquí y allá, de manera previa a toda constatación científica. Somos sujetos-yo, para quienes este mundo circundante solo tiene el sentido que en cada caso le han dado nuestras experiencias, pensamientos y valores. Así, y al igual que toda praxis, la ciencia objetiva presupone dicho mundo precientífico que la constituye (cf. *id.* 109-116).

De esta forma, Husserl considera que la propuesta de Kant, tal como es caracterizada en *Crítica de la Razón Pura*, es incapaz de describir suficientemente el reino de lo subjetivo, al dejar este mundo circundante, fundamento primero de todo conocimiento, en el anonimato (cf. Husserl 1991 117-118). Transpuesto a la problemática de la espacialidad, tanto el espacio objetivo del positivismo como el trascendental kantiano olvidan el espacio vivido, el espacio tal como es experimentado por el sujeto y sobre el cual toda conceptualización, positivista o trascendental, se construye.

Sumado a lo anterior, Husserl afirma que el subjetivismo trascendental de Kant cae en una especie de discurso mítico. En efecto, Kant construye una subjetividad trascendental que, a través de sus ocultas funciones transcendentales, conforma el mundo de la experiencia con necesidad inquebrantable (cf. Husserl 1991, 123). Su sujeto trascendental, a pesar de estar en el mundo —un mundo que lo antecede, contiene y condiciona—, no solo no es determinado por él, sino que, además, este es constituido por el sujeto. De manera análoga, el espacio trascendental kantiano no solo no es determinado por el espacio vivido, a partir del cual su idealización es realizada, sino que también aquel determina completamente este espacio. Dicha tensión solo puede salvarse dando un carácter mítico a la subjetividad trascendental, pero con ello se da un salto dogmático, de aquellos que Kant criticaba y que tanto quería evitar, pues alejaban su propuesta de la cientificidad estricta.

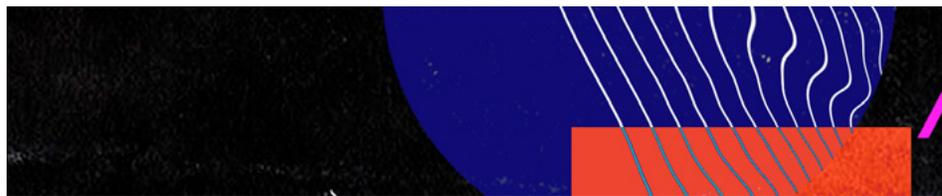
De esta manera, Husserl le critica a la propuesta kantiana la omisión del mundo sobre el cual toda construcción científica se sustenta —incluida la trascendental—, y el carácter mítico de su subjetividad trascendental determinadora-y-no-determinada. La ciencia, en cuanto actividad espiritual humana, requiere siempre tomar como punto de partida el mundo de la vida. Toda pregunta planteada por la ciencia es realizada desde la consistencia de este mundo previamente dado, al cual se atiene toda praxis vital. Toda tarea científica requiere

que se interrogue retrospectivamente el mundo previo, pues él es suelo de validez de todo nuestro existir (cf. Husserl 1991 127-128). Debido a ello, cualquier configuración del espacio supone como punto de partida el espacio vivido, desde el cual dicha idealización espacial emana. Presentaré, por tanto, el espacio vivido husserliano, fundamento de toda otra espacialidad.

5. El espacio vivido husserliano

El mundo empírico de la subjetividad y su espacio fueron abiertos por Husserl a un nuevo análisis científico. Su objeto era el mundo de la vida, un mundo de experiencias cotidianas y subjetivas. Es el mundo cotidiano del sujeto, compuesto por los objetos tal como aparecen en su experiencia y con los cuales guarda una relación de sentido (cf. Cisneros 2005 298).

Esos objetos, por su parte, están en y conforman un espacio. Están aquí o allá, arriba o abajo, expuestos ante mí de una manera u otra (cf. Cisneros 2005 298-299). No es un lugar entendido en términos longitudinales y latitudinales, sino que en ellos objetos yacen en otra geografía, de



carácter netamente relacional para con el sujeto. El sujeto, por tanto, habita un espacio de objetos, con los cuales se relaciona y que guardan un determinado sentido para él.

