

DOS RESEÑAS DE LOS AÑOS 70 SOBRE FERNANDO MONTERO MOLINER

Javier SAN MARTÍN
UNED

Fernando MONTERO MOLINER: *La presencia humana, ensayo de fenomenología sociológica*. Ed. Gregorio del Toro, Madrid, 1971.

Cuando vi el nuevo libro del profesor Montero Moliner, me quedé gratamente sorprendido por la novedad que un trabajo de fenomenología —sobre todo, de tal extensión— supone en España. En este amplio estudio tenemos todo un capítulo dedicado a la doctrina husserliana de la intersubjetividad. Aunque se nos advierte modestamente que «cualquier fenomenología posterior a la husserliana es sólo una modificación suya» (p. 27) y que, por lo tanto, es imprescindible dar cuenta de ella antes de iniciar cualquier examen del tema, el libro no es un mero análisis de la filosofía intersubjetiva de Husserl, sino que, en una casi continua confrontación e incorporación de intenciones genuinas de la fenomenología, se nos da una original síntesis de Husserl, Merleau-Ponty y análisis modernos del lenguaje. A partir de ahí se obtiene una clara visión sobre el carácter fenoménico de la «conciencia» y de sus principales manifestaciones, si don Fernando nos permite usar esta expresión tradicional.

Tras una clara, penetrante y —yo diría— preciosa introducción y después del capítulo dedicado exclusivamente a Husserl, se adentra en una investigación de los fenómenos típicos del hombre que soy yo, para llegar a la conclusión, tesis fundamental del libro, de que somos inicialmente conviventes- y que «lo originario de nuestro ser esta constituido por una presencia en la que coincidimos indisolublemente con los otros» (p. 15); lo que integra nuestro mundo íntimo, mis pensamientos, «es *de suyo* intersubjetivo» (p. 400), comunicable; «la yoidad y la alteridad se

compenetran indisolublemente» (p. 414); en la medida en que yo soy «lo otro», «el otro» tendrá acceso a mi y yo a él, pues también él es «lo otro». Me atrevería a afirmar que el resultado al que llega Montero Moliner difiere poco de aquella afirmación husserliana: «La autoexperiencia y la experiencia del otro son inseparables» (Hua VI, K. 256); el modo como ambos llegan a esta conclusión es ciertamente distinto; sintetizando podríamos decir que Husserl llega a esa tesis a partir de una concepción «insistencial-existencial» de la intencionalidad, mientras que Montero llega a través de una concepción meramente ex-sistencial; aquí radica la originalidad, pero también las dificultades del valioso trabajo de Montero Moliner.

Dejando de lado la introducción, en la que el autor nos da su comprensión del método fenomenológico y la relación de la fenomenología a la filosofía —en especial a la filosofía de la ciencia—, vamos a pasar al primer capítulo dedicado a un extenso estudio de la intersubjetividad en Husserl. El núcleo de la interpretación creo que se centra en un motivo fundamental, a saber, que Husserl se ha visto influenciado por un prejuicio de doble carácter, por un lado la índole natural de la convivencia humana, basada en la comunicación de los espíritus, que contemplan un mundo de esencias y, por otro lado, el privilegio del yo, de donde hay que partir debido a que esa comunicación se halla obstaculizada por la inserción de los espíritus en el cuerpo; la primera afirmación se basa en la teoría de las significaciones, cuya idealidad trasciende su expresión; mas el hecho de que los espíritus estén en un cuerpo que aísla las conciencias hace que esas significaciones sólo puedan ser intuitas en la intimidad de cada sujeto, dando paso inequívoco al solipsismo (cfr. pp. 87, 206, 216 y 336). Este solipsismo se ve reforzado por la teoría de las reducciones, que se nos presenta triplemente estructurada en reducción existencial (epojé), reducción eidética y reducción egológica; por una frase posterior podemos deducir cómo concibe Montero Moliner el yo conseguido en la reducción; en ellas se supera «la conciencia individual [...] por un Ego trascendental que rebasa la pluralidad de los sujetos conscientes» (p. 452). No podemos discutir el conjunto de la interpretación; sólo queremos indicar que esta interpretación difícilmente podría comprender el sentido y alcance que la frase antes citada de la *Crisis* tiene en la fenomenología de Husserl. Quizás M. M. nos respondiera

con la distinción de dos o tres Husserl, teoría ésta que se trasluce también en su interpretación. El primer Husserl sería el de *Investigaciones lógicas*; el segundo, el de *Ideas*, y el tercero, el de la *Crisis y Experiencia y juicio*. Un detalle que problematiza esta interpretación es el hecho de que *Experiencia y juicio* tiene a la base manuscritos de 1919/20¹ y la problemática de la *Crisis* se remonta a manuscritos del año 1917. La única distinción radical en Husserl hay que verla exclusivamente entre el Husserl antes de haber descubierto la trascendentalidad del yo mediante la reducción y después, e. d. entre el Husserl de *Investigaciones lógicas* y el resto; la diferencia consiste, pues, en el descubrimiento y despliegue de la reducción trascendental. Ahora bien, ésta no se deja encuadrar en ninguna de la mencionadas por M. M. Igualmente se echa de menos la consideración de lo que Husserl llama «reducción intersubjetiva»; ambas reducciones han de ser aplicadas a la teoría de las significaciones, aplicación que Husserl lleva a cabo en *Experiencia y juicio*. ¿No habría que ver la reducción de Husserl como un camino progresivo a partir de esos prejuicios hasta su superación?

La concepción ex-sistencial de la intencionalidad se nos muestra en los tres capítulos siguientes dedicados respectivamente a un estudio de esa característica en el yo, en el lenguaje y en aquellos dominios egológicos que más podrían abogar por una interpretación in-sistencial, lo imaginario, la reflexión y la libertad. Evidentemente no podemos exponer todo lo que el extenso y profundo libro dice; ahí está con sus 450 páginas, invitando a leerlo. Vamos, pues, a intentar explicar en qué consiste la intencionalidad ex-sistencial —palabras que ciertamente no usa M. M.— en los tres dominios mencionados. El análisis se abre con la constatación de que todo intento de captar, intuir o asir la conciencia, el yo o las vivencias psíquicas se muestra imposible; el yo es «esquivo» a su aprehensión con anterioridad a sus objetos; esta tesis, ya tradicional (cfr. pp. 104 ss), es la teoría husserliana del «hilo conductor» (p. 117). Lo que intenta M. M. es tomarla en serio. Si la conciencia no se deja

¹ Actualmente tenemos ya un magnífico estudio sobre la correspondencia de los textos de *Experiencia y juicio* con manuscritos precisos de Husserl. Ver D. Lohmar, «Zu der Entstehung und den Ausgangsmaterialien von Edmund Husserls Werk *Erfahrung und Urteil*», en *Husserl Studies*, 13: 31-71, 1996. (Nota para esta edición).

captar por sí misma, de ella no podemos decir nada, porque sin sus objetos es totalmente vacía; la iniciativa —como Montero llama al dinamismo de la conciencia (cfr. p. 165)— se agota en su despliegue en los ámbitos objetivos; es totalmente «ilusorio pretender fijar una presencia de lo anímico al lado de los correspondientes objetos, de modo tal que el término `yo' pudiera gozar de un adecuado cumplimiento por parte de esos fenómenos psíquicos propios» (p. 156). Mas si la conciencia es vacía, qué significa la palabra `yo', mi `yoidad', porque esa conciencia, la intencionalidad, la iniciativa es mi conciencia y mi iniciativa. La exploración del sentido de la `yoidad' lleva a la conclusión de que el yo se refiere en primer término al cuerpo presenciante de la realidad o «lugar de la presencia de la realidad» (p. 142). Así pues, el primer motivo de que la conciencia, la iniciativa sea mía, es que esa iniciativa se da en mi cuerpo; pero no se muestra como algo distinto de éste, sino como algo original que no le viene de fuera (p. 174), aunque a la vez el mismo cuerpo es límite de esa iniciativa. La iniciativa que opera en el cuerpo es «praxis orgánica que [...] articula el conjunto de actividades y resistencias que funcionan en nuestro contorno» (p. 187). Su carácter como iniciativa desplegada en mi cuerpo es el no «enfrentarse jamás consigo misma».

Ciertamente se podría objetar que la iniciativa que se despliega en el cuerpo y en el entorno no es algo que se muestre distinta del cuerpo; pero aquellos dominios no reducibles al mundo percibido ni a experiencias corpóreas ¿no justifican una experiencia originaria de mí mismo no reducible a mi cuerpo? Los fenómenos que justificarían el hablar de esa experiencia son las llamadas representaciones; don Fernando las reduce a las representaciones lingüísticas y a las imaginativas, considerando éstas en un sentido amplio.

El tercer capítulo, quizás el más elaborado de todos, trata de las representaciones lingüísticas; es claro que aquí no podemos hacer ni un mínimo comentario a la interesante y hasta seductora teoría del lenguaje; las palabras funcionan como un objeto sensible que es signo de otro y nos lleva al objeto que denota como la nube nos lleva a la tormenta; la referencia al objeto, denotación) consiste en una asociación afín a la que se da en los llamados signos naturales (cfr. p. 280). Lo que ocurre es que la palabra arrastra consigo todo un sistema de connotaciones lingüísticas

(referencias a otras palabras), que está conectado con ella en el juego lingüístico. El par denotación-connotación es el eje de la teoría del lenguaje de M. M. Con esa explicación no se necesita recurrir a la teoría de la idealidad de las significaciones; lo que la palabra significa es su objeto, que mediata o inmediatamente ha de encontrar un apoyo en la experiencia. El lenguaje es como un edificio perfectamente estructurado que se apoya en el suelo por una serie de pilares sobre los cuales se levanta toda la construcción. En fin, no podemos ni siquiera insinuar la riqueza de análisis que llenan esta parte del libro; nos interesa más ver la relación entre la conciencia y el lenguaje, o entre la iniciativa que hemos descubierto por lo menos en el cuerpo y el lenguaje. Este no es sino «un conjunto de signos que no poseen más entidad que su realidad física» (p. 308), pero que está animado por la iniciativa que lo usa, pero de modo que el lenguaje no está tomado por la iniciativa para expresar una intención expresiva anterior con conciencia de su propio ser; la iniciativa que usa el lenguaje sólo se capta en cuanto se despliega en él: «La actividad que constituye el uso del lenguaje se identifica con la misma entidad corpórea de la palabra» (p. 309); así la conciencia, el pensamiento, lo que es mi entidad pensante desde un punto de vista fenomenológico se reduce a la iniciativa corpórea y lingüística. Esa iniciativa sólo ex-siste y sólo es en cuanto ex-siste; en cuanto ex-siste en el cuerpo, se encuentra con una presencia presenciante de una realidad presenciada que se le resiste; en cuanto ex-siste en la palabra re-presenta esa realidad, que ya es significativa, porque en ella ha organizado la iniciativa las líneas referenciales interobjetivas (p. 273). La manifestación más plenaria de la presencia humana es el lenguaje (p. 197); mi sistema lingüístico en todos sus juegos de denotaciones y connotaciones, en cuanto animado —o identificado— con la iniciativa, es mi conciencia: «la conciencia es el lenguaje» (p. 352). La iniciativa ex-siste en el lenguaje y fuera de esa ex-sistencia no se muestra nada más. Ciertamente el lenguaje puede ser silencioso, entonces mi iniciativa da pie a una interiorización; pero mi vida de conciencia no es más que el conjunto de denotaciones-connotaciones lingüísticas, incluidas también las axiológico-normativas, de ahí que no quede ningún reducto para la afirmación de una interioridad de derecho. Tampoco podríamos afirmar esta interioridad basados en nuestra vida imaginativa, pues ésta, además

de ser comunicable, participa de las mismas estructuras que la realidad presenciada por el cuerpo. Un último reducto de esa interioridad podría ser la libertad; dos párrafos se dedican a exponer la teoría de la libertad, no como **libre** albedrío autónomo, sino como indeterminación de las estructuras objetivas en las cuales se despliega la iniciativa.

No podemos seguir más; en esta breve nota no se puede agotar la riqueza insustituible de este libro, que, estamos seguros de ello, marca un hito en el pensamiento español. Para dar una visión de lo que se intenta, hemos usado la terminología de ex-sistente/insistente tratando de exponer el contenido de esta exteriorización de la conciencia. Si la intencionalidad ex-siste, no ha de haber problema para la comprensión de la presencia ajena, pues tanto yo como los otros no tenemos más reducto personal 'interior' que aquella vida de conciencia resultado de un silenciamiento fáctico. Este valioso trabajo no se deja reducir a unas breves notas y mucho menos despachar en una crítica facilona. Quizás nos pudiéramos preguntar si la mera ex-sistentividad de la iniciativa da cuenta del fenómeno de la temporalidad, que parece reducida «al sentido de unos vocablos que concluye en la sucesión concreta de los hechos» (p. 326); si la temporalidad no tiene una dimensión in-sistentiva ¿cómo podremos hablar de retención del pasado? (p. 428); más aún, ¿tenemos un asidero para distinguir el recuerdo y la imaginación? Mientras lo recordado tiene estructuras fijas, lo imaginado no; ¿garantiza la realidad actualmente presenciada la fijeza estructural del recuerdo?

Los pequeños reparos que nos hemos permitido exponer no restan valor alguno a esta obra, que, creemos firmemente, se encuentra entre los logros más profundos de la filosofía española de la posguerra; estamos seguros de que pronto se convertirá en material indispensable de trabajo para los estudiosos de la filosofía, pues en ella don Fernando da un paso gigantesco en la clarificación de muchas confusiones frecuentes en nuestros medios filosóficos.

Fernando MONTERO MOLINER: *El empirismo kantiano*, Departamento de Historia de la Filosofía, Universidad de Valencia, 1973.

No es fácil comentar en unas pocas páginas un libro en el que una compleja serie de problemas se mezcla con un amplio y denso análisis de textos. Sólo el intento de dar una visión aceptable del libro del profesor Montero Moliner nos obligaría a ser extensos. Ya en la introducción, en la página 23, nos propone «un repertorio de preguntas», que no será desplegado progresivamente en el orden en el que han sido planteadas. Por eso más que seguir la «posición de los diversos capítulos, creo que es importante señalar antes de nada los problemas a mi entender básicos de este valioso intento de comprensión y de interpretación del pensamiento kantiano. Independientemente del valor que los diversos conocedores de Kant puedan conceder al libro, polémico por la tesis defendida, es claro reflejo de la fecunda labor de Montero Moliner, capaz de publicar en el corto lapso de dos años dos obras tan densas y profundas como *La presencia humana* y *El empirismo kantiano*.

1.

Creo que los problemas fundamentales tratados son dos, prescindiendo de otros muchos tangenciales, como el sentido de la «línea dialéctica» a la que pertenecería Kant; la verdadera solución del problema del *a priori* desarrollada ya en *La presencia humana*; la fundamentación de una ética autónoma, de la cual se puede hallar un excelente resumen en la página 273 del libro que comentamos, etc.

En primer lugar se trata de enmarcar a Kant en una tradición que arranca del «viejo Parménides» y terminaría quizás en Husserl, la cual puede ser caracterizada por el valor fundante que da a un reino apriórico frente al mundo empírico contingente, respecto al cual, a pesar de ser su fundamento, ha de ser trascendente. Tema fundamental de este trabajo es cómo se configura este reino apriórico en el Kant autor de las tres *Críticas* y proclamador de un «giro copernicano». En Kant el planteamiento de la teoría del conocimiento esta encuadrado en las coordenadas del «giro copernicano»- y del prejuicio sustancialista. Ya desde los primeros capítulos se trata de desarrollar el sentido del giro copernicano, llamando la atención de que ya en su presentación en B XVII de la *KrV* se postula una «*Übereinstimmung*» de los conceptos *a priori* con los

objetos. Según esto es «indudable que para Kant los fenómenos sensibles poseían de por sí una constitución altamente diferenciada, hasta el punto de que fuese legítimo atribuirles una *legalidad* propia, distinta de la que poseyese la *experiencia posible o en general*, instituida por el dinamismo espontáneo de la razón» (p. 56). Pero «lo sensible, sea lo que se quiera la riqueza de sus estructuras, apareció en su pensamiento bajo el estigma de la contingencia y la subjetividad» (p. 57). Ahora bien, esto era consecuencia de la tradición Metafísica.

El segundo punto fundamental puede ser descrito como un intento, basado en un estricto análisis de textos, de comprender el verdadero sentido del «giro copernicano». Este sentido sólo se capta en la medida en que se descubra el indudable peso que lo empírico adquiere en el sistema kantiano. Esta valoración de lo empírico se basa en primer lugar en que lo empírico es lo que «llena» la vaciedad de los conceptos; en segundo lugar en que lo empírico no puede ser afirmado como un material caótico, sino como algo ricamente estructurado en unas «leyes particulares» y en unos «conceptos empíricos», en ningún caso deducibles de los conceptos *a priori* y en tercer y último lugar en que lo empírico es en definitiva lo que nos da los objetos y por lo tanto fuente de todo conocimiento sobre la existencia de objetos.

El análisis de los textos kantianos induce a afirmar siquiera de modo «más plausible», que Kant entendió el *a priori* «como un sistema de funciones mentales que dan una expresión rigurosa de las estructuras empíricas» (p. 290), para concluir que, a pesar de las objeciones hechas o de otras muchas de otro rango, el sistema de Kant ofrece uno de los intentos más laudables de elaboración de una doctrina empirista, que, al mismo tiempo que da cuenta de la riqueza del material sensible, explica la organización de un conocimiento teórico o de una actividad práctica que, siendo racionales, prolongan y superan la regularidad empírica (p. 295). Por eso el intento de libro es «poner de relieve las riquezas propias del *empirismo* kantiano, pero, al mismo tiempo, considerar las dificultades que entraña su inserción en un sistema que pretendía ante todo desarrollarse como un *idealismo trascendental* o como *apriorismo*» (p. 11).

2.

El primer punto es uno de los más interesantes del libro de Montero Moliner. Desde que Heidegger publicara su obra sobre Kant es ya tópico creer que la *KrV* o bien tiene un sentido metafísico en sentido heideggeriano o que no tiene ningún sentido metafísico sino que es más bien todo lo contrario, que es la negación de toda metafísica especulativa. Ciertamente éste es el intento de la *Crítica*; pero esa crítica de la metafísica tradicional no fue lo suficientemente radical como para significar un corte absoluto con la tradición metafísica. Por eso uno de los méritos más significativos de M. M. es llamar la atención de que «Kant comparte» con una serie de autores como Parménides, Platón, Descartes, Espinoza, Leibniz, Hegel y Husserl «figuras destacadas de un movimiento mucho más denso» «la convicción de que tanto lo que son las cosas, como lo que *deben* ser los actos humanos está supeditado a la vigencia de unos principios absolutos» (p. 12), lo cual puede ser caracterizado como la tesis fundamental del pensamiento metafísico tradicional. En este sentido las tres críticas están estructuradas sobre el mismo pensamiento de base: la vigencia del reino de lo *a priori* a la vez trascendente y fundante del mundo. Ahora bien, el estudio de este *a priori* en Kant empieza instaurando un giro copernicano desde el punto de vista del conocimiento, lo cual, al menos aparentemente, relativiza todo lo demás; pero sería parcial no encuadrar la *Crítica de la razón pura* dentro de un marco metafísico en sentido tradicional, en una tradición «que no revisa radicalmente (p. 74). Este motivo adquiere en M. M. especial importancia, pues parte del problema de *a priori* en la *KrV* está determinado por él. En efecto, la subjetividad de fenómeno reiteradamente afirmada por Kant en la doctrina de la imaginación reproductora, de los juicios de percepción y de la «unidad subjetiva de la conciencia empírica» dada en el sentido interno, es el resultado fundamental de la tradición metafísica dualista presente en Kant. Como contrapartida del valor subjetivo de fenómeno es necesario postular la «cosa en sí que, si bien es enfáticamente afirmada con un valor negativo, desempeña de hecho «un papel positivo» (p. 103).

También la ideología kantiana ofrece un significativo rasgo de contenido metafísico. Montero Moliner lo menciona aunque no se detenga en él. Pero la importancia que la Teleología tiene como razón

del contenido de lo empírico nos obliga a indicarlo. Según Kant la naturaleza tiene un aspecto formal y un aspecto material; lo formal es lo puesto por la estructura trascendental del entendimiento; lo material, estructurado en conceptos empíricos y leyes particulares, no es deducible de los conceptos puros, de ahí sólo se puede deducir trascendentalmente el «nexus effectivus». Ahora bien, los conceptos empíricos y las leyes particulares tienen un contenido teleológico, es decir, están ordenados por un nexo final (cfr. p. 244) que se superpone al nexo efectivo, característico de la «ordenación mecánica» (ibíd.). La importancia de esta doctrina «a la hora de `encasillar' a Kant» es obvia; así la *Crítica de la razón práctica* no constituye una imprevista restauración de los temas tradicionales, que desentonarían de ese supuesto positivismo de la *Crítica de la razón pura*: en A 80 ésta culmina con una exaltación de esa temática propia de la Metafísica tradicional, abriendo un amplio terreno de transición con la otra *Crítica*» (p. 254) no en vano gran parte de los análisis del cap. dedicado al juicio teleológico están tomados del *Apéndice a la Crítica de la razón pura*.

3.

La tesis fundamental del libro se centra en la «doctrina empirista» en Kant; el *a priori* formal no sólo no se halla en oposición a lo empírico, sino que encuentra en él su significación. La *Natura formaliter spectata* sólo tiene un sentido en cuanto se aplica a la *Natura materialiter spectata*. Aunque la trabazón metafísica no desaparezca, la coherencia de sistema total exige que lo *a priori* formal sea una sistematización rigurosa de lo empírico acercándonos así desde la perspectiva kantiana al empirismo, según el cual la base de todo conocimiento está en la experiencia perceptiva, única capaz de dar significación a cualquier teoría que siempre se limitara a dar expresión a esa experiencia «todavía muda», como decía Husserl, en lenguajes más o menos formalizados.

Para probar esta visión general del Kantismo se impone un análisis concreto de todos aquellos puntos en los que Kant habla de la relación de lo *a priori* con lo empíricamente dado. Lo que ahora se intenta es «consignar los momentos en que sus textos dan cuenta de una estructura empírica consecuente con lo que pone espontáneamente la razón» (p.

142); si esta estructura empírica es congruente con lo puesto por la razón, se explica que lo empírico-sensible pueda llenar los conceptos vacíos y que en realidad éstos no sean sino una formulación rigurosa de lo ya dado en lo empírico. Evidentemente no podemos seguir todos los pasos de M. M.; nos contentaremos con señalar los puntos que están a la base de su argumentación. Se empieza por afirmar la coordinación entre lo «sensible» y las «formas puras de espacio y tiempo»; los fenómenos *deben ser conformes* a las formas de espacio y tiempo, es decir, y —esto es básico para la interpretación de M. M.—, deben tener lo «que podríamos llamar una protoespacialidad o prototemporalidad (p. 144), dándose, por lo tanto, una «distinción entre la temporalidad originaria de los fenómenos, marcada por su estricta sucesión y coincidencia simultánea, y el tiempo objetivado» (p. 145). Desde este punto de vista lo sensible ya está de acuerdo con lo *a priori*. A la misma conclusión llegamos considerando los esquemas; es bien sabido que la deducción metafísica de las categorías tiene exclusivamente un valor heurístico, pero no probatorio y que el verdadero sentido de las categorías estaba en las diversas posibilidades de darse una multiplicidad en el tiempo y en el espacio; tomando esta tesis ya clásica en la interpretación de Kant concluye Montero Moliner que «también los datos sensibles, de acuerdo con la teoría de esquematismo deben poseer una constitución afín a la de los conceptos» (p. 161). La prueba de esto hay que verla en la afirmación anterior de la prototemporalidad de los fenómenos,

Puestas estas bases emprende M. M. un estudio pormenorizado, muy extenso pero penetrante, sobre los principios del entendimiento puro, al cual dedica las sesenta páginas siguientes. Quizás el punto culminante de la argumentación se halla en las «analogías de la experiencia que son «proporciones `cualitativas' de signo heurístico que se dan entre los elementos componentes de acto de conocimiento» (p. 186). En toda proporción se dan tres elementos que en virtud de una *regla* de proporción nos llevan al descubrimiento de un cuarto elemento desconocido. El valor heurístico de las analogías de la experiencia supone que entre los datos empíricos haya «una regularidad congruente o proporcional a la que fijaba la regla propia de cada analogía» (p. 188). Así los principios puros no hacen sino ligar la marcha de la investigación; cuentan con unos datos empíricos que cumplen sus predicciones, los cuales,

desde el momento en que son pasivamente recibidos en la sensibilidad *afectada* por las cosas, coinciden con la regularidad trascendental expresada por los principios aportando su regularidad concreta. Los tres capítulos siguientes se dedican a estudiar cada una de las categorías, el principio de la sustancialidad, de la causalidad y de la acción recíproca, siendo una prueba más de lo anteriormente afirmado y llevan a concluir que «las analogías de la experiencia deparan una impresionante confirmación de que los datos empíricos poseen aquella coordinación o 'congruencia' con las estructuras *a priori* impuestas por la razón que ya aparecía anunciado en el texto que proponía el 'giro copernicano'» (p. 211). Según todo esto el sentido de giro copernicano aparece muy modificado respecto a la comprensión habitual que de él se tiene: «el entendimiento no añade ningún nuevo contenido a lo dado empíricamente; sólo le confiere valor objetivo universalizándolo» (p. 214).

Otro punto clave de la argumentación es el ya mencionado estudio de la Teleología kantiana. La espontaneidad del entendimiento explica la legalidad formal de la naturaleza, pero los conceptos empíricos y las leyes particulares «no pueden ser explicados íntegramente por el *juicio determinante* de la experiencia general» (p. 266), con lo cual «la espontaneidad de entendimiento [...] es incapaz de dar cuenta de todo lo que integra la experiencia» (p. 264); ¿qué explica entonces ese contenido empírico? Después de negar que el concepto empírico posea «un contenido noemático» (p. 237) como «*sentido* estrictamente intelectual» (p. 238) señala «el marcado empirismo que registran las distintas sugerencias que hace Kant a este respecto» (p. 237). Ya hemos mencionado los análisis de M. M. sobre la constitución teleológica de los conceptos empíricos y de las leyes particulares. Ahora bien, la Idea teleológica es una Idea de la razón, con lo cual seguirían «en pie [...] los supuestos del 'giro copernicano'» (p. 246). Pero «la autoridad de la razón al imponer la clasificación genérica y específica no es absoluta» (ibíd.), pues hay que contar para ello con la semejanza de los objetos, según la afirmación de Kant en B 681. Esto no significa que toda la teoría de las Ideas de la razón encuentre un significado en las estructuras empíricas; es precisamente aquí donde «la razón ofrece un claro ejemplo de lo que podría llamarse la dinámica constructiva de la razón, que se eleva muy por encima de los estrictos datos sensibles» (p. 250); pero eso no significa

que los fenómenos sean indiferentes respecto «a sus enlaces específicos y genéricos» (ibíd); la ley de especificación impuesta por la razón no es sino una prolongación de la «especificación empírica». Tenemos, pues, aquí un ejemplo más de la tesis fundamental del libro: lo empírico es para Kant «un material estructurado de modo tal que de él arranca, prolongándolo, la espontaneidad de la razón que discurre *a priori*» (p. 250 s.).

4.

Con esto creo haber dado una visión suficientemente amplia de este valioso libro de Montero Moliner. Pasemos ahora a exponer algunas dificultades que se pueden encontrar en esta interpretación de la obra kantiana. La reserva fundamental que podría suscitar la interpretación de Montero Moliner se centra en lo que se puede llamar *uso dogmático* (en sentido kantiano) del término «fenómeno» o sus correspondientes de «sensible» y «empírico». La interpretación sería mucho más que «plausible», si no chocara con este punto problemático. En efecto, el fenómeno en sentido de sensible y materia de los conceptos empíricos esta ya constituido por la conciencia trascendental, base de la empírica; en el fenómeno empírico no se puede separar ni distinguir desde una perspectiva kantiana la multiplicidad empírica *concreta* y el tiempo y el espacio; de ahí que no se pueda separar la protoespacialidad y la proto-temporalidad originaria de lo empírico por una parte y el tiempo como forma de la intuición por otra. A este respecto sería necesario anotar la interpretación de la frase kantiana *gemäss sein müssen*. Evidentemente se puede pensar en una concordancia entre el material anterior a las condiciones espaciales y temporales que fuera conforme a éstas; pero esto no dejaría de ser una interpretación de Kant en sentido dogmático. ¿No será la correcta interpretación pensar que, puesto que lo empírico está ya conformado por lo formal, necesariamente *debe estar conforme* con ello? La imposibilidad de asignar a lo empírico una espacialidad y una temporalidad por sí mismo lleva indudablemente a una serie de problemas e incluso a verdaderas aporías. Ahora bien, cualquier intento de superar esta aporía se nos antoja una recaída en la filosofía precrítica o el camino hacia una solución de tipo fenomenