

THÉMATA. REVISTA DE FILOSOFÍA. Núm. 37, 2006.

LA FILOSOFÍA ANTE LA NECESIDAD DE ORIENTARSE EN EL MUNDO. Una aproximación desde Kant y Husserl

Lourdes Flamarique. Universidad de Navarra

Resumen: La filosofía presenta una inclinación a la armonización de perspectivas y enfoques que la distingue de las restantes formas de conocimiento. Por otro lado, la experiencia fragmentada en la diversidad de ciencias, la accidentalidad de las formas de vida y la inestabilidad de la cultura demandan una comprensión filosófica del mundo. En la actualidad se nota inseguridad sobre el papel y el destino del discurso filosófico. En el artículo se plantea la cuestión a partir de Kant y Husserl. Para Kant la tarea unificadora y orientadora de la filosofía se legitima como una necesidad moral. Husserl, en la misma línea, se propone refundar la filosofía como una ciencia de la totalidad del mundo.

Abstract: Philosophy displays an inclination to harmonization from perspectives and approaches that distinguishes it of the remaining forms of knowledge. By another side, the experience fragmented in the diversity of sciences, the accidental in life forms and the instability of the culture demands a philosophical understanding of world. At the present time, there is an insecurity on the paper and the destiny of the philosophical speech. This article considers the question from the position of Kant and Husserl. For Kant the system and the orientation task of the philosophy is legitimized like a moral necessity. Husserl, in the same line, sets out the new foundation of philosophy as the science of the world totality.

Uno de los rasgos más acusados del pensamiento filosófico tras la modernidad es la inclinación a llevar hasta el extremo sus propias tesis; esta tendencia se observa también en la preferencia por las tensiones conceptuales, esto es, por la comprensión radicalizada de sus propios instrumentos teóricos. Este tipo de ejercicio conceptual tuvo un notable desarrollo en el siglo XVIII, tanto en el ámbito de la filosofía como de la ciencia. ¿Qué otra cosa son las antinomias de Hume y Kant, sino argumentos racionales mediante los que la razón pretende alcanzar un nuevo conocimiento, a la vez que marca sus límites en alguna dirección? Pese a que no coincidan en la solución de las antinomias ambos pensadores conceden a la razón al menos cierta competencia para superar sus conflictos. De los argumentos contrarios, e igualmente racionales, tanto se obtiene una visión conciliadora, un orden arquitectónico capaz de preservar las diferencias entre sus componentes, como se cae en el escepticismo.

Sin duda ha cambiado el *pathos* con el que el pensamiento actual reedita algunos de estos conflictos: ya sólo cabe confirmar la inutilidad de la razón ante buena parte de sus tareas. Y así, el escenario filosófico presenta en la actualidad profundas grietas, abismos casi infranqueables, capaces de desanimar a quien quiera provocar movi-

mientos de tierras que abran nuevos caminos. De tender puentes ya apenas se habla, pues la experiencia moderna confirma que estos consolidan la separación en la misma medida en que pretenden unir las orillas. Por eso, el filósofo es para algunos poco más que un animador cultural, un crítico cuyo discurso es conceptual, pero, al fin y al cabo, nada más que poesía, narrativa. El escepticismo al que lleva el pensamiento que se nutre tan sólo de oposiciones conceptuales, aporías o conflictos de argumentaciones termina por ser teatral, como sucedía en buena parte de las disputas entre los sofistas.

Si lo que la filosofía llevara entre manos fuera tan sólo procurar frutos de escuela, una interpretación eficaz de la realidad, la validación de teorías e instrumentos conceptuales; si fuera eso únicamente, su desolación sería tal vez menos notoria. A fin de cuentas las ciencias experimentales, y las históricas también, hace mucho que dejaron de formar un orden orgánico y esto no ha impedido su desarrollo e innovación metódica. Para la filosofía, en cambio, lo que está en juego es su razón de ser; si dedica todas sus energías a dirimir *cuestiones técnicas*, a imitar los métodos de trabajo y los modos expositivos de otras disciplinas científicas, o a elaborar relatos para una mitología de la era científico-tecnológica, ha perdido el carácter universal que le ha permitido impulsar la tradición occidental. Ahora bien, si su tarea consiste no tanto en ofrecer diferentes visiones del mundo, como en que sus conocimientos incluyan siempre argumentos que son la verdad de cualquier teoría, la filosofía es entonces un modo insustituible de orientarse en el mundo.

Cuando la filosofía contemporánea acepta una realidad fragmentada, lo hace desde una experiencia fragmentada de la realidad. Aunque esto último sea en parte un juego de palabras, señala también una situación: al antagonismo decimonónico entre ciencia y filosofía, se ha añadido otras formas de enfrentamiento desde el mismo ámbito de la filosofía. Por ejemplo, la que separa una filosofía científica, o analítica, de otra que se alimenta únicamente de sus propios textos y se ha convertido en hermenéutica. Pero lo característico no son las nuevas formas de empirismo radical. Quizá la que con más fuerza parece conducir la filosofía a su extinción es aquél discurso que se consiste en una forma de pensamiento que procura la constante contradicción de sí mismo.

¿Está verdaderamente en crisis la filosofía?; o, como piensa Wittgenstein, ¿acudimos a la filosofía precisamente para intentar salir del atolladero? Bien puede valer para ambas preguntas la misma respuesta: sí. Discernir, *krienein*, parece la operación filosófica por excelencia, esto ha llevado al pensamiento filosófico a un autoexamen casi permanente (*Jede Krisis ist eine Ausscheidung*, decía Schelling). Algo parecido sucede también en la actualidad. También podemos decir que recurrimos a la filosofía para salir del atolladero, tanto del que organizan los distintos niveles de experiencia y conocimiento de lo real, como del atolladero de nuestras prácticas y normas, en definitiva de la inestabilidad de la cultura.

Admitir diversos enfoques para abordar los problemas y cuestiones que caracterizan eso que llamamos abstractamente realidad es propio de un pensar atento a la complejidad de cosas que forman nuestro mundo. También lo es diferenciar los métodos lógicos a los que se recurre para una mejor comprensión de cada cosa. Todo

ello, no obstante, ni significa que la diversidad de caminos anula la posible verdad de cada uno de ellos, ni tampoco deja de lado por completo la pregunta por un principio unificador. La conciencia de esta cierta indefinición acompaña muchos de los principales textos de la tradición metafísica, hasta el punto de quedar entretejido con el pensamiento sobre el ser el esclarecimiento de los conceptos y términos con los que nos referimos a las cosas. Si Aristóteles, por ejemplo, no oculta que el análisis de los usos del lenguaje permite extraer alguna conclusión sobre los principios del cambio (*Physica*, 189b32-190a5), es porque con ello no ha dejado de hacer metafísica (sea ésta lo que sea para Aristóteles).

La superioridad de la filosofía radicaba en ese hábil manejo de perspectivas y en la armonización de lo que se dice de diversas maneras. El interés unificador de la metafísica desde su etapa griega ha pervivido en el pensamiento bajo la forma de la ciencia moderna, volcada al conocimiento de la estructura legal de la naturaleza y convencida de que entre esas leyes no cabe contradicción; pero de modo singular ha reaparecido en la ambición de sistema de la razón que desconfía del saber metafísico y necesita orientarse. La suerte del empeño por alcanzar un sistema del saber y las ciencias quedó definitivamente echada con Hegel. Pero no la necesidad de orientarse en el pensar o la filosofía como orientación sobre el mundo.

La creciente tendencia racionista del pensamiento moderno termina por identificar verdad y sistema, con fatales consecuencias para la singularidad de la metafísica. Su cometido parece desdoblarse hasta el punto de introducir en la designación una equivocidad desconocida. Si su ocupación principal es la de garantizar la unidad de principios, convirtiendo la ciencia de lo real en el conocimiento de la naturaleza de la razón, la metafísica es una especie de trascendencia de las cosas reales y de la experiencia inmediata. Por otro lado, mantiene su significado como ontología, y se ocupa del ser en cuanto tal. Queda abonado el campo para la confusión entre lo que se dice del pensamiento y lo que se dice de las cosas. Una vez completado el ciclo de la reflexión, se aprecia claramente que el declive de la metafísica pasa por este estadio decisivo: su transformación como autoconocimiento de la razón. En esta transformación uno de los protagonistas destacados es Kant. La denuncia de la *Crítica de la razón pura* es tanto una vuelta a los principios naturales (una revolución *strictu sensu*) como la disolución de la metafísica vigente.

