

## EL LEGADO DE KANT EN LA FENOMENOLOGÍA

Es una magnífica idea de esta Universidad organizar un *Encuentro* en el que reflexionar sobre lo que Kant ha representado en la configuración del pensamiento y cultura de los últimos 250 años. Me corresponde a mí pensar en Kant desde la perspectiva de su relación con la fenomenología que, al decir de un malogrado pensador español, como fue Luis Martín Santos, sería “la filosofía secreta” del siglo XX<sup>1</sup>. Si eso fuera así, la relación de Husserl y Kant se convierte en un objetivo muy importante para comprender nuestro mundo por cuanto, querámoslo o no, el pensamiento de Husserl se entiende con más profundidad, primero, comparándolo con el de Kant; segundo, entendiéndolo como un pensamiento que complementa al de Kant; tercero, entendiendo ese complemento como el cierre del pensamiento antropológico que Kant teoriza a la perfección. Seguramente lo que acabo de decir servirá más a los presentes para entender la fenomenología que para entender a Kant, pero creo que esa forma de entender la fenomenología es muy importante para captar en qué medida Kant sigue presente en un diálogo continuo que Husserl mantuvo con él, con quien, unas veces expresamente, otras implícitamente, mantuvo un diálogo permanente a lo largo de su vida, al menos, del periodo de tiempo que dedicó a la creación de la fenomenología.

Voy a citar tres momentos claves y muy significativos para orientarnos, porque, además, en cada uno de ellos se indica una orientación del diálogo que Husserl mantuvo con Kant. El primero se produce al comienzo mismo de la concepción de la fenomenología, cuando Husserl, motivado por cierto fracaso personal, pues es rechazada la propuesta de nombrarlo profesor ordinario<sup>2</sup>, se plantea la necesidad de conseguir una *crítica de la razón pura que le dé claridad*. Sin claridad en la razón no puedo vivir, anota Husserl en un diario que muchos años después publicaría Walter Biemel. Husserl toma el motivo de Kant

1 Martín Santos, Luis, 1990, *El zigzag husserliano*. Edición preparada por Ana Lucas. Ediciones Endymion, Textos Universitarios, Madrid, p. 85.

como motivo fundamental de su filosofía, la necesidad de clarificarse en el uso de la razón que parece ser *el santo y seña de la cultura occidental*.

Si alguien quiere definir Europa, como ámbito cultural en contraposición con otras culturas, suele indicar precisamente ese uso de la razón en el ejercicio teórico y en el ejercicio práctico. Con esa indicación, Husserl se pondrá en la vía abierta por Kant, porque ese uso de la razón solamente puede ser aducido con fundamento como identidad de algo, en este caso, de la formación cultural Europa, si es autocrítico consigo mismo. Mas eso exige toda una filosofía sobre esos dos tópicos, el uso teórico y práctico de la razón.

Mas si Husserl, de entrada, se pone en la pista de Kant, deberá comparar el desarrollo concreto de su filosofía con la de Kant. Esto lo hace, por un lado, al estudiar el uso teórico de la razón, al comparar explícitamente su análisis de la estructura de la subjetividad, o de la vida subjetiva, con los de Kant, por ejemplo, al comparar el concepto de conciencia trascendental de Kant, esa que acompaña o puede acompañar a toda representación, con la conciencia trascendental descubierta mediante la reducción. Esta cuestión será, a la larga, uno de los puntos fundamentales de discusión, pues los estudiosos y herederos de Kant en Alemania, los neokantianos, asimilaban la fenomenología a un tipo de neokantismo<sup>3</sup>, y en eso Husserl siempre quiso ser muy claro, anotando el sentido de las diferencias importantes del análisis fenomenológico de la estructura de la subjetividad por parte de Kant y por su parte. Como volveré sobre esta cuestión, la dejo enunciada. Solamente adelantaré que la diferencia fundamental entre los análisis de uno y otro, en cuanto al uso teórico de la razón, está, al menos en la percepción de Husserl, en que la fenomenología persigue las cosas o momentos de la subjetividad en concreto, *mostrando y no deduciendo*. Pero sobre esta diferencia y cómo la califica Husserl hablaré luego.

El segundo momento se refiere, como no podía ser menos, al uso práctico de la razón. Porque si la fenomenología es, en primer término, como también lo era la filosofía de Kant, un análisis del uso teórico de la razón, una crítica de la razón pura teórica, en realidad la filosofía no es un puro ejercicio de la teoría al

2 Fue una actuación que no tenía que ver con Husserl sino con cuestiones de política educativa general, pero el resultado fue el rechazo de la propuesta, en 1905, cuando Husserl tenía ya 46 años, y ya había escrito las *Investigaciones lógicas*, obra que había tenido un amplio eco. Sobre este tema ver «Edmund Husserl persönliche Aufzeichnungen», ed. por W. Biemel, en *Philosophy and Phenomenological Research*, XVI, 1956.

3 El artículo de Fink “Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik”, que Fink escribió en 1933 y que Husserl ratificó íntegramente, trata precisamente de refutar el convencimiento de que la evolución de la fenomenología desde la *Investigaciones lógicas* había sido influenciado por el neokantismo. Cf. Fink, *Studien zur Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, 1966, pp. 79 ss.

margen de los intereses de la vida humana, ni para Kant ni para Husserl, por más que haya que empezar por afilar el instrumento de la filosofía, y ésta no es una acción práctica sobre el mundo, sino una acción teórica. Pero esa acción teórica es en *aras de la vida*, por haberse problematizado algún aspecto importante de ésta, por eso es en aras de la acción, en aras del uso práctico de la razón. No conozco suficientemente el desarrollo más preciso de Kant como para pronunciarme sobre la imbricación en él de lo teórico y lo práctico, pero supongo que no sería muy distinto de lo que ocurre en Husserl. El hecho de que Kant escribiera inmediatamente después de su *Crítica de la razón pura* su *Metafísica de las costumbres* y su *Crítica de la razón práctica*, indica que la primera *Crítica* no era sino un ejercicio indispensable de puesta a punto del instrumento fundamental de la filosofía.

En Husserl no ocurre de modo distinto, por más que una, podríamos decir, errónea planificación de sus publicaciones, reforzada por una insistencia interesada por parte de Heidegger y sus discípulos, antes de la Segunda Guerra Mundial, pero sobre todo después de la Guerra, dio la impresión de que la fenomenología nada tenía que ver con el uso práctico de la razón.

Mencioné en cierta ocasión<sup>4</sup> que, en la celebración del segundo centenario de la publicación de la *Crítica de la razón práctica*, el Instituto de filosofía organizó un ciclo sobre la influencia de Kant en el siglo XX, en el que participaron muchos profesores, que tocaron los diversos autores del siglo XX, de manera que prácticamente todos los filósofos del pasado siglo estuvieron presentes en el ciclo excepto la fenomenología de Husserl, dando claramente con ello a entender que de Husserl y Kant en el terreno de la filosofía de la acción no habría nada que decir, o al menos que no era relevante. Lo mismo suele pasar con la filosofía de la historia, para la que se suele contar con autores relevantes de los siglos XIX y XX, pero nunca con las aportaciones de Husserl<sup>5</sup>.

Pues bien, la realidad es muy distinta. Yo diría que incluso opuesta, porque Husserl, por un lado, siempre estuvo volcado a la crítica de la razón práctica, y por otro toda su filosofía sólo tiene sentido en una filosofía de la historia. La ética, en cualquier caso, fue una preocupación constante en él, hasta el punto de dar con asiduidad muy llamativa lecciones de ética<sup>6</sup>. Algunos de sus cursos más

4 Ver del autor, "Ética, antropología y filosofía de la historia", en *Isegoría*, 5, 1992, p. 43, de nuevo en J. San Martín, *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, UNED, 1994, p. 279. Algunas de las informaciones ofrecidas en esta ponencia se remiten al trabajo técnico llevado a cabo para aquel artículo.

5 Sobre este prejuicio, véanse las aportaciones de J. M. Díaz Álvarez, *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*, UNED, Madrid, 2003.

6 De 1891 a 1924 dio dieciséis seminarios o lecciones sobre ética. Ver datos en la obra citada en la nota 3. El dato indica el profundo interés de Husserl en la ética.

importantes tienen que ver con ella, y la crítica de la cultura que permea toda su obra, y esto es lo más importante, también termina en una crítica de la cultura de cara a los elementos de autenticidad ética de la misma.

Justamente este segundo elemento de comparación de Kant y Husserl, o de puesta a punto de sus relaciones, o de la presencia de Kant en Husserl, nos da el segundo momento que quería citar, la fuerte crítica de Husserl a la ética de Kant, una crítica sustantiva muy importante, que Husserl expone fundamentalmente en su curso de 1920, y que repitió en 1924. El texto ha permanecido inédito exactamente hasta este verano de 2004, en el que ha salido con el título de *Einleitung in die Ethik*<sup>7</sup>. El texto tiene 502 páginas, e incluye el famoso excurso, en el que se adelantan muchas de las ideas de *La crisis*. Yo tuve la oportunidad de manejar ese texto en 1989 en Friburgo<sup>8</sup>. Me referiré luego a algunos aspectos de esa crítica. Pero quiero citar también que en las lecciones de ética de Husserl publicadas como Hua XXVIII el año 1988 el autor más citado es Kant, con 40 citas, y muchas páginas a él dedicadas, siendo citado el doble de veces que el segundo más citado, que es Hume.

El tercer punto que quería citar, en el que también Husserl se refiere intensamente a Kant, es el tema histórico-crítico. Ya se sabe que Husserl dedicó su última obra, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*<sup>9</sup>, al estudio de la crisis de la ciencia. Esta crisis no es, para el creador de la fenomenología, una *crisis de fundamentos* sino una *crisis de sentido*, pues la crisis consiste en no saber muy bien qué representa la ciencia en la vida y cultura humanas, por tanto, en no saber el para qué de la ciencia; pues parecería que todo su sentido se hubiera agotado en las aplicaciones técnicas para resolver los problemas técnicos que nos plantea la vida, y en gran medida para fomentar una facilidad en la vida como si ese fuera el fin o meta de la vida.

Para analizar esa crisis, que para Husserl termina siendo una crisis en el *concepto de ser humano*, por tanto, una crisis, diríamos hoy en día, antropológica, Husserl analiza, primero, el sentido de la crisis desde el origen de la física, la ciencia que, ya en la segunda mitad del siglo XIX y plenamente en el XX, terminará por convertirse en determinante del concepto de ciencia. Segundo, y es lo que nos interesa, los antecedentes de esa crisis en la Edad Moderna, en la que Husserl ve una especie de combate entre dos corrientes con tendencias opues-

7 Husserliana (en adelante Hua) XXXVII, *Einleitung in die Ethik*. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924, ed. por Henning Peucker, Kluwer Academic Publisher 2004.

8 El artículo anteriormente citado fue una presentación de ese importante texto de Husserl ahora publicado.

9 Hua VI. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. 21976, editado por W. Biemel, Kluwer. Hay traducción de J. Muñoz y S. Mas (*La crisis de las ciencias europeas*, Editorial Crítica), aunque ésta no incluye los anejos, entre los que está el famoso Anejo III sobre el origen de la geometría.

tas, entre dos grandes movimientos, uno el objetivismo, que dará pie a la crisis del siglo XX, y otra, liderada por Kant, la filosofía trascendental y el idealismo, que a pesar de haber creado maravillosos edificios filosóficos, no conseguirán en absoluto enderezar la dirección de la cultura moderna, dando paso, así, en cierta manera por su derrota, a la crisis del siglo XX. A Husserl le interesa investigar si no hay alguna insuficiencia radical en el más brillante y principal de los filósofos modernos, como es Kant, para haber sucumbido la cultura a la tendencia que venía de la otra rama constitutiva del debate de las ideas en la Modernidad.

Aquí no quiero dejar de aludir a que este planteamiento sobre la crítica de la Modernidad, que es un tema básico del último libro de Husserl, porque la filosofía moderna es una de las responsables de la crisis contemporánea, ya fue anticipado y pensado en nuestra filosofía por Unamuno y Ortega, sobre todo por el primero, que le repitió varias veces al segundo, en el intercambio epistolar que tuvieron en la primera década del siglo<sup>10</sup>, que estuviera atento a los problemas de la filosofía moderna, en la que no era oro todo lo que relucía: “Odio a la ciencia, dirá Unamuno, y echo de menos la sabiduría”, (1987, 38), sabiduría que, obviamente, se podía hallar a raudales en nuestros clásicos, por eso deberían ser preferidos para pensar la renovación de la cultura. Por eso, preferir sobre Descartes a San Juan de la Cruz o Santa Teresa, como dirá Unamuno; o decir que entender el modo como Cervantes miraba el mundo, resumido en lo que Ortega llamará el quijotismo de Cervantes<sup>11</sup>, llevaría a resolver los problemas de España, es decirnos que la crisis contemporánea, primero, se gesta en la filosofía moderna; segundo, que Cervantes y, más allá de él, el Barroco español suponen una *Modernidad alternativa*, como gusta decir a José Luis Molinuevo, y como ese magnífico novelista que es Milan Kundera supo enunciarlo para el mundo literario y cultural<sup>12</sup>, sin que, por cierto, tomáramos nota de ello los profesionales españoles, y cumpliéramos aquel consejo que en 1979 nos diera Gadamer en Granada<sup>13</sup>, que, ante todo, estudiáramos a nuestros pensadores. Por eso es una buena oportunidad la celebración del IV Centenario de la publicación del *Quijote*, al año siguiente del segundo centenario de Kant, para poner

10 Este epistolario fue editado por L. Robles y A. Ramos Gascón, con el título *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, Ediciones El Arquero, 1987. También hay que considerar la carta que Unamuno escribió en el ABC, a finales del verano de 1909 y que provoca el artículo de Ortega “Unamuno, Europa y fábula” (OC, I, 128). Sobre toda esta polémica, ver del autor, *Fenomenología y cultura en Europa*, Tecnos, 1998, pp. 22 ss.

11 Será una de las tesis fundamentales de *Meditaciones del Quijote*, de Ortega y Gasset.

12 En *El arte de la novela* se reproduce una conferencia dada en USA, en 1983, en la que dice que la Modernidad no sólo empieza con Descartes, sino también con Cervantes. Ver Milan Kundera, *El arte de la novela*, Tusquets editores, 1987, Barcelona, p. 14.

13 En el Congreso sobre métodos filosóficos, en la primavera de 1979, organizado por el Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada.

a punto qué representa esa Modernidad alternativa que primero Unamuno y, luego, Ortega veían en la cultura española.

A partir de estos tres puntos quiero indicar algunas notas que habría que tener en cuenta en un estudio que vea a Husserl en la estela de Kant.

## 1. EL GIRO ANTROPOLÓGICO DE LA FILOSOFÍA

Si algo caracteriza la filosofía kantiana es haber sabido expresar con radical claridad la tendencia que venía fraguándose desde el Renacimiento y que marcará realmente la gran corriente a la que pertenece la fenomenología, y que no es otro que el que podemos llamar **giro antropológico de la filosofía**. Kant lo formuló maravillosamente al resumir las tres preguntas de la filosofía (qué puedo saber; qué debo hacer; qué me cabe esperar) en la pregunta de qué es el ser humano<sup>14</sup>. También Husserl se sitúa en esa estela, y no porque él lo expusiera aparentemente de modo tan claro como Kant. Incluso si se lo preguntaran a algún experto riguroso, diría que Husserl para nada entra en esa línea, porque rechaza explícitamente que su filosofía sea una antropología, como claramente lo dijo en la conferencia sobre antropología y fenomenología el año 1930<sup>15</sup>. Sin embargo, hay que decir que lo que prima en esas afirmaciones explícitas de Husserl es que el ser humano que ha solido tematizar la antropología no es el ser humano cuyo sentido descubre la filosofía trascendental, y que sería el tema de la antropología a la que se remite Kant, sino el ser humano propio de la actitud natural<sup>16</sup>, pero una actitud natural que actuaría aquí sobredeterminada por la actitud naturalista que fundamenta la ciencia natural.

14 Estas preguntas aparecen en la *Crítica de la razón pura*, en el segundo capítulo de la teoría trascendental del método, A 805/B 833. Pero Kant en las *Lecciones de lógica* añadió la cuarta pregunta: “Qué es el ser humano”. Ver al respecto, Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, § 36.

15 Cf. “Phänomenologie und Anthropologie (Vortrag in den Kantgesellschaften von Frankfurt, Berlin und Halle 1931)”, en Hua XXVII, *Aufsätze und Vorträge 1922-1937*, editado por T. Nenon y H.R. Sepp, 1989, pp. 165 ss., especialmente p. 180, en que plantea la conclusión: “Damit ist implizite die Frage beantwortet, ob eine Anthropologie mit welchem Aufgabesinn immer als philosophische möglich ist, im besonderen, ob eine auf das Wesen des Menschen und in welchen Formen immer zurückgehende Begründung der Philosophie ein Recht haben kann”.

16 “Jedwede Lehre vom Menschen, ob nun empirisch oder apriorisch, setzt seiende Welt bzw. möglicherweise seiende voraus.” Este texto procede de la conferencia anteriormente citada, por tanto de 1931. Pero la obra de Husserl va a experimentar un impresionante cambio —o podríamos decirlo también de otro modo: tomar conciencia plena del método— justo en este punto clave para lo que afirmo en el texto. Ver a este respecto del autor *Fenomenología y antropología*, especialmente Parte segunda, 1997 Almagesto, 22005, Lector/UNED.

Kant distingue perfectamente una *antropología física* o fisiológica, que estudia lo que la naturaleza ha hecho de nosotros —y que por cierto es el sentido con que en la *Crítica de la razón pura* aparece la palabra antropología<sup>17</sup>— de la antropología que debe responder a lo que debemos hacer de nosotros, para la cual hay que tener en cuenta qué somos realmente nosotros mismos, y que sería el tema de la *antropología filosófica*, estableciendo además para ello una crítica sobre lo que nosotros hemos hecho de nosotros mismos, que sería, esto último, el tema de la *antropología pragmática*, equivalente a la actual antropología cultura y social<sup>18</sup>. Para Husserl el verdadero concepto de ser humano es lo que se ventila en la disputa de la modernidad y en la crisis contemporánea. Kant luchó por responder a la pregunta de qué es el ser humano, no desde la ciencia natural, ni desde la ciencia humana, es decir, la geografía y la antropología pragmática, que nos deben enseñar a interactuar con los otros a partir del aprendizaje del mundo humano sacándolo de los viajes —*Herausfahung*: de ahí *Erfahrung*, experiencia— por el mundo<sup>19</sup>; sino desde la filosofía, que es la única que puede decir, de acuerdo a lo que somos, qué debemos hacer, cómo nos debemos autodeterminar.

Eso significa que el sentido del ser humano se determina en la filosofía, pero que ésta está orientada a decir qué es el ser humano, porque ahí se determina el ser. Este es también el planteamiento del primer Heidegger, porque la pregunta tradicional de la filosofía por el sentido del ser sólo puede ser abordada exponiendo, en un análisis hermenéutico, qué es aquel ente en que se da la comprensión del ser. Pero en la medida en que Heidegger, en su primera etapa, ponga el acento en el sentido del ser, y no en el sentido que la pregunta por el ser tiene para el ser humano, como el interés por el que se mueve la filosofía, creo que se distancia, no sólo de Husserl, sino también de Kant, quienes se mantienen en el giro antropológico propio de la Modernidad, y que, en mi opinión, representa la expresión del sentido de la filosofía que nace en Grecia.

La presencia de Kant en la última obra de Husserl indica la importancia que éste da a Kant como abanderado de la filosofía trascendental moderna, como “fundador [*Urstifter*] de la filosofía trascendental moderna”<sup>20</sup>, que trata de reivindicar un sentido del ser humano más allá de lo que las ciencias naturales nos

17 En la KRV aparece la palabra ‘antropología’ sólo tres veces, A 550/B 578, A 842/B 869 y A 849/B 877, en todos los casos se refiere al saber del conjunto de las condiciones fácticas.

18 Ver el prólogo en Kant, *Antropología. En sentido pragmático*. Trad. De José Gaos, 21991, Alianza editorial.

19 Kant alude expresamente a la necesidad de viajar para el saber antropológico. Ver, ob. cit., p. 8.

20 Hua XXIX, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband*. Texte aus dem Nachlass 1934-1937, editado por, Reinhold N. Smid, 1992, p. 420.

estaban diciendo sobre él. En la conferencias de Praga, de noviembre de 1935, cuyo texto sirvió de base para *La crisis*, dice Husserl que “la empresa de Kant fue eliminar el psicologismo para siempre”, mas ¿qué era ese psicologismo?, “pensar el alma como tema psicofísico”, por eso quien entiende así a Kant “no ha entendido ni una palabra de Kant” (ob. cit., 114). Reivindicar esa posición del ser humano es una tarea más decisiva, si cabe, en la actualidad, en que las ciencias naturales siguen definiendo mucho más íntimamente lo que la naturaleza ha hecho de nosotros, como el horizonte definitivo del ser humano; o en el mejor de los casos, tomando ésas ciencias como la única referencia con sentido lo que nosotros hemos hecho fácticamente de nosotros, por tanto, tomando como referencia insuperable las aportaciones de la antropología cultural y social, y, en consecuencia, dejando fuera de lugar cualquier intento de elevar a una crítica estos últimos términos. Hasta los profesionales de la filosofía se contentan con proclamar como nuestro horizonte lo que hemos hecho de nosotros, lo que somos fácticamente, sin que podamos, ni debamos, ni nos atrevamos a ir un poco más allá y, desde una elaboración del concepto de ser humano, proponer qué debemos hacer, por tanto, pensar un saber que trascienda los límites establecidos por la facticidad.

En esto Kant y Husserl pertenecen a la misma tradición. Una tradición que, en mi opinión, quien quiera ser verdaderamente filósofo debe reivindicar. Decía Merleau-Ponty, en el *Eloge de la philosophie*, que el filósofo no se encuentra a gusto con lo constituido. Su vocación es lo constituyente, la fuente de donde surge lo constituido. Toda filosofía tiene esta vocación de ir a las fuentes, e ir a las fuentes implica estar más allá de lo que somos fácticamente. Para Kant no era difícil en aquella época reivindicar el inconformismo con lo constituido, con lo que nosotros hemos hecho de nosotros; pero para Husserl, y sobre todo para la fenomenología posterior, no es fácil mantener encendida esa antorcha. Quienes nos movemos en el ámbito de la fenomenología sabemos lo difícil que es en la filosofía contemporánea mantener activo el norte de un ideal como el determinante de la vida humana. Años de entronización de un materialismo que no sabe filosóficamente que es, nos han llevado a ignorar la necesidad de los ideales en la vida humana. Mas ¿qué puede ser la vida humana sin ideales? En el momento de celebrar los 200 años de la muerte de Kant, es hora de revisar la función de la filosofía en el conjunto de la cultura, deconstruyendo los tópicos conceptuales con que muchas veces nos arropamos para no pensar. Y yo me quedaría con la lección de Kant, que la filosofía está para decirnos qué debemos hacer, más allá de lo que hemos hecho, por tanto, para centrarse en el juicio crítico de los ideales de conducta que rigen nuestra vida, no para destruirlos sino para eventualmente animarlos con los verdaderos ideales.

## 2. LO TRASCENDENTAL EN KANT Y HUSSERL

La pertenencia de Husserl a la tradición que con toda rigurosidad marca Kant puede llevar a la tentación de confundir masivamente sus conceptos. Y en esta tentación se ha caído con excesiva facilidad, desde el inicio mismo de la fenomenología, sobre todo en lo que se refiere al concepto mismo de trascendental. Y no entenderemos la fenomenología ni lo que Husserl supone de desarrollo, a partir de Kant, pero más allá de Kant, si no se matiza el sentido de lo trascendental en ambos. Por eso sería necesario un estudio de este concepto en los dos pensadores. No voy a detenerme, sin embargo, en este punto porque es uno de los temas que estudié ya hace muchos años, en mi primer artículo, «Teoría del yo trascendental en Kant y Husserl», y en sustancia creo que sigue siendo válido aquel estudio de juventud<sup>21</sup>.

La diferencia fundamental entre ambos conceptos estaría en que, en Husserl, el sujeto trascendental es el mismo que el llamado sujeto empírico, sólo que depurado de la mirada que lo objetiva y limita a ser un ser en el mundo en el mismo plano que cualquier otro ser. Mientras en Kant el sujeto empírico es el sujeto real que está en intercambio con la naturaleza y en el que se situarían las impresiones; en Husserl, en consecuencia, no designa lo trascendental tanto una realidad determinada como una vista sobre la realidad. En Kant, por el contrario, el sujeto, conciencia o yo empírico es una denominación, podríamos decir, de una entidad real que se compone, primero, con las cosas, a cuya acción reacciona en las impresiones, y, luego, continúa al menos funcionalmente con lo trascendental que de diversas maneras sintetizará ese material empírico elevándolo a la objetividad. Para Husserl, lo trascendental que define la vida subjetiva, el yo o la conciencia, es una perspectiva, por más que sea la fundamental que da sentido a todas las demás, que en realidad son reducciones limitativas de esa perspectiva. Así el sujeto natural empírico se convierte en el trascendental con el cambio de perspectiva que la reducción trascendental conlleva. En Kant podríamos hablar con rigor de dos yoes, el empírico y el trascendental. En Husserl, al contrario, y a pesar de que habla de tres yoes, en realidad, la “trinidad egoica” es una, porque no hay más que un yo, el trascendental, que puede ser visto como un objeto determinado naturalmente, y tendríamos el yo de la naturaleza, que en realidad no es yo alguno; o se eleva críticamente sobre sí mismo, y en la fenomenología sería el yo fenomenologizante, que según Fink sería el *exponente* del yo trascendental, en el sentido matemático de “exponente”, es decir, como un

21 Se publicó en el Monográfico que, bajo la dirección de Juan Manuel Navarro Cordón, dedicó a Kant la revista del Departamento de Filosofía de la Complutense que entonces diría Sergio Rábade, *Anales del Seminario de Metafísica*, 1974, pp. 123-143.

esfuerzo por reduplicarse, para poder ejercer la crítica sobre sí mismo. Pero no voy a insistir más en este punto.

### 3. LA ESTRUCTURA DE LA SUBJETIVIDAD Y LAS FACULTADES

En el análisis del uso teórico de la razón he dicho que existe una diferencia muy importante entre ambos pensadores, aunque pretendiendo los dos objetivos muy parecidos. Pero el propósito de la fenomenología de operar sin prejuicios —lo que no quiere decir que no operen y que, con el propio lenguaje, sean arrastrados en la reflexión—, le lleva a esforzarse por atenerse a lo que se nos muestra, sin aceptar de entrada ninguna geografía previa de la estructura de la subjetividad. Es muy posible que esto tenga más que ver con el momento en que se reflexiona, y con los estudios previos. Kant, enmarcado en una filosofía tradicional, y en un tiempo en el que la imagen del ser humano es aún una imagen tradicional, aceptará un ser humano constituido por sus facultades, la sensibilidad, el entendimiento y la razón.

Es muy posible que su análisis lleve a un cambio, de una concepción sustantivista de estas facultades, a una concepción operativa funcional. Para la fenomenología, situada en el siglo XX, no existen tales facultades sino actos concretos, con unas características concretas. Por eso mientras para Kant el tiempo será la forma de la sensibilidad, para Husserl el tiempo es sencillamente el modo de ser de la experiencia pues todo acto es temporal, y así tendrá acceso a un análisis preciso del tiempo analizando objetos temporales tales como la audición de un sonido. Para Kant los instantes del tiempo, para constituir el tiempo, tienen que ser sintetizados, con lo que los instantes del tiempo no son temporales. Fink hablará de un descripción del tiempo “dirigida por la imagen del espacio”<sup>22</sup>, lo que llevaría a una espacialización del tiempo, o al menos de lo que es consecuencia de una concepción sustantivista de las facultades. Lo mismo nos pasará con las categorías del entendimiento, siendo formas del mismo, no puede menos de haber una sustantivización y tendencia a un innatismo (no sé si es la palabra correcta) de muy difícil justificación.

En esa concepción Kant se mantiene fiel a los planteamientos que ya expuso en su discurso de la *Dissertatio*, den 1770, al decir que estos conceptos, los que nos dan las cosas *uti sunt*, tal como son —conceptos que equivaldrán a las categorías del entendimiento, que piensan los objetos de la experiencia—,

<sup>22</sup> Es una tesis reiterada por Fink, pero el desarrollo fundamental de esa tesis se puede ver en su libro *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum, Zeit, Bewegung*, Martinus Nijhoff, 1957. Según Fink, esta tendencia encontraría en Hegel su cima. Ver sobre la espacialización del tiempo en Kant, J. San Martín, ob. cit., p. 138 ss.

“exeunt in exemplar aliquod”, es decir, que ofrecen una proyección hacia un ejemplar<sup>23</sup>. En mi opinión, lo que Kant estaba diciendo era que con esos conceptos estábamos en la estela del ejemplar máximo, y gracias a eso tenían validez y objetividad<sup>24</sup>. En el periodo crítico, como eso ya no vale, esos conceptos puros son las formas de toda experiencia, porque son los que le dan a la experiencia los objetos posibles. Pero esos conceptos son formas de una facultad. De nuevo estamos en una sustantivización de las facultades.

Husserl, que ha trabajado a fondo estos análisis kantianos, no puede menos de considerarlos una especie de mitología. Porque parten de algo que no está dado, que no se muestra. Son varias veces en las que Husserl habla en este sentido de Kant y de sus sucesores (Hua VI, § 57, p. 206), aunque al final le parece demasiado fuerte y corregirá (ver Hua. XXIX, 223); pero lo fundamental es que Husserl piensa que el análisis kantiano no se atiene a lo que se muestra. En ese sentido cabe destacar la estima por parte de Husserl de los análisis de la deducción trascendental de la primera edición de la crítica, de la que dice que es una “aproximación a una fundamentación directa que desciende a las fuentes originales”, pero, sigue Husserl, “para interrumpir inmediatamente de nuevo, sin llegar a los auténticos problemas, que había que abrir desde este lado aparentemente psicológico” (Hua VI, 106). Se refiere Husserl, como es conocido, a los análisis de las diversas síntesis que Kant propone en la deducción trascendental de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* y que desaparecen en la segunda. Se suele decir que Kant se habría asustado de las consecuencias de su propio análisis.

Quiero citar, porque me parece interesante, el esfuerzo que Iso Kern, quien escribió su tesis doctoral precisamente sobre Kant y Husserl<sup>25</sup>, por lo que es un gran conocedor de ambos, hace, después de ese trabajo de doctorado, para llevar a Kant a Husserl, es decir, para desustancializar las facultades, convirtiéndolas en funciones. Para ello se apoyará sobre todo en el idioma alemán, no entendiendo la filosofía desde el latín como era el caso de Kant. La diferencia está en entender como operaciones las facultades, que en la filosofía escolar en

23 De la *Dissertatio* hay una edición bilingüe de Ramón Ceñal, Immanuel Kant, *La “Dissertatio” de 1770*. Edición bilingüe, 1961, 21996, CSIC, Madrid.

24 Por eso la traducción de Ceñal me parece incorrecta. Ceñal traduce la palabra ‘exeunt in exemplar aliquod’ como ‘se constituyen en un cierto ejemplar’; en mi opinión, es una traducción incorrecta, pues despoja a esos conceptos del dinamismo que se refleja en el acusativo y que les da el sentido fundacional que tienen. Yo los traduciría: “se proyectan [salen] hacia un ejemplar” que en definitiva es el Ser supremo, de donde les viene el pensar las cosas como son.

25 *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und Neukantianismus* Serie Phaenomenologica, 16, Martinus Nijhoff, La Haya, 1964.

latín son las "potencias del alma"<sup>26</sup>. La sensibilidad es así la apertura a la recepción, *Empfindung*, en ella estamos —*stehen*— en el presente, en presencia simultánea. Pero lo importante del ser humano es que no permanece encerrado en esa situación sino que la vivimos de un modo desplazado, y eso en alemán se dice con el mismo verbo, *stehen*, de estar, pero con el prefijo *ver*, que indicar una perturbación del sentido originario de la palabra, y así tenemos *verstehen*, en la que el contenido del *stehen* es tomado fuera de la "estancia", por tanto, *desplazado*. Eso es el *Verstand*. En ese desplazamiento se produce, o si se quiere, el desplazamiento se da mediante la producción de una entidad que debe ser aprehendida, *vernehmen*, es decir, tomada, *nehmen*, pero en su desplazamiento, es decir, *vernehmen*, mas el abstracto de ese verbo es el *Vernunft*. El conjunto de estos productos, de la aprehensión de la sensibilidad desplazada, es la cultura, por tanto, ésta es el cultivo de la sensibilidad por el entendimiento. Este meritorio ensayo de Iso Kern, que constituye su habilitación, no tuvo prácticamente ninguna repercusión y permaneció desconocido, a pesar de que toma en serio la filosofía de la cultura de Husserl, para quien la cultura es creación del sentido (lo mismo que Ortega había dicho mucho antes) que debe sedimentarse en la realidad exterior<sup>27</sup>.

Leyendo a Iso Kern se comprende muy bien la diferencia de entender el *intellectus* como facultad o como desplazamiento de la sensibilidad, pues en el primer caso, aunque referido a la sensibilidad, su contenido es propio, mientras que en el segundo su contenido es el de la sensibilidad. Dejo este ensayo de Kern, que recomiendo a los estudiosos de Kant, para, tal vez, aproximarse a Kant desde otra perspectiva.

Uno de los temas más interesantes en los que aflora el análisis concreto que Kant realiza de la estructura de la subjetividad es el de los conceptos empíricos, tema que suele pasar desapercibido, porque éstos, que inicialmente son verdaderos pensamientos de objetos —como Kant define el concepto—, terminan desmoronándose como tales porque necesitan de los conceptos puros para darnos objetos de experiencia. Sin embargo, en el análisis primero de la deducción trascendental estos conceptos empíricos, que son los que operan en la experiencia, son asumidos como evidentes porque la experiencia los legitima. Su deducción es la aportación de la experiencia de su uso. Un concepto empírico es, por ejemplo, una mesa, su deducción no es sino la aportación del uso del concepto en esta experiencia, y con eso me basta. Kant es muy perspicaz en la propuesta de estos conceptos, lo que ocurre es que pronto se le desmoronarán al hacerlos dependientes de los conceptos puros que harán que los conceptos empíricos en

<sup>26</sup> *Idee und Methode der Philosophie. Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*. Walter de Gruyter, Berlín, 1975.

<sup>27</sup> Sobre el concepto de cultura en Husserl, ver del autor, *Teoría de la cultura*, Síntesis, 1999.

última instancia ni siquiera sean tales “conceptos”, que sólo son del entendimiento, porque fuera de los conceptos puros sólo tendríamos sensibilidad<sup>28</sup>. Ese análisis es una buena muestra de hasta qué punto Kant es fiel a un análisis de la experiencia tal como es, aunque pronto también parezca que lo abandona.

#### 4. PARA EL USO PRÁCTICO DE LA RAZÓN

Pero más me interesaría, de haber tiempo, centrarme en el análisis del uso práctico de la razón. Éste debería ser analizado desde dos perspectivas, dependiendo la segunda claramente de la primera, que es la única que aquí mencionaré. La primera perspectiva se refiere a la importancia de atenerse a lo que se muestra que la vida es, porque eso será determinante de la posición filosófica de la ética en la arquitectónica de uno y otro.

Para clarificar la diferencia de los análisis de Kant y Husserl sobre la ética voy a empezar citando el orden de las tres críticas de Kant, sin que a ello le dé más peso que al de un ejemplo. Kant publica la *Crítica de la razón práctica* como segunda crítica complemento de la pura, y publicará la tercera, sobre la capacidad de juzgar sobre el valor de las cosas, fundamentalmente el valor estético de las cosas, después de ambas críticas. No voy a criticar eso, que además, dicho así, tendrá, sin duda, muchos flancos débiles. Pero lo que quiero indicar es que en Kant no hay, según creo, una mediación entre la crítica de la razón pura y la crítica de la razón práctica, no hay una mediación entre la crítica del conocer y la crítica del hacer. Éste debe regirse o acomodarse al deber hacer, y a un deber hacer puro. En esto consiste el formalismo kantiano, que es una de las cosas más problemáticas de la filosofía kantiana.

¿Qué ocurre en la fenomenología, y no me refiero a Scheler, cuya crítica del formalismo kantiano es conocida, sobre todo en esta Universidad en la que tantos años ha enseñado el mayor experto en Scheler de España, el profesor Antonio Pintor Ramos; me refiero a Husserl, que aceptaría la pertinencia del dicho escolástico de que *nihil volitum quin precognitum* —y no tanto un agustiniano *cognitum quia volitum*—, y segundo, que el querer es la condición del hacer; mas querer es preferir, y *preferir* conlleva *sopesar*, por tanto *juzgar comparativamente*. Y esta es la estructura que Husserl asume como la estructura concreta, cuyo análisis es objetivo de la fenomenología. En ese sentido, la capa-

<sup>28</sup> En el Monográfico que ha dedicado a Kant la revista *Éndoxa* expongo un análisis de esos párrafos de la *Crítica* con especial insistencia en los conceptos empíricos de Kant, ver “Análisis fenomenológico de la deducción trascendental de Kant (fragmento)”, *Éndoxa 18*, pp. 95-120. No sobra, a este respecto, remitir a la obra de F. Montero Moliner, *El empirismo kantiano*, Universidad de Valencia, 1973.

cidad de juzgar, en el sentido de preferir, evaluar, sopesar, es previo al querer y por tanto al hacer. Y esta creo que es una gran diferencia entre Husserl, o la fenomenología en general, y Kant. Husserl lo expondrá con toda contundencia, proponiendo, primero, los tres momentos que integran la acción, el conocer, el valorar y el decidir-hacer, porque decidir sin hacer no es tal, es una falsa decisión, y una falsa decisión no es decisión, porque no pasa de ser un deseo. Si uno dice: “he decidido dejar de fumar”, mas sigue fumando, no ha decidido tal cosa, sino sólo ha formulado el deseo de dejar de fumar, por tanto que el dejar de fumar es un valor que el estima positivamente. Pues bien, a esta triple estructura corresponderán tres lógicas distintas, por más que haya también principios comunes que habrá que determinar; así habrá una lógica del conocer, otra del preferir, por tanto del juicio valorativo, y una tercera del hacer. La ética es la parte de la filosofía que se refiere a las normas que rigen la acción humana, más ésta incluye el juicio valorativo, la rectitud en el elegir, por tanto la ética no es sólo crítica del hacer, sino también crítica del preferir, por tanto, una crítica de los valores.

Y aquí está la profunda diferencia entre la filosofía kantiana y la fenomenología: que Kant establece una voluntad pura, un querer puro, una crítica de la razón pura práctica, independiente del objeto del deseo, mientras que para la fenomenología, al menos para la de Husserl (—y evidentemente también la de Scheler, pero no trato la de Scheler, que tal vez ponga el deseo por delante del conocimiento, insistiendo en el interés que determina el conocimiento, por decirlo con palabras de Habermas, y cuya base muy bien podría ser vista en estas tesis de Scheler—) la estructura de la acción humana es muy clara, para hacer es necesario conocer, y preferir aquello que se quiere hacer. El objeto del preferir es el bien, el valor, con lo que la lógica del preferir pertenece a la ética. Por eso las lecciones de ética de Husserl incluyen una crítica de la valoración, del juicio valorativo, antes que la crítica de la práctica, respondiendo de ese modo a una concepción de la estructura de la subjetividad humana, en la que la voluntad es siempre querer algo, porque una voluntad sin voluntad de algo es contradictoria o un concepto vacío. Mas el objeto de la voluntad depende de un juicio valorativo, de una preferencia.

Es muy posible que en la escolástica pasara desapercibida la diferencia cualitativa entre el juicio afirmativo de una cualidad óptica, la afirmación de la pertenencia de una cualidad a un sujeto, —tal como se da en la lógica en un juicio tipo  $s \text{ est } p$ —, y el juicio valorativo de preferencia de una cosa a otra, porque el bien que se prefiere no es una cualidad inherente al objeto sino una cualidad relativa al sujeto.

Y aquí está la gran polémica de la filosofía de los valores que Heidegger refutó tan brillantemente, pero, en mi opinión, tal vez, al menos en algunas de sus manifestaciones, tirando al niño con el agua de la bañera, o al menos así lo asumieron los hiedeggerianos, que después de la *Carta sobre el humanismo*,

habrían decretado que ya no se podía hablar de valores. Puesto que el valor no puede ser entendido como un bien inherente a las cosas, al margen del *preferidor*, no hablemos de valor, no hablemos de bienes, no hablemos más de una filosofía de los valores, que implicaría conferir a aquellos el rango de unas hipóstasis metafísicas insostenibles, blasfemas, como dice Heidegger en esa famosa carta. Tendríamos que volver a la crítica de Husserl a Kant sobre este tema, y ya me estoy alargando. Pero no me resisto a aludir también a la crítica cervantina al idealismo de don Quijote.

No olvidemos que Ortega cita como lema de su “Meditación preliminar” una frase de la obra de Cohen *Kritik des reinen Willens*, a saber, la frase, de si Don Quijote no es más que una bufonada, una pose. Ortega aludirá, de modo implícito pero evidente con ese lema, a que *El Quijote* es una *crítica al esfuerzo puro*, y como muestra de esfuerzo puro, que no tiene ningún objetivo, citará El Escorial, frente a cuyos muros escribe ese texto. Y desgraciadamente esa sería la sustancia de España, que Cervantes se esforzó en criticar, la voluntad de la aventura por la aventura, que es lo único que al personaje don Quijote no se puede extirpar, le quitarán la ventura y felicidad, pero no el desear la aventura: “Bien podrán los encantadores quitarme la ventura, pero el esfuerzo y el ánimo, será imposible” (II, cap. XVII). La cultura española, de la mano de Cervantes, sería el ejemplo de la estructura kantiana, mas esa actitud no deja de ser una perversión. Por eso, para entender la ética fenomenológica, Kant es el referente más clarificador, en este caso para distanciarse de él en la configuración de la arquitectónica, por más que Husserl acepte, con Kant, la necesidad de establecer una crítica del juicio, no para destruir el juicio sino para mantenerlo en los cauces de la razón.

En el tomo 37 de Husserliana he dicho que se publican las lecciones de ética de Husserl de 1920, que luego Husserl repitió en 1924<sup>29</sup>. Pensemos que en 1920 tiene 61 años, y el 24, 65. Por tanto estamos hablando de un texto de plena madurez. Husserl desarrolla en ese texto una presentación sistemática de la historia de la ética, que se movería entre el racionalismo y el empirismo. Este, que se daría fundamentalmente en Inglaterra, daría lugar a la ética de los sentimientos, mientras que la otra sería una ética del entendimiento. Para Husserl, el problema de la ética del entendimiento estaría en que elimina de su contenido toda preferencia concreta, que se manifiesta en los sentimientos. Así en las éticas de los sentimientos hay una visión correcta del lugar de la ética, que exige preferir para hacer. Y preferir para hacer exige valorar el fin, el bien que queremos conseguir, sin eso no hay ética. Por eso la ética conlleva la crítica de los sen-

29 A la exposición y crítica de la ética de Kant está dedicado el capítulo 9 de la ética de 1920 (ver nota 7), pp. 200-243. Un resumen de esta crítica puede verse en el artículo citado en la nota 4, pp. 326-332.

timientos como la estructura subjetiva en que se produce la valoración. Si no somos capaces, primero, de estudiar la geografía de los sentimientos, difícilmente podremos hablar de los bienes a que aspiramos, y sin ello, difícilmente haremos una ética que se refiera a cosas concretas de los seres humanos. Porque hablar de esa capa previa de la acción no quiere decir quedarse en los sentimientos de la vida humana más pegados al cuerpo, hay otros muchos sentimientos que no están pegados al cuerpo y que constituyen la base de una auténtica ética concreta. En todo caso, esta es la base de la mayor crítica de Husserl a Kant en la ética, sin que con ello Husserl quiera tirar los logros de Kant, que pretende introducir un imperativo categórico, es decir, un imperativo que ordene las obligaciones en el hacer. Husserl también quiere superar todo relativismo en la moral; más aún, pretende que en el preferir y hacer debemos superar cualquier escepticismo, aplicando argumentos paralelos a los que se pueden aducir para refutar el escepticismo y relativismo cognitivo, al escepticismo y relativismo moral. También Husserl habla de un “imperativo categórico”, como la obligación que tenemos de ser lógicos en la elección, y por tanto en la acción, debiendo elegir lo mejor en cada momento.

Pero creo que la reciente publicación a que he aludido, despertará en los expertos en la ética la curiosidad de evaluar la ética husserliana, en comparación con la kantiana, lo que tal vez se habría hecho antes de haber tenido la fenomenología una presencia en aquella celebración del centenario de la *Crítica de la razón práctica*. Pero aún es tiempo, y espero que el gremio de los éticos, tomando en consideración los trabajos de José M<sup>a</sup> Gómez-Heras<sup>30</sup>, o los de Urbano Ferrer<sup>31</sup>, los únicos que, en ese gremio, han intentado presentar la ética fenomenológica, o los que esperamos de Jesús M. Díaz, actualmente dedicado a la ética, tenga y quiera tener algo que decir al respecto.

De todas maneras, creo que he mostrado que Kant es el gran referente que Husserl siempre tiene presente en la construcción de toda su filosofía.

JAVIER SAN MARTÍN

30 El trabajo de ética fenomenológica de J. M<sup>a</sup> G. Gómez-Heras es *Ética y hermenéutica. La construcción fenomenológica del mundo de la vida moral*, Madrid: Biblioteca Nueva 2000. Antes había publicado *El apriori del mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*, Barcelona: Anthropos 1989.

31 De Urbano Ferrer pueden verse *Perspectivas de la acción humana*, Barcelona 1990; *Conocer y actuar. Dimensiones fenomenológica, ética y política*, Salamanca 1992; *Desarrollos de ética fenomenológica*, Murcia 1992, 22002; *La autodeterminación y sus paradojas*, Murcia 1996; *Filosofía moral*, Murcia 1997.