En este espacio, el cuerpo del sujeto es el eje (cf. Cisneros 2005 299). En tanto centro y único campo de sensibilidad, el cuerpo es el punto de contacto esencial con todo, punto cero de coordenadas del mundo desde el cual el sujeto despliega su naturaleza espacial. El yo es un ser en el mundo, pero ya no como ser exclusivamente pensante, como el “cogito” o el ser de la “razón pura”, sino como ser humano de carne y hueso, que con sus sentidos es capaz de dar cuenta de la experiencia, tal como aparece ante él. Husserl descubría así la otra cara del sujeto, aquella que la ciencia moderna y el trascendentalismo kantiano habían ocultado: el sujeto encarnado del mundo de la vida (cf. *ibid.*).

Por tanto, en Husserl el sujeto se abre al espacio desde su cuerpo. Sin embargo, si bien está en el mundo, el suyo no es un cuerpo en el mismo sentido que los objetos inertes. Distingue Husserl, por tanto, *Leib* y *Körper*. *Körper*

es el cuerpo mecánico, geométrico, que pertenece a las cosas extensas cartesianas (cf. Flores 2003 265). *Leib*, en cambio, es el cuerpo en cuanto organismo vivido por la propia corporalidad. Es “el único objeto en el cual mando a mi arbitrio inmediatamente, y especialmente gobierno en cada uno de sus órganos” (cf. Flores 2003 265; Husserl 1996 157). Es solo a través de este cuerpo vivido que accedemos a una espacialidad distinta a la cartesiana. Mientras esta última pretende determinar un espacio objetivo-geométrico, el *Leib* experimenta la espacialidad desde su subjetividad, sin puntos ni distancias (cf. Álvarez 2014 21).

La caracterización del *Leib* permitirá a Husserl distinguir dos niveles de espacialidad: el “espacio natural” y el “espacio vital o vivido”. Mientras el primero responde a la dimensión natural del mundo, el segundo lo hace a la dimensión humana del sentido (cf. Álvarez 2014 22). Ambos espacios son esencialmente distintos, y conllevan configuraciones incluso opuestas de la espacialidad. Así, por ejemplo, por los criterios constitutivos del espacio natural, aceptamos que la tierra se mueve

De esta manera, el *Leib*, en sus cinestésias, constituye su espacio vivido. No se trata de un sujeto estático, sino de uno que, por medio del movimiento de su cuerpo, influye en el aparecer de las cosas y en la constitución de su espacio. Con él se modifica de manera inmediata la percepción del entorno cósmico, posibilitando que las cosas muestren, con cada movimiento, aspectos que las anteriores perspectivas no eran capaces de esclarecer (cf. Sánchez y Medina 2018 18). No es el aparecer de los cuerpos el que determina su lugar en el espacio, como si, al modo asumido por el positivismo, los lugares y espacios estuvieran dados desde siempre, sino que es el *Leib*, con su espacio cinestésico originado sobre un “aquí” imposible de situar en el “allí” del espacio, el que constituye sus espacialidades en cuanto lugares experimentados. El *Leib* es, por tanto, el aquí absoluto y originario, matriz de espacializaciones de nuestro espacio vivido (cf. Richir 2013 774-775). Como luego diría Merleau-Ponty, las cosas varían su posición, están aquí o allá, pero siempre en relación con un “aquí” que no puede tornarse en “allí”: el “aquí absoluto” de mi cuerpo en torno al cual el espacio se despliega (cf. Merleau-Ponty 1945 117).

El cuerpo vivo se constituye así en centro de orientación, punto cero del sistema propio de coordenadas. Solo a partir de la cinestésica subjetividad del *Leib* adquiere sentido todo otro espacio, distancia y cuerpo, y solo a partir de su espacio vivido toda elaboración espacial, sea físico-natural o transcendental, se hace posible

(cf. Sánchez y Medina 2018 17; Richir 2013 770).

Por tanto, toda constitución del espacio tiene su punto de partida subjetivo en el *Leib* (cf. Husserl 2017 52). Los espacios objetivos y transcendentales no pueden obviar la aprioridad del sujeto encarnado como condición de posibilidad y fuente de sentido de toda ampliación espacial (cf. Husserl 2017 62). ¿Qué sentido pueden tener las masas que se precipitan en el espacio, en un espacio absolutamente homogéneo y *a priori* cuando ha sido borrada la vida constituyente? (cf. Husserl 2017 64). Semejante abstracción solo tiene sentido en cuanto abstracción hecha desde una subjetividad constituyente. Por tanto, el cuerpo vivo y su espacio preceden toda teoría positivista o transcendental, las que solo tienen sentido a partir de y por remisión a ella, su fuente originaria.

Como luego explicaría Merleau-Ponty—en estrecha armonía con Husserl—, queda en evidencia la primacía del espacio vivido del sujeto encarnado sobre el transcendental kantiano en el hecho de que el primero puede ser comprendido autónomamente, por medio de un en-



en una proporcionalidad cósmica y universal, dando cuenta de los fenómenos desde la perspectiva, justamente, de una ciencia objetiva de la naturaleza. Por el espacio vivido, en cambio, aceptamos como evidente la afirmación anti-copernicana de que la tierra no se mueve. La evidencia intuitiva, subordinada al conocimiento científico-positivista en la constitución del espacio natural, se convierte en el espacio vivido en criterio de certeza (cf. *ibíd.*).¹ Así, los elementos constitutivos del espacio vivido son distintos a los del espacio natural, en el que aquel es la espacialidad tal como es experimentada por el *Leib*.

// ¹ Desde la perspectiva de la consciencia, tal como a ella se aparece la experiencia de la Tierra, resulta evidente que ella no se mueve. Esto en cuanto que tanto el reposo como el movimiento no tienen sentido para la consciencia sino en relación con la tierra como horizonte, y ella nos aparece siempre, en nuestra experiencia del mundo, en reposo. En la experiencia espacial del *Leib*, el suelo terrestre es siempre nuestro centro de orientación desde el cual evaluamos todo *Körper* como estando en reposo o movimiento, y respecto del cual dicha evaluación adquiere sentido (cf. Richir 2013 771).

cadena de experiencias, mientras que no puede derivarse el sentido de la perspectiva, los horizontes y el arriba y abajo a partir del espacio formal de Kant (cf. García 2018 146). En cuanto no habría espacio alguno sin cuerpo vivo, el espacio transcendental no puede expresar el sentido del espacio vivido más que por haberlo recibido de él, lo cual implica que se subordina a sus configuraciones (cf. Merleau-Ponty 1945 119).

Así, toda configuración espacial se sostiene sobre el espacio originario del mundo de la vida, fundamento primero sobre el que se erige todo saber científico de la espacialidad. Se trata del espacio habitado corporalmente por el sujeto, que permea toda su experiencia y a partir del cual todo otro espacio adquiere sentido (cf. Cisneros 2005 299).

Como ha quedado en evidencia, Husserl configura el espacio de manera totalmente nueva. El espacio esencial ya no es el objetivista del positivismo ni el transcendental-mítico de Kant, sino un espacio completamente humano, tal como es experimentado por el sujeto y que constituye el fundamento ontológico de toda teoría espacial posterior. Es un espacio que, si bien asentado en el individuo, no reposa en una subjetividad transcendental-mítica, sino en el cuerpo vivo de un individuo inmerso *per se* en el mundo empírico. No es el espacio de un sujeto transcendente incorpóreo y atemporal, como en la propuesta kantiana, sino el de una subjetividad encarnada (cf. Cisneros 2005 303; cf. Sánchez y Medina 2018 13). Es, en definitiva, el espacio del *Leib*, la espacialidad en cuanto entorno experimentado, más allá de todo positivismo y transcendentalismo. Es el espacio mundano y precientífico, que no requiere fundamentos positivistas ni transcendentales para ser (cf. Cisneros 2005 303).

6. Conclusiones

(a) Tanto Kant como Husserl presentan su propuesta científica en general y espacial en particular como respuesta a un quehacer científico en crisis, abogando ambos por un retorno subjetivo como camino de renovación metodológica.

(b) No obstante, si bien Husserl reconoce en Kant a un valioso antecedente, su propuesta se distancia de la del prusiano. En efecto, le critica dejar al mundo de la vida en el anonimato. Así mismo, le refuta la dimensión mítica de un sujeto transcendental determinante-y-no-determinado. Ambas falencias hacen que, en opinión de Husserl, la propuesta de Kant no sea capaz de ofrecer una fundamentación originaria y autosuficiente para todo quehacer científico en general y para toda teoría espacial en particular.

(c) Husserl propone, en cambio, un retorno subjetivo más elemental, que no retorna a un sujeto transcendente ideal, incorpóreo y ahistórico, sino al sujeto encarnado del mundo de la vida. A partir de dicho retorno, el alemán propone una nueva teoría de la espacialidad, fundada en el espacio vivido. Así, el espacio vivido, espacio originario del sujeto encarnado, se convierte en el fundamento primario a partir del cual se construye y al cual remite todo saber científico de la espacialidad, incluido el espacio transcendental kantiano.

Bibliografía

- Álvarez, L. "El lugar en el espacio. Fenomenología y arquitectura". Fedro: *Revista de Estética y Teoría de las Artes* 13 (2014): 17-30.
- Barinaga-Rementería, J. "La investigación kantiana sobre el espacio y el tiempo". *Teorema* 23.1-3 (2004): 141-155.
- Cárdenas, L. y Botero, C. "Leibniz, Mach y Einstein: Tres objeciones al espacio absoluto de Newton". *Discusiones Filosóficas* 15 (2009): 51-68.
- Cisneros, A. "La representación del espacio en Kant y Husserl". *Anuario de Espacios Urbanos. Historia, Cultura y Diseño* 12 (2005): 281-303.
- Flores, L. "Fenomenología de la espacialidad en el horizonte de la corporalidad". *Teología y Vida* 44 (2003): 265-269.
- Gallo, L. "El ser-corporal-en-el-mundo como punto de partida en la fenomenología de la existencia corpórea". *Pensamiento Educativo* 38.1 (2006): 46-61.
- García, E. A. "La fenomenología merleau-pontiana de la percepción frente a la estética y la analítica trascendental". *Ideas y Valores* 67.168 (2018): 127-150.
- Herrera, D. "Husserl y el mundo de la vida". *Franciscanum* 52.153 (2010): 247-274.
- Husserl, E. "Fenomenología de la espacialidad de la naturaleza". Trad. Karls Cordua. *Revista de Filosofía* 2.2 (2017): 47-65.
- Husserl, E. *Invitación a la fenomenología*. Trads. Antonio Ziri6n, Peter Baader y Elsa Tabernic. Espa1a: Paid6s, 1992.
- Husserl, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental. Una introducci6n a la filosofa fenomenol6gica*. Trads. Jacobo Mu1oz y Salvador Mas. Espa1a: Cr6tica, 1991.
- Husserl, E. *Meditaciones Cartesianas*. Trads. Jos6 Gaos y Miguel Garc6a-Bar6. M6xico: Fondo de Cultura Econ6mica, 1996.
- Kant, I. *Cr6tica de la Raz6n Pura*. Trad. Pedro Ribas. Espa1a: Taurus, 2017.
- Kuhn, T. *La Estructura de las Revoluciones Cient6ficas*. Trad. Agust6n Contin. M6xico: Fondo de Cultura Econ6mica, 1971.

- Merleau-Ponty, M.** *Phénoménologie de la perception*. Francia: Gallimard, 1945.
- Richir, M.** “Naturaleza, cuerpo y espacio en fenomenología”. Trad. Roberto Obarri. *Eikasia* 47 (2013): 767-776.
- Sánchez, R. y Medina, J.** “El cuerpo vivo y la subjetividad trascendental en la fenomenología de Edmund Husserl”. *Veritas* 40 (2018): 9-28.
- Sanhueza, D.** “La Intuitividad de la Intuición Pura en la ‘Estética Trascendental’”. *Ideas y Valores* 64.159 (2015): 155-168.
- Torres, A. R.** “La Experiencia en la Estética Trascendental de Kant”. *Cuestiones de Filosofía* 15 (2013): 65-68.
- Torretti, R.** *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Chile: Ediciones UDP, 2013.