También Kant piensa que la filosofía de su tiempo está en un atolladero. Repensar su tarea, definir su objeto y alcance son pasos necesarios para devolverle el prestigio perdido. Sin embargo, la tarea que asume Kant no trata únicamente de remover la imagen filosófica del mundo; aspira a poner los cimientos para el definitivo *edificio del saber*. Esta construcción es tanto más necesaria cuanto más ciertos estamos del carácter fragmentario y particular de la experiencia. Pero no se trata de arreglarse bien el mundo espacial y temporal; sino de traer a éste el reino de la metafísica, el más acá de los fenómenos, que coincide con la posición del hombre como sujeto racional. Al caos de sensaciones, a la carencia de unidad del material sensible, debe oponerse un orden, una estructura que no sólo transforme la experiencia en naturaleza, sino que ante todo otorgue sentido al ser y devenir. La idea de totalidad, el mundo como *Inbegriff aller*

Möglichkeiten, Erfahrungen und Erkenntnisse, es una necesidad moral. Responde a un principio subjetivo: su uso no es teórico, sino práctico, con repercusiones en la acción de cada individuo¹. Kant sitúa esta tarea fuera del ámbito del conocimiento: los límites de éste son los fenómenos; se trata de una tarea inequívocamente de la filosofía. En la *Crítica de la razón pura* proclama con solemnidad que «la filosofía trascendental se distingue de entre todos los conocimientos especulativos por lo siguiente: ninguna pregunta referente a un objeto dado a la razón pura es insoluble para esta misma razón humana y ningún pretexto basado en una ignorancia inevitable o en una insondable profundidad del problema puede eximir de la obligación de responderla rigurosa y completamente. En efecto el mismo concepto que nos pone en disposición de hacer una pregunta debe capacitarnos también perfectamente para responderla, ya que el objeto (...) no se encuentra fuera del concepto» (A477/B505).

La filosofía es capaz de todo esto por su inclinación a sistematizar conocimientos y ofrecer orientación en el mundo; una inclinación que se inserta en lo más profundo de su naturaleza arquitectónica. Kant devuelve, sin duda, la confianza a la filosofía, pero también la abruma con la responsabilidad de garantizar una unidad sólida y universal. La salida kantiana del atolladero compromete la autocomprensión de la filosofía posterior. Se comprende que los filósofos idealistas cayeran en la ensoñación del sistema; se entiende igualmente que después de ellos las ideas de totalidad y sistema fueran objeto de sospecha. No está tan claro, en cambio, es que la necesidad moral de articular la diversidad de nuestra experiencia sea una cuestión superada. Con palabras de Heidegger cabe decir que aquello que prometía liberarnos de la diversidad lógica y conceptual en el análisis de la realidad ha producido un estado de turbación fundamental (*Kant und das Problem der Metaphysik*). Turbación sobre todo en la autocomprensión de la filosofía, inseguridad sobre el papel y el destino del discurso filosófico. Wittgenstein parece encontrarse cómodo en esa inseguridad; al final, todo problema filosófico tiene la forma: *no sé salir del atolladero*².

Salir del atolladero es precisamente lo que busca Husserl, del atolladero del psicologismo y la hegemonía de las ciencias de la naturaleza. Hasta entonces ningún otro filósofo se había atrevido a asumir la responsabilidad que Kant confiere a la filosofía, y pocos más lo hacen después de él. Husserl sabe lo olímpico de su empeño, por eso lo presenta como una refundación de la filosofía en pleno siglo XX; un tiempo en el que no se discuten ya muchos de los problemas filosóficos; la metafísica y su deseo de un saber incondicionado sobre el mundo, la libertad y Dios han perdido peso. En el lugar de las disputas metafísicas, afirma Stegmaier, se ha instalado la lucha entre *Weltanschauungen*. El mundo es tan inabarcable que la orientación se ha disgregado en muchas que luchan entre sí. La crisis de orientación no puede dejar impávida a la

¹ Cfr. Kant, I., *Was heisst: sich im Denken orientieren?*, Akademie Ausgabe, W. de Gruyter, Berlin, 1910 y ss., VIII, p. 136.

² Cfr. Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, (n. 123). Trad. A. García Suárez y U. Moulines. Ed. Crítica, Barcelona, 2002, p. 129. Sobre la crisis de identidad de la filosofía contemporánea se trata en: C. Segura, *Fracasos de la razón* (Gatoverde Editores, Madrid, 2002), especialmente partir de la página 34.

filosofía: «la orientación en el mundo tendría que llegar a ser la primera necesidad de la filosofía»³.

En las páginas siguientes se tratarán las siguientes cuestiones en Kant y Husserl: ¿La filosofía debe plantearse como parte de su cometido responder a la demanda de unidad por parte de la experiencia común y del conocimiento científico? ¿Esa orientación debe ser una arquitectónica, un sistema o se renueva también al paso de la reflexión y la historia de la filosofía?

1. La filosofía como respuesta a la necesidad de orientarse en el mundo según Kant

Podemos afirmar con Lehmann que apenas otro concepto es tan corriente en Kant como el de sistema: ningún otro rasgo es tan característico de la filosofía de Kant como la propensión a sistematizar⁴. Pero Kant no aceptaría que la propensión a sistematizar sea tan sólo un rasgo de la filosofía. El propósito del criticismo es someter a juicio a la razón, para determinar sus posibilidades y límites. La *Crítica de la razón pura* es un tratado del método, no un sistema de la ciencia. Pero, al mismo tiempo debe indicar todo el contorno de esa ciencia, toda la distribución interna o el bosquejo de un sistema de la metafísica. Sobre la relación entre crítica y sistema, Kant señala que la crítica sigue un plan y forma que responde a la naturaleza de una razón pura especulativa. «Esta posee una auténtica estructura en la que todo es órgano, esto es, una estructura en la que el todo está al servicio de cada parte y cada parte al servicio del todo» (BXXXVII). Cualquier modificación de la parte más pequeña produciría inmediatamente contradicciones no sólo en el sistema, sino en la razón humana en general. Selbach lo resume del siguiente modo: «puesto que la razón forma un sistema, la investigación de sus facultades tiene el carácter de un sistema. El conocimiento se logra únicamente en tanto que sistemático. Brevemente, el sistema es el principio trascendental de la razón»⁵.

También en las otras dos obras críticas, Kant considera la relación entre filosofía y sistema. Al comienzo de la doctrina del método de la *Crítica de la razón práctica* Kant afirma que la ciencia necesita de un método, es decir, de un procedimiento según principios de la razón, a través de los que la pluralidad de un conocimiento pueda devenir un sistema». En la nota 4 aparece una distinción sobre la postura de la tradición de corte aristotélico sobre la relación del todo y las partes: *natura generantis, pars est prius toto; natura intendentis, totum est prius parte*. En el prólogo de la *Crítica de la razón práctica* Kant propone la investigación de una facultad, más arquitectónica

³ Cfr. Stegmaier, W., «Was heisst: sich im Denken orientieren? Zur Möglichkeit philosophischer Weltorientierung nach Kant», en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 1992, p. 8.

⁴ Lehmann, G., *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, p. 152. Lehmann recuerda que Adickes tituló uno de sus primeros trabajos «la sistemática de Kant como factor configurador del sistema».

⁵ Selbach, R., *Staat, Universität und Kirche. Die Institutionen- und Systemtheorie Immanuel Kants*. Peter Lang. Frankfurt a. Main, 1993, p. 53.

que filosófica, de determinar correctamente, en primer lugar la idea del todo, para dirigirse entonces a las partes, lo cual supone un conocimiento íntimo del sistema. De lo contrario se producen aparentes huecos en el sistema que no son sino inconsecuencias del pensar.

¿Qué diferencia lo tendencial de lo arquitectónico?, ¿qué añade lo arquitectónico a lo tendencial? Si Kant se quiere de smarcarse de esa postura aristotélica con su concepción arquitectónica, cabe esperar que la arquitectónica sea puro arte lógico-conceptual que tenga que ver con la coherencia formal, frente al arte de la naturaleza, contingente? En el mismo prólogo se plantea la diferencia entre una investigación que siguiendo la naturaleza del conocimiento humano, comience por las partes del alma, y otra «más filosófica y arquitectónica», que consiste en «concebir exactamente la idea del todo y, partiendo de ella, considerar en una facultad pura de la razón, todas aquellas partes en su recíproca relación unas con otras, derivándolas del concepto de aquel todo⁶». Éste examen sólo es posible mediante un conocimiento más íntimo con el sistema; los que ni siquiera adquieren el primer grado de conocimiento, tropiezan con inconsecuencias y los vacíos que atribuyen al sistema proceden de la propia incoherente marcha de su pensamiento.

En el prólogo a la *Crítica del Juicio*, Kant señala que «filosófico» y «arquitectónico» están unidos bajo la idea de un todo. En el párrafo. 68 subraya que cada ciencia es para sí un sistema a erigir de modo arquitectónico, semejante a un edificio que existe para sí, un todo independiente.

En la primera de las *Críticas* ofrece Kant la exposición más detallada de la noción de sistema. También allí presenta por primera vez lo específico del sistema; por ello merece una atención mayor. Kant entiende que la filosofía proporciona naturalmente una arquitectura de las distintas ciencias; es decir, las estructura como sistema. La cumbre del saber no es para Kant la Enciclopedia. Más bien, contraponen la noción de sistema arquitectónico al proyecto enciclopédico que se propuso la Ilustración⁷.

La forma y naturaleza de la filosofía debe acomodarse totalmente a los resultados del examen crítico. De no ser así ¿cómo se podría estar seguro de que la sistematización no es un recurso meramente subjetivo como sostiene el empirismo o una articulación ideal alejada de la experiencia? Como impulsor de la crítica, Kant era un moderado escéptico que precisamente quería derrotar el escepticismo radical del empirismo: ni dogmatismo ni escepticismo son posiciones acordes con la verdad a la que está llamada la razón humana. La *Crítica de la razón pura* confirma una inevitable relación entre ellas: el uso dogmático de la ciencia desemboca en afirmaciones gratuitas a las que pueden contraponerse otras igualmente ficticias, y consiguientemente en el escepticismo (B22-23). Como apunta J. Arana, «cabe preguntarse si lo que Kant

⁶ Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, AK; V, p. 10.

⁷ En la ciencia del Barroco se da una convergencia entre los conceptos de sistema y de enciclopedia que se expresa en una antigua definición de Abted «Enciclopedia est systema omnium systematum quibus res, homine dignae, methodo certa explicantur». Cfr. Selbach, R., *Staat, Universität und Kirche. Die Institutionen- und Systemtheorie Immanuel Kants*, p.44.

llama 'dogmatismo de la razón' coincide con lo que convencionalmente llamamos *racionalismo*, así como su 'empirismo' con el *empirismo* de los manuales⁸. A los escépticos los describe Kant como una «especie de nómadas que aborrecen todo asentamiento duradero y destruyen la unidad social» (AIX).

En el lado opuesto del escepticismo se sitúa la metafísica dogmática del racionalismo. Es escandalosa, piensa Kant, la diferencia entre lo que esa metafísica dice ser y lo que realmente es (AVIII). Con su andar a tientas contradice el afán incansable de la razón por saber en ese campo de conocimientos. Responde claramente a una edad infantil, concluye Kant. Hacia el final de la *Crítica* insiste de nuevo en esta cuestión: «El primer paso en las cuestiones de la razón pura y el que señala su edad infantil es dogmático. El segundo que acabamos de mencionar (Kant se refiere al que precede a la crítica), es escéptico, y pone de manifiesto la prudencia de un juicio escarmentado por la experiencia. Pero hace falta todavía un tercer paso que sólo es propio del juicio maduro y viril, del que se basa en máximas firmes y de probada universalidad, consistente en someter a examen, no los hechos de la razón, sino la razón misma» (A761/B789).

La unidad de la razón, afirma Kant en el Prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, es tan perfecta que, si alguna de las cuestiones que se plantea no tuviera respuesta de acuerdo con sus principios, habría que rechazarlos con la sospecha con la convicción de que en realidad tampoco solucionan ninguna de las restantes cuestiones (AXIII). El afán de sistema no es tanto originario de la filosofía como de la razón. *La razón humana es arquitectónica por naturaleza*; esto significa que considera todos los conocimientos como pertenecientes a un posible sistema y, por ello, permite tan sólo aquellos principios que al menos no impiden que el conocimiento que se persigue pueda insertarse en el sistema junto con los otros; después de mostrar que la antítesis de cada antinomia hace imposible completar un edificio de conocimientos –continúa Kant–, «el interés arquitectónico de la razón (interés que exige, no una unidad racional empírica, sino una unidad racional pura a priori) lleva consigo una natural recomendación en favor de las afirmaciones de la tesis» (A474-5/B502-3). Si alguien se desligara de todo interés y considerara las afirmaciones de la razón independientemente de sus consecuencias, caería en un estado de permanente vacilación. Sin embargo, Kant sostiene que esa vacilación desaparece –como las sombras de un sueño– cuando se trata de actuar prácticamente: «el individuo elegiría sus principios teniendo en cuenta únicamente su interés práctico» (A475/B503).

Lo peculiar de la razón respecto a nuestros conocimientos «es la sistematización del conocimiento, es decir, su interconexión a partir de un sólo principio. Esta unidad de la razón presupone siempre una idea, la de la forma de un todo del conocimiento, un todo que es anterior al conocimiento concreto de las partes y que contiene las condiciones que determinan *a priori* la posición de cada parte, así como su relación

⁸ Arana, J., «Naturaleza y libertad: Kant y la tradición racionalista», en *Anuario Filosófico*, XXXVII/3, 2004, p. 565

con las demás. En consecuencia, esta idea postula en el conocimiento del entendimiento una unidad completa gracias a la cual este conocimiento sea, no un agregado fortuito, sino un sistema ligado por leyes necesarias» (A645/B673). La idea postula dicha unidad; no es extraída de la naturaleza; no puede decirse que sea ni siquiera el concepto de un objeto. Cabe pues afirmar que nuestra razón es por sí misma (subjetivamente) un sistema (A738/B766). Selbach considera que la unidad trascendental de Apercepción es el vértice del sistema de la razón. «En la unidad de Apercepción se funda la capacidad para una unidad coherente y sistemática, es decir, para formar sistemas⁹».

Para Kant la culminación de la filosofía como sistema no es sino consecuencia de la tendencia a la unidad que se manifiesta en todos los niveles. «La ley racional que dirige la búsqueda de tal unidad posee carácter necesario, pues a falta de esa ley, careceríamos de razón y, sin ésta, no habría ningún uso coherente del entendimiento y, en ausencia de este uso, no tendríamos criterio alguno suficiente de verdad empírica; en orden a este criterio, nos vemos, por tanto, obligados a dar por supuesto que esa unidad sistemática de la naturaleza es necesaria y posee plena validez objetiva» (A651/B679). Esta misma presuposición trascendental, añade Kant, está veladamente en muchos filósofos; pues presuponen que tal unidad está en la naturaleza, es decir, que la naturaleza de las cosas mismas ofrece materia a la unidad de la razón, y no se dan cuenta de que la homogeneidad y variedad entre los diferentes objetos de conocimiento no resulta de las investigaciones, sino que son supuestas por éstas.

La sistemática que ofrece la filosofía es expresión de la unidad arquitectónica de la diversidad: la forma suprema de racionalidad. Por tanto, conocer racionalmente es integrar en una unidad superior a la de la naturaleza (unidad objetiva), de modo que satisfaga una necesidad verdaderamente subjetiva. En una de las notas recogidas como *Reflexionen*, Kant distingue: «Los conocimientos históricos pueden ser obtenidos sin sistema. Los matemáticos también hasta cierto grado, pero los filosóficos [de la razón pura] no sin sistema. El bosquejo de la totalidad debe preceder a las partes¹⁰». La razón al ser arquitectónica 'por naturaleza', no puede ser satisfecha con un conocimiento parcial, reclama un saber total. En este caso el arquetipo no procede de la geometría o la matemática, Kant lo toma de la biología: «ésta posee una auténtica estructura en la que todo es órgano, esto es, una estructura en la que todo está al servicio de cada parte y cada parte al servicio del todo» (BXX XVII-VIII)¹¹. Todo ello implica que no puede faltar ninguna parte, pues en ese caso el todo no sería viable. El

⁹ Selbach, R., *Staat, Universität und Kirche. Die Institutionen- und Systemtheorie Immanuel Kants.*, p.48. Cita la disertación de D. Maier en la que se trata del anclaje del sistema en la unidad de la conciencia según Kant.

¹⁰ Kant, I., *Reflexionen*, n. 2229, AK, XVI, p. 278 (escrita probablemente entre 1773 y 1778).

¹¹ En este punto Kant sigue una tendencia contrailustrada. La hermenéutica del siglo XVIII propone la relación partes-todo como el principio rector de toda interpretación. La teoría del lenguaje, desarrollada por Hamann y Herder y más tarde por Humboldt, condiciona el significado de cada signo a la unidad de la frase. El discurso tiene prioridad sobre la palabra aislada.

resultado será el mismo tanto si se parte de los elementos para llegar al todo de la razón pura –añade Kant–, como si se retrocede desde el todo hacia cada parte. El menor intento de modificar la parte más pequeña produce inmediatamente contradicciones, no sólo en el sistema, sino en la razón humana en general. Cada parte puede ser entendida funcionalmente (órgano), pero también el sistema o todo tendrá una función, un modo nuevo. El saber no es acumulativo, sino una auténtica novedad respecto a los conocimientos parciales. «Lo que es completamente claro es el hecho de que la relación parte-todo es el corazón de la *Crítica de la razón pura* de Kant¹²». Lo específico del sistema es que su desarrollo es guiado por la totalidad a la que aspira; sin una idea a priori, piensa Kant, sólo se producen agregados de conocimientos y sistemas. «Desde esa perspectiva crítica ganada ahora, mediante una consideración estricta, pueden ser incluidos en ese concepto únicamente de modo condicionado los esbozos de sistemas propuestos previamente –los propiamente precríticos, por ejemplo, en el campo de la cosmogonía, como los descubiertos por Wolff y otros–¹³».

La novedad del saber sistemático no es tanto objetiva como subjetiva: «Es una pena que sólo tras haber reunido, como material de construcción, múltiples conocimientos sugeridos por una idea con la que se relacionan rapsódicamente y que se halla oculta entre nosotros, e incluso después de haber pasado mucho tiempo ensamblando los técnicamente, nos sea posible contemplar esa idea desde una luz más clara y esbozar un todo arquitectónico de acuerdo con los fines de la razón» (A834-5/B862-3). Para Kant, comenta Nuyen, el movimiento hermenéutico de la arquitectónica del todo y las partes es una dialéctica¹⁴. Lehmann es de la misma opinión: «La estructura sistemática de la *Crítica* encierra los momentos antisistemáticos del Método; el concepto de sistema es dialéctico¹⁵». Ciertamente si la naturaleza de la razón es dialéctica y la historia de la razón responde a una idea que expresa y logra su destino, el movimiento hermenéutico de la arquitectónica recoge esa peculiar relación que tienen las partes del sistema de la razón: la particular unidad de cada elemento es una variante e incluso, a veces, la contradicción de otra unidad ya dada; las funciones que realizan las partes no son estrictamente heterogéneas. Así, aunque las antinomias son causadas por las inevitables inclinaciones de la razón, ésta tiende a producir armonía y coherencia entre sus productos para satisfacción de su anhelo de saber y no caer en oscuridades y contradicciones. Pues la razón se ve forzada a construir un sistema, un todo sistemático en el que asigna no sólo el lugar, sino también la función para cada cosa. Los elementos se relacionan funcionalmente como los órganos en el cuerpo. El esquema de las dos imágenes que utiliza Kant, la arquitectónica, el edificio y la biológica, el organismo, es semejante: la relación del todo y las partes. Al ser un esquema circular,

¹² Nuyen, A.I., «Kant's Architectonic and the Hermeneutical Model». En *Kant-Studien*, 1993, p. 159.

¹³ Selbach, R., *Staat, Universität und Kirche. Die Institutionen- und Systemtheorie Immanuel Kants*. p. 42.

¹⁴ «As we have seen, this dialectic is fraught with difficulties, and it is likely to result in antinomies if we are not careful to distinguish the transcendental viewpoint from the empirical». Nuyen, A.I., «Kant's Architectonic and the Hermeneutical Model», p. 162.

¹⁵ Lehmann, G., *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, p. 96.

la tarea orientadora de la filosofía parece verse comprometida. Salvo que se note la heterogeneidad de partes y todo. La forma del todo es subjetiva, serán los intereses antropológicos, la forma de las partes es objetiva, el reino de la experiencia, la naturaleza y la cultura.

También en relación al conocimiento de la naturaleza, las ideas parecen funcionar como el todo para las partes en el círculo hermenéutico. El todo, la idea, es tomado de modo problemático; «se hacen ensayos con muchos casos particulares, todos ellos ciertos, para ver si derivan de la regla. Si efectivamente derivan de ella y se tiene la impresión de que todos los casos particulares señalables se siguen de la misma, se infiere la universalidad de la regla; de esta universalidad se infieren luego todos los casos, incluso los no dados en sí. Es lo que llamaré el uso hipotético de la razón» (A646-7/B674-5). Este uso hipotético tiende a la unidad sistemática del conocimiento del entendimiento y esta unidad es el criterio de verdad de las reglas; pero esta unidad en cuanto mera idea, es sólo una unidad proyectada. La historia de la razón será la realización de ese proyecto. Como en el caso de la comprensión hermenéutica en la que la idea del todo es proyectada en nuestra interpretación de las partes, también Kant concibe la idea de una arquitectónica, de la unidad sistemática, como unidad proyectada, «que nos ayuda a descubrir un principio en la diversidad y en el uso particular del entendimiento y para así guiar y dar coherencia a éste al aplicarse a los casos no dados» (A647/B675).

En la arquitectónica, la unidad proyectada en las sucesivas unidades que realizan las ideas de la razón, es decir, sus conceptos, está la última garantía de la verdad de toda la estructura a priori del conocer. Por todo ello, Nuyen considera además que «no es difícil mostrar que el criterio de verdad de Kant es claramente hermenéutico. (...) Sólo mediante una distribución exitosa de nuestra interpretación de nuestras experiencias en el contexto de una arquitectónica podemos estar seguros de haberlas interpretado correctamente, de que tenemos una garantía de verdad¹⁶». [Aquí tendría su lugar la distinción de conocimientos históricos y conocimientos racionales, lo racional, la razón en su idea primigenia es la auténtica garantía de verdad: porque sólo entonces está satisfecha, ha alcanzado su destino]

La necesidad de organizar el conocimiento en un sistema, como se ha visto, no guarda relación con la lógica, con criterios formales, ni culmina propiamente en un sistema conceptual. Las imágenes sacadas de la construcción sirven para insistir en que el sistema está apoyado en fundamentos seguros. «Si considero el conjunto de todos los conocimientos de la razón pura especulativa como un edificio del que tenemos al menos la idea en nosotros mismos, puedo decir que en la doctrina trascendental de los elementos hemos efectuado un cálculo aproximado de los materiales de construcción, determinando la clase, altura y solidez del edificio para el que son suficientes (...). En consecuencia, entiendo por doctrina trascendental del método la determinación de las condiciones formales de un sistema completo de la razón pura.

¹⁶ Nuyen, A.I., «Kant's Architectonic and the Hermeneutical Model», p. 164.

En este sentido, trataremos de una disciplina, un canon, una arquitectónica y, finalmente, de una historia de la razón pura» (A707-8/B735-6).

Como se ha indicado ya, cuando Kant aborda el desarrollo del sistema, prefiere utilizar el modelo orgánico, más acorde con el ritmo vital que marca el proceso de maduración de la razón al mismo tiempo y el despliegue de las distintas esferas del conocimiento. «La realización de la idea requiere un esquema, es decir, esencial variedad y orden de las partes» (A833); para lo cual sirve el esquema de desarrollo y crecimiento de un organismo: el devenir del sistema es comparable al desarrollo de los gusanos. En relación con la arquitectónica del saber está lo que he llamado en otro lugar la hermenéutica de la razón vital. Según Lehmann, en la filosofía crítica el todo, los organismos, las disposiciones naturales, el plan de la naturaleza remiten a la doctrina del esquematismo; «no se trata en esos casos necesariamente de esquemas, más bien de quasi-esquemas. No de metáforas, ni tampoco de explicaciones biológicas¹⁷».

¿Esa pervivencia del término medio imaginativo, tan propio de la constitución –entre dos mundos– de la razón humana, en todos los campos del saber, configurando sus objetos, no supone en cierta medida una antropologización en la ordenación de los saberes por la vía de un denominador común? «Es claro que para Kant sistema e historia no están ligados por la conciencia de la historicidad –cuando para él la razón es histórica tiene esto otro sentido completamente distinto a cuando hablamos de la historicidad de la razón–, de este modo tampoco están desligadas. Historia y sistema no sólo tienen algo conceptual en común, sino que la historia aparece como tal en el sistema, tiene una tarea sistemática. Kant piensa el concepto de sistema teleológicamente y piensa el concepto de historia teleológicamente. El sistema (de la razón) es para él un organismo. La historia es para él un desarrollo, a saber, el de las disposiciones naturales del hombre como miembro de una especie orientadas al uso de su razón (VIII,18)¹⁸».

Frente al historicismo imperante en el siglo XIX, Lehmann apuesta por un naturalismo como clave interpretativa del pensamiento de Kant. La historia tiene un sentido dentro del sistema, éste expresa siempre disposiciones naturales según esquemas o quasi-esquemas. Este naturalismo es siempre realización de una idea. Justamente para el historicismo la historia no es una realización de una idea, expresión de otra cosa; el historicismo no conoce una concepción histórica definitiva. Hay que comprenderlo –como Dilthey– como filosofía de la vida sin metafísica¹⁹. Kant propone algo muy diferente.

Un mundo ordenado arquitectónicamente está en las mejores condiciones para acoger los efectos de las acciones libres. La orientación es una necesidad vital de la

¹⁷ Lehmann, G., *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, p. 163. El esquematismo, añade Lehmann, «tiene una importancia siempre creciente para el desarrollo de la Filosofía crítica», *ibidem*, p. 164.

¹⁸ Lehmann, G., *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, p. 157.

¹⁹ Cfr. Lehmann, G., *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, p. 170.

razón que la capacita para la acción. Es un fundamento subjetivo para distinguir, un principio subjetivo lo llama también Kant²⁰. Da un sentido pragmático al sistema crítico. En el mundo se juega nuestra existencia histórica, la realidad de la libertad²¹. ¿Cómo se asegura el paso de la arquitectónica de la razón, es decir, del sistema a la realidad histórica? Al final de la *Crítica* Kant reconoce que hay una inadecuación entre idea y realidad, por lo que la filosofía es una mera idea de una ciencia (A838) ¿qué orientación ofrece la filosofía, entonces, en un mundo que se presenta culturalmente? Kant no duda en referirse a la metafísica como la culminación de «cultura de la razón», cuya articulación sistemática se ha de buscar en torno a la «vocación moral del hombre». Si en Kant hay lugar para un mundo humano –ni pura naturaleza ni pura libertad–, es sólo en la medida en que el sujeto moral está interesado en la armonía entre los dos mundos, y proyecta tal interés a su visión de la naturaleza. Tras la separación de los conceptos de la naturaleza y los conceptos de la libertad –su uso teórico y su uso práctico– por el abismo infranqueable del que habla la Introducción a la *Crítica del Juicio*, parece que las facultades racionales desde su unidad formal no forman el sistema buscado, sino un mero agregado. Ese abismo puede parecer absoluto, pero Kant pretende mostrar que eso guarda relación con la finitud de nuestro intelecto: si tuviéramos un intelecto intuitivo y no discursivo no se daría la distinción entre el ser y el deber: «en razón de ese hecho podemos comprender la unidad de la razón teórica y práctica solo formalmente, el abismo que existe entre el ser y el deber no puede ser cerrado satisfactoriamente²²».

No es mi intención desarrollar aquí la noción de cultura en Kant, sobre la que hay consideraciones de gran calado en la tercera *Crítica*. Tan sólo ofrecer algunas ideas que completan lo ya visto. En los apuntes de Lógica recogidos por Jäsche, Kant dedica unas páginas a la cuestión de la «determinación del horizonte de nuestros conocimientos». Por esta expresión, explica, se ha de entender «la comensurabilidad de la magnitud de todos los conocimientos con las capacidades y los fines del sujeto». Por sujeto, en este contexto, se ha de entender la persona concreta, interesada en ampliar conocimientos.

Según Kant dicha determinación puede orientarse por tres criterios distintos: un criterio lógico –de acuerdo con el interés del entendimiento–, un criterio estético –de acuerdo con el gusto, y el interés del sentimiento– y un criterio práctico –de acuerdo con criterios de utilidad y finalmente, con el interés de la voluntad–. Aunque todo conocimiento propiamente humano ha de armonizar los tres criterios, el tipo de consideraciones que prevalecen en el humanismo y en la filosofía son distintas. Así, en el empeño humanista tiende a prevalecer de manera significativa el criterio estético o el práctico, mientras que en la filosofía tiende a prevalecer el lógico –aunque en el caso

²⁰ Kant, I., *Was heisst: sich im Denken orientieren?*, AK, VIII, p. 136.

²¹ «Die Welt ist das Substrat und das Schauplatz, auf dem das Spiel unserer Geschicklichkeit von sich geht. Sie ist der Boden, auf dem unsere Erkenntnisse erworben und angewendet werden». Kant, I., AK, IX, p. 158.

²² Pascher, M., *Kants Begriff «Vernunftinteresse»*. Innsbruck, 1991, p. 102

del propio Kant, y en general la filosofía moderna, con una orientación finalmente práctica. De este modo, frente a la persona que determina el horizonte de su conocimiento considerando hasta dónde puede llegar con su entendimiento, y qué conocimientos sirven como medio para adquirir otros más difíciles, «aquél que determina su horizonte estéticamente, busca ordenar la ciencia de acuerdo con el gusto del público, es decir, hacerla popular, o, en general, adquirir sólo aquel tipo de conocimientos que pueden ser comunicados a todos y que interesan y complacen también a los poco cultivados²³», mientras que el que sigue un criterio práctico se interesa, sobre todo, por desarrollar aquél conocimiento que pueda influir de manera más clara en la moralidad.

La temporalidad de la orientación en el mundo es vista como problema. En ese sentido la orientación que debe ofrecer la filosofía es un pre-saber, un saber con vistas a actuar. Stegmaier entiende esa idea kantiana bajo la óptica heraclítica. Se trata de un saber de cosas heterogéneas que exige acierto sobre lo que vale y lo que no; que no necesita de un suelo firme, se mantiene en un equilibrio oscilante. De lo que concluye, «llegamos a una sencilla tesis heraclítica: orientación en el mundo es el arte de abreviar el mundo²⁴».

Lo que llamamos cultura: ¿se corresponde con otro tipo de organización de conocimientos, una relativa, semejante a las cosmovisiones? En efecto: la cultura es, en Kant, fuente de conocimiento, pero *a posteriori*. Se acumula, se atesora. Incluso hace posible el juicio sobre lo sublime. Pero sólo en la medida que es cultura del sentimiento moral. Y éste se encuentra separado de aquella: su origen es la razón pura. Por eso la cultura es siempre susceptible de ser criticada extrínsecamente por la razón. La razón abstracta, separada, es la que lleva la batuta del progreso²⁵. «Entre todas las facultades y talentos, es precisamente el gusto el que, como su juicio no es determinable por conceptos y preceptos, está más necesitado de los ejemplos de lo que en la marcha de la cultura ha conservado más tiempo la aprobación para no volver de nuevo a la grosería y caer otra vez en la rudeza de los primeros ensayos²⁶».

En otro pasaje también de la *Crítica del Juicio* se lee: «La propedéutica para todo arte bello, en cuanto se trata del más alto grado de su perfección, no parece estar en preceptos, sino en la cultura de las facultades del espíritu, por medio de aquellos conocimientos previos que se llaman *humaniora*, probablemente porque humanidad

²³ Kant, I., *Lógica*, AK, IX, p. 40.

²⁴ Cfr. Stegmaier, W., «Was heisst: sich im Denken orientieren? Zur Möglichkeit philosophischer Weltorientierung nach Kant», p. 13.

²⁵ Ahí encuentra también su lugar la función de los críticos: «Los críticos pueden y deben razonar de tal manera que ello contribuya a la rectificación y extensión de nuestro juicio de gusto, no para exponer el motivo de determinación de esa clase de juicios estéticos en una forma que se emplee universalmente, lo cual es imposible, sino para hacer una investigación de las facultades de conocimiento y sus funciones en esos juicios, y poder analizar con ejemplos la finalidad subjetiva recíproca, de la que hemos mostrado más arriba que su forma, en una representación dada, es la belleza del objeto de la misma». Kant, I., *Kritik der Urteiskraft*, AK, V, pp. 235-6.

²⁶ Kant, I., *Kritik der Urteiskraft*, AK, V, p. 233.

significa, por una parte, el sentimiento universal de simpatía, por otra parte, la facultad de poderse comunicar universal e interiormente, propiedades ambas que, unidas, constituyen la sociabilidad propia de la humanidad, por medio de la cual se distingue del aislamiento de los animales²⁷».

No se puede perder de vista lo que Kant llama la «vocación moral del hombre». Las formas más acabadas de unidad reciben el impulso siempre del ámbito trascendental, de la condición libre del hombre. Un mundo humano es una respuesta moral del sujeto racional ante la división de lo real. La conciliación y armonía responde al interés del hombre dotado de razón. Los intereses de la razón –expresión característica de la filosofía kantiana²⁸– admiten varios modos. Cuando Kant concreta su contenido nos encontramos con las ideas de la razón. En cambio, en otra ocasión al referirse a la sistematización de la experiencia de la naturaleza considera que ésta responde al interés formal de la razón (B644). La posibilidad de un sistema filosófico le lleva a hablar también de un interés arquitectónico de la razón (B503).²⁹ Los intereses de la razón «describen las características de la conciencia finita», las constantes antropológicas que ofician de puente entre las mediaciones históricas y el sistema del saber, lo único que cumple las aspiraciones de la razón.

2. La recuperación de la tarea de la filosofía según Husserl

El siglo XVIII concluye en cierto modo con el encargo de Kant: hacer una antropología. Asumir la tarea implica inevitablemente aceptar su necesidad y considerar los términos en los que ha sido propuesta. Continuar, rectificar, dialogar en suma, con la filosofía crítica significa conceder un protagonismo a su horizonte de problemas. El Idealismo alemán plantea el núcleo integrador de la filosofía como sistema a partir de los problemas de la filosofía de la conciencia, como su respuesta definitiva. Ni Fichte, Schelling o Hegel recogen el término antropología en sus trabajos. La fundamentación del saber precede a toda pregunta, también a la que plantea ¿qué es el hombre? Así estos pensadores insisten en la reflexión sobre la idea de libertad trascendental perfilada por una teoría del conocimiento; en esa medida siguen conservando la preeminencia de la objetividad (o de la objetualidad) y, en consecuencia, al núcleo esencial del hombre comparece como conciencia. Ciertamente no como una conciencia que acompaña simplemente a toda representación, sino que ella misma se pone como principio de operaciones. La *naturalización* de la conciencia reclama considerar el paso de lo posible a lo actual; es decir, de la temporalidad como la unidad de la acción desde la potencia subjetiva.

²⁷ Kant, I., *Kritik der Urteiskraft*, AK, V, p. 323.

²⁸ Kant es el primer filósofo alemán que utiliza ese concepto tan importante en su pensamiento tanto en lo escritos de filosofía teórica como de filosofía práctica. Cfr. Gerhardt, V, «Interesse (als philosophischer Begriff)». En *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, pp. 485-494. Pascher, M, *Kants Begriff «Vernunftinteresse»*, p. 11.

²⁹ Cfr. Pascher, M, *Kants Begriff «Vernunftinteresse»*, p. 16-17.

La filosofía de la conciencia se hace fenomenología del espíritu en la historia. El mundo o realidad señalada desde la acción de la razón sobre la naturaleza no es un subproducto de la razón que como potencia, en primer lugar, es autoproducción y secundariamente, organización de la naturaleza. Más bien el mundo es organización racional porque el hombre no es sólo espíritu, sino un ser biológico. Por ello, los pensadores románticos pueden ensayar la superación de las pérdidas experimentadas en el cambio de la sociedad burguesa, de formas de vida y tradiciones que durante mucho tiempo pasaban por ser «naturales», pueden ser interpretadas ahora con pleno significado; de manera que en medio de la cultura y como esencial a su producción se hacen visibles formas de una nueva naturaleza espiritual, humanizada. Es también otra manera de entender por qué los pensadores románticos son los últimos pensadores totales³⁰. La pérdida de la inmediatez que se percibe en el mundo griego es interpretable como *indicación a* o potencialidad de una inmediatez que se consigue en un nivel superior. La reconciliación antropológica con la modernidad promete la superación del dualismo en el hombre, por un lado, ligado a la naturaleza de la que es parte por su corporalidad y, por otro, capaz de un ejercicio libre de la moralidad a través incluso de la costumbre y la norma social como ‘segunda naturaleza’ (Kant, Fichte, Schiller, Hegel)³¹.

La transformación antropológica de la filosofía que se desarrolla en el XIX, es retrasada, pero no frenada por las filosofías idealistas de la conciencia. Su persistencia en la primacía del sujeto universal, deja el campo expedito a su conversión en subjetividad empírica, una vez que los sistemas absolutos son denostados por vacíos y abstractos; tras ellos, el camino iniciado por las ciencias de la antigüedad y las histórico-filológicas, a saber, el estudio de la individualidad empírico-histórica aparece más prometedor si cabe (Dilthey). La posibilidad de una antropología filosófica despierta un enorme interés; de alguna manera promete reunir lo que hasta entonces se ha dado separado: a saber, que una ciencia empírica se haga filosófica y que la filosofía se convierta en empírica. La nueva ciencia debe articular científicamente los esfuerzos que distintas disciplinas han estado haciendo.

La reflexión filosófica se vuelve antropología, cumpliendo la conocida afirmación —casi profética— de la *Introducción* a las *Lecciones de Lógica* de Kant, según la cual la pregunta ¿qué es el hombre? resume, en realidad, cualquier otra pregunta fundamental que se haya planteado la humanidad³². Como Heidegger señala en su obra *Kant und das problem der Metaphysik*, la fundamentación de la posibilidad intema de la ontología opera como el desenmascaramiento de la trascendencia, es decir, de la subjetividad del sujeto humano³³. La pregunta por la esencia de la metafísica es la

³⁰ Cfr. Hernández-Pacheco, J., *La conciencia romántica*. Tecnos, Madrid, 1995, p. 22.

³¹ Cfr. Rath, N., *Zweite Natur. Konzepte einer Vermittlung von Natur und Kultur in Anthropologie und Ästhetik um 1800*. Waxmann, Münster, 1996, p. 129.

³² Kant, I., *Einleitung in der Logik*. AK, IX, p. 25.

³³ Heidegger, M., *Kant und das problem der Metaphysik, Gesamtausgabe*, Klostermann, Bd. 3, p. 205.

pregunta por las facultades del espíritu humano. Heidegger esgrime justamente la enseña contraria para sacar a la filosofía de su postración antropomórfica. «Antropología no es, desde hace ya mucho tiempo, el nombre de una disciplina, sino la palabra que designa una tendencia fundamental en la posición actual del hombre frente a sí mismo y a la totalidad de los entes. De acuerdo con esta posición fundamental, nada es conocido ni comprendido hasta no haber encontrado una explicación antropológica. La antropología no busca sólo la verdad acerca del hombre, sino que pretende decidir sobre el significado de la verdad en general³⁴».

Hay que esperar a 1900 para encontrar de nuevo un pensador que, despejando los obstáculos de las variantes científicas del XIX, proponga una refundación de la filosofía como ciencia rigurosa. Portanto, con un carácter específico no-antropológico. La restauración filosófica de Husserl está impulsada por la desorientación debida a las ciencias, incapaces de señalar el lugar del hombre en el mundo.

La crisis del pensamiento es debida a una desorientación. Para Husserl tiene permanente actualidad la misión de la filosofía de organizar nuestro conocimiento del mundo configurando el escenario de la libertad. Por ello, el primero de los objetivos de Husserl es clarificar la naturaleza y método del quehacer filosófico y, como consecuencia, el alcance de las ciencias. Esta clarificación pasa lógicamente por una maduración de la filosofía en su historia; de ningún modo pretende Husserl empezar de nuevo, sino de que la racionalidad filosófica vuelva a la primera línea. «La tarea que se propone el filósofo consiste en alcanzar una ciencia universal del mundo, un saber universal, definitivo, una totalidad de las verdades en sí sobre el mundo, sobre el mundo en sí³⁵». Pero, comenta Kolakowski, la filosofía no debe ser una coronación o una síntesis, sino «una actividad que halla los significados que preceden lógicamente a las ciencias³⁶». La realidad del mundo se presenta a la conciencia ingenua como un fundamento sólido. Sin embargo, las ciencias experimentales están erosionando este tipo de conocimientos que proceden de la tradición aceptada acríticamente, de la experiencia ingenua o prerreflexiva: «la grandeza de las ciencias de la naturaleza consiste en que ellas no se conforman con una *empirie* sensible, porque para ellas toda descripción de la naturaleza sólo quiere ser tránsito metódico a las explicaciones exactas³⁷».

Si por un lado es preciso reconocer que las ciencias experimentales han supuesto un paso importante en la superación del conocimiento prerreflexivo del mundo, por otro, a continuación, han pretendido constituirse en el fundamento de cualquier otro saber. Husserl recuerda que las ciencias del espíritu siempre se han apoyado en una idea de naturaleza, pero no en una concepción científica de la naturaleza: «El historia-

³⁴ Heidegger, M., *Kant und das problem der Metaphysik*, p. 209.

³⁵ Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendentale Phänomenologie*, ed. de W. Biemel, *Husserliana*, N. Nijhoff, La Haya/Dordrecht. 1962, 6, p. 269.

³⁶ Kolakowski, L., *Husserl y la búsqueda de la certeza*. Alianza Editorial, Madrid, 1977, p. 14.

³⁷ Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, p. 315.

dor, el investigador del espíritu y de la cultura de todo orden encuentra, por cierto, entre sus fenómenos constantemente también la naturaleza física, en nuestro ejemplo, la naturaleza de la Grecia antigua. Mas esta naturaleza no es la naturaleza en el sentido científico-natural, sino lo que los antiguos griegos consideraron como naturaleza, lo que tenían presente como el mundo circundante de la realidad natural. Dicho más plenamente: el mundo circundante histórico de los griegos no es el mundo objetivo en sentido nuestro, sino la 'representación del mundo' de los griegos, esto es, su concepción subjetiva del mundo, con todas las realidades para ellos vigentes de este mundo, por ejemplo, los dioses, los demonios, etc. Mundo circundante es un concepto que tiene su lugar exclusivamente en la esfera espiritual³⁸».

Como Kant, Husserl pone el concepto de mundo en relación directa con la condición libre y racional del ser humano. Es absurda la pretensión de considerar el mundo circundante, el mundo en que vivimos, como algo ajeno al espíritu, algo que le sirve de fundamento, y que, basando las ciencias del espíritu en las explicaciones científicas de ese mundo, es como se convierten aquellas en verdaderas ciencias. «Evidentemente, también se ha olvidado por completo que ciencia de la naturaleza es (como toda ciencia, en general) un título para creaciones espirituales, a saber, las de los hombres de ciencia de la naturaleza³⁹». Con esto, piensa Husserl, se muestra la falta de fundamentación de estas ciencias y el absurdo de pretender que ellas fundamenten todo otro saber.

La cuestión todavía pendiente es la realidad del mundo, mundo que se presenta a una conciencia ingenua —científica o no— como el fundamento sólido, como la verdad inconmovible y ha sido tantas veces discutida por el pensamiento escéptico. «¿Qué vale, en conjunto y en detalle, la experiencia del orden mundano, de este orden del que tengo una certeza intuitiva de carácter inmediato en cuanto ser espacio-temporal? Es una certeza, pero una certeza puede modalizarse; lo cierto puede llegar a ser dudoso, disiparse en simulacro en el curso de la experiencia: ningún enunciado sobre la experiencia inmediata me da un ser de acuerdo a lo que es en sí, sino una cosa mentada según el modo de certeza que debe confirmarse en el flujo moviente de mi vida de experiencia. Pero la simple confirmación, constituida por la concordancia de la experiencia real, no basta para prevenir la posibilidad del simulacro⁴⁰».

La filosofía es esa «ciencia del espíritu universal y pura, indagando por una doctrina esencial del espíritu puramente como espíritu, que busque las leyes y elementos de lo universal incondicional que rige la espiritualidad, con el fin de lograr desde allí explicaciones científicas en un sentido absolutamente concluyente⁴¹». Si con algo está comprometida la filosofía es con una ciencia universal. Para ella, atenerse a las cosas, entenderlas como esencias es ineludible. Ninguna idea previa puede dirigir su

³⁸ Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, p. 317.

³⁹ Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, pp. 317-318.

⁴⁰ Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, p. 270.

⁴¹ Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, p. 318.

tarea. La forma auténtica de la filosofía ha sido encontrada al cuestionar la validez absoluta del mundo de la vida, al prescindir de las persuasiones más generales y vitales que guían nuestra vida cotidiana. Ese poner en cuestión es llamado técnicamente por Husserl *epojé*, y consiste precisamente en reconocer la falta de fundamento del mundo de la vida y dirigir la mirada hacia el espíritu fundante, y hacia sus actividades, para encontrar no ya un espíritu vacío, sino un espíritu cuyo correlato objetivo es el mundo de la vida.

Si Kant identifica las coordenadas de nuestro mapa filosófico del mundo con los intereses del hombre, que ciertamente son trascendentales, Husserl reclama de la filosofía un pleno desprendimiento. La *epojé* no es una actitud exigida para un tiempo de crisis; todo lo contrario, es la auténtica actitud del filósofo, caracterizada por prescindir de los intereses vitales para orientar el espíritu hacia una actitud puramente teórica. Husserl se remonta al nacimiento de la filosofía, a la Grecia de los siglos VII y VI, para mostrar que «en ella surge una 'nueva actitud' de individuos hacia el mundo circundante. Y como consecuencia aparece una clase totalmente nueva de formaciones espirituales, que rápidamente crece hacia una forma cultural sistemáticamente cerrada; los griegos la denominaron 'filosofía'. Correctamente traducido, en el sentido originario, esto no quiere decir otra cosa que ciencia universal, ciencia de la totalidad del mundo, de la unidad total de todo lo existente⁴²».

La *epojé*, actitud característica del filósofo, debe ser practicada tan radicalmente como en cada época histórica sea posible. Al prescindir de todo interés práctico, de todo presupuesto, la filosofía se diferencia de toda otra formación del espíritu. Excluye, por tanto, cualquier orientación práctico-universal. Husserl reconoce esta orientación en la actitud mítico-religiosa. Cuando el destino humano depende directa o indirectamente de fuerzas que rigen el mundo, a través de la praxis se suscita una concepción del mundo universal-mítico, que es entonces una concepción del mundo prácticamente interesada. La religión, aunque sea una forma de conocimiento, está regida por intereses prácticos, mira a la salvación del hombre. Sólo la filosofía prescinde de toda praxis y de todo interés; su actitud teórica todo lo cuestiona y nada acepta como intangible: «es lo más esencial de la actitud teórica del hombre que filosofa, la peculiar universalidad de la postura crítica, la decisión de no admitir sin cuestionar ninguna opinión aceptada, ninguna tradición, sino de preguntar en seguida, respecto de todo lo tradicionalmente admitido en el universo, por su verdad en sí, por la idealidad⁴³».

Por eso la filosofía difiere también de toda creación universal del espíritu que no intente ser fundamentación rigurosa, como son las cosmovisiones. Bastantes cuestiones ineludibles en la existencia humana y social escapan a la racionalidad científica, pero no por eso han de ser relegadas al subjetivismo arbitrario o, al menos, al relativismo cultural. La *Weltanschauung* propia de cada cultura no es filosofía, ni tampoco la filosofía es filosofía de las culturas, crítica cultural o mera historia de la filosofía. La

⁴² Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, p. 321.

⁴³ Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, p. 333.

gran diferencia que hay entre la cosmovisión y la filosofía es la diferente actitud: la cosmovisión es la reflexión acrítica o natural sobre la humanidad; mientras que «se puede demostrar que, en lo que se refiere a la idea de la filosofía, es preciso satisfacer otros valores que desde ciertos *puntos de vista* son más elevados, a saber, los de una *ciencia filosófica*⁴⁴». En definitiva, la cosmovisión no llega a constituirse en verdadero saber, porque carece de la radicalidad suficiente: no ha realizado la *epojé* que permite acceder al fundamento absoluto. En cambio, la sabiduría es un esbozo concreto relativamente perfecto de la idea de *humanidad*⁴⁵. L. Kolakowski comenta que la filosofía de Husserl es muy técnica: «aspira a ser una ciencia, no una *Weltanschauung*. Pero su tendencia hacia una *Weltanschauung* aparece una y otra vez. El mismo Husserl esperaba que su método jugaría un gran papel en la salvación de la cultura europea de la decadencia escéptica⁴⁶».

¿Cómo se explica, entonces, la multiplicidad de sistemas filosóficos? Sólo tiene explicación, si la historicidad de la filosofía es también un modo de orientarse ante la tarea de liberarse de las condiciones dadas. En su trabajo final, *la Crisis de las ciencias europeas*, Husserl, tan ajeno a la consideración histórica, recurre a la historia para impulsar la filosofía desde su cometido genuino: «No cabe la menor duda: nosotros debemos profundizar nuestras consideraciones históricas, si debemos poder comprendernos a nosotros mismos en cuanto filósofos y lo que a través de nosotros intenta llegar a ser una filosofía... Así pues, para orientarse, se necesita absolutamente una consideración histórica⁴⁷». «La verdad científica —escribe— quiere ser una verdad incondicionada. Esto implica una cierta infinitud, que atribuye a cualquier verdad el carácter de una mera aproximación relativa, ordenada en un horizonte infinito, respecto al cual la verdad en sí constituye, por así decir, el punto infinitamente lejano⁴⁸». «La filosofía no es más que un racionalismo de los pies a la cabeza; ella es la *ratio* en su movimiento incesante de autoclarificación⁴⁹».

Husserl entiende que la limitación y relatividad de nuestros conocimientos y la falta de adecuación plena de todo conocimiento humano obligan a comprender rectamente la ciencia filosófica. «La filosofía como ciencia, como ciencia seria, rigurosa, apodíctica es un sueño; *el sueño ha terminado*⁵⁰», se lee en los apéndices finales de la *Crisis*. La razón deviene ella misma históricamente y se aprehende como histórica. La razón no es tampoco un todo estructural analizable, ni siquiera tan sólo algo de carácter temporal; es ante todo una razón que deviene ella misma y que se autoconoce

⁴⁴ Husserl, E., *Philosophie als strenge Wissenschaft*. *Husserliana*, N. Nijhoff, La Haya/Dordrecht. 1987, 25, p. 51.

⁴⁵ Husserl, E., *Philosophie als strenge Wissenschaft*, p. 50.

⁴⁶ Kolakowski, L., *Husserl y la búsqueda de la certeza*, p. 13.

⁴⁷ Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, p. 510.

⁴⁸ Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, p. 324.

⁴⁹ Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, p. 273.

⁵⁰ Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, p. 508.

como histórica en un necesario y permanente movimiento de auto-manifestación. De nuevo la historia de la razón parece comprometer su alcance como ciencia universal. Husserl no resuelve el problema a la manera de Kant.

La filosofía en su historia no es sino el desarrollo interno de la misma razón en su marcha hacia sí misma, hacia su autorrevelación, en un continuo tránsito de lo implícito a lo explícito, y de lo explícito a lo más explícito aún. No se trata de un ciclo que se cierra, ni un desarrollo que responde a una idea previa. La filosofía es una racionalidad que descubriendo siempre de nuevo la insuficiencia de su relatividad, se esfuerza por llegar a una verdadera y plena racionalidad. Pero ella descubre que esta racionalidad es una idea llevada al infinito y que de hecho ella misma está en continuo devenir. La actitud teórica de la filosofía se hace de algún modo también práctica, al acompasar su trabajo —sin vincularse a ningún modo de vida dado— al de la realización histórica de la humanidad. La marcha de la humanidad hacia grados más altos de racionalidad no origina ninguna ruptura; antes bien, de la comprensión filosófica del espíritu, surge una nueva vida apodícticamente fundada. Según Husserl, «esto sucede en la forma de una praxis nueva, la de la crítica universal de toda vida y de todos los fines vitales, de todas las formaciones culturales y sistemas de cultura ya surgidos de la vida de la humanidad, y con ello también de una crítica de la humanidad misma y de los valores que la guían expresa o tácitamente⁵¹». En la unión entre vida teórica y práctica la voluntad desempeña un papel capital: «La tarea consiste en comprenderse racionalmente, comprendiendo que ser racional es querer ser racional; lo cual da a la vida, y al esfuerzo vuelto hacia la razón, una dimensión infinita⁵²».

El parágrafo 73 con el que termina la *Crisis* es, en cierto modo, una profesión de fe racionalista, en la que Husserl muestra su inequívoca inclusión en una serie de pensadores racionalistas que, comenzando por Descartes, y pasando por Kant y Fichte han explotado el motivo transcendental que está presente en la filosofía de la reflexión: «La razón señala aquello hacia lo cual el hombre tiende en tanto que hombre en su ser más íntimo, lo único que puede darle paz, hacerlo feliz (...): que ser hombre significa serlo en un sentido teleológico —es deber serlo— y que esta teleología reina a través de todas sus acciones, de todos los designios del yo; que la razón puede reconocer en todo, a través de la autocomprensión, el *telos* apodíctico, y que este conocimiento radical no puede asumir otra forma que la de la autocomprensión según principios *a priori* que es la autocomprensión en la forma de la filosofía⁵³». Así pues, la razón es histórica en sí misma, está en continuo proceso de autoclarificación. Su *telos* —la perfecta autocomprensión— es inalcanzable. La Razón Absoluta es indudablemente, un *Telos* que trasciende el proceso.

En muchos pasajes Husserl parece coincidir con Kant. Como el pensador ilustrado, no puede evitar entender la razón en términos de finalidad. El recurso a una

⁵¹ Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, p. 329.

⁵² Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, p. 275.

⁵³ Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, pp. 275-276.

direccionalidad del pensar, que no está en manos del cognoscente, sino que a este se le entrega con la tarea de explicar racionalmente el mundo, hace de la filosofía no sólo un saber insustituible, sino más aún condición *sine qua non* del conocimiento más elemental (si es que alguno lo es; nada hay más abstracto que la sensación).

Al comienzo de estas páginas nos preguntábamos si la filosofía debe plantearse como parte de su cometido responder a la demanda de unidad por parte de la experiencia común y del conocimiento científico; y qué tipo de orientación puede ofrecer en el manejo del mundo. ¿Necesidad de orientación? sí; ¿es tarea de la filosofía? también. La pregunta de Kant, ¿Qué significa orientarse en el pensamiento? necesita ser formulada de nuevo. Pero, el problema es en qué términos es posible la pregunta; si se tratara de dar una rápida respuesta habría que mostrar en qué se fundan los criterios que articulan nuestra experiencia, que guían nuestro transitar teórico-práctico por el mundo.

En los primeros párrafos se ha utilizado la expresión de Wittgenstein cuando describe la situación de la que supuestamente la filosofía nos quiere librar como un atolladero. Si tiene o no razón, no es el caso aquí. Sus escritos son un buen testimonio de la indigencia de una época que se pretende posfilosófica, pero también de que el pensamiento antifilosófico es filosofía, aunque no la mejor. En las *Investigaciones filosóficas* propone ver la realidad desde la óptica del mapa de una ciudad. Como el lenguaje cumple la función de organizar la experiencia y, como en Kant, la de fijar los límites de lo que tiene sentido, es capaz de configurar espacios como una variada ciudad con suburbios (por ejemplo, los simbolismos químicos): «Nuestro lenguaje puede verse como una vieja ciudad: una maraña de callejas y plazas, de viejas y nuevas casas, y de casas con anexos de diversos periodos; y esto rodeado de un conjunto de barrios nuevos con calles rectas y regulares y con casas uniformes⁵⁴». La imagen que utiliza Wittgenstein no es orgánica, pero enlaza muy bien con la necesidad de orientarse. También ofrece la posibilidad de realizar distintos recorridos, sin preferencia alguna. A fin de cuentas, ¿qué designan las palabras?: «Piensa en las herramientas de una caja de herramientas: hay un martillo, unas tenazas, una sierra, un destornillador, una regla, un taro de cola, cola, clavos y tornillos. —Tan diversas como las funciones de estos objetos son las funciones de las palabras⁵⁵».

Wittgenstein parece encontrarse cómodo en esa inseguridad de la que habla Heidegger; al final, todo problema filosófico se reduce a la forma, *no sé salir del atolladero*. Por tanto, sigue Wittgenstein, la filosofía deja todo como está, ni siquiera es cosa suya resolver una contradicción. Es más, su *estado civil* es la contradicción. No vive de resolverla, sino de describirla en su estado anterior: establecemos reglas y, al tratar de seguirlas nos enredamos en nuestras propias reglas⁵⁶. En cualquier caso, filosofar es

⁵⁴ Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, (n. 18), p. 31.

⁵⁵ Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, (n. 11), p. 27.

⁵⁶ Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, (n. 123 y ss.), p. 129. «El filósofo trata una pregunta como una enfermedad», *ibidem.*, n. 255.

una práctica determinada, y el filósofo una especie de fontanero del conocimiento, sin la más mínima posibilidad de ofrecer indicaciones generales. Sin duda, poco más que prácticas se pueden hacer si tiene razón Wittgenstein y todo se circunscribe al espacio lógico de las palabras y sus relaciones, al de los significados que resultan de sus funciones. Este espacio es de suyo caótico: el caos lingüístico. En él, efectivamente, el estado civil de la filosofía es la contradicción, el atolladero. Pero, la filosofía, desde Aristóteles, pasando por Kant, hasta nuestros días ha argumentado la imposibilidad de reducir el lenguaje al juego lógico, o al espacio comunicativo. La estructuración que sostiene el lenguaje trasciende lo meramente conceptual o lógico. Tanto Kant como Husserl hicieron de lo trascendental el nervio de su refundación de la filosofía.

Sin la esperanza de disponer de unas claves de signo transcendental, sin la posibilidad de una ontología, las metáforas espaciales, no tanto arquitectónicas como geográficas vuelven al lenguaje filosófico y desplazan a las orgánicas. Una de las más frecuentes, que está sugenida también en el breve ensayo de Kant sobre cómo orientarse en el pensamiento, es la metáfora del mapa; todo mapa recoge en un esquema una diversidad de elementos, respetando su heterogeneidad y ofreciendo tan sólo la mínima indicación sobre cómo se relacionan unos con otros. No se compromete con un orden o jerarquía, ni con objetivos y caminos o métodos adecuados a aquellos. Dibujar el mapa de la realidad parece una actividad desinteresada, hasta que se cae en la cuenta de que un mapa necesariamente implica una codificación, la reducción de lo real a signos; y es también una interpretación. Si Kant y Husserl nos recuerdan algo es que, cuando la filosofía no se ocupa de cosas reales y de su conocimiento, entonces se ocupa tan sólo de signos y de palabras.

* * *

Lourdes Flamarique
Universidad de Navarra
lflamarique@unav.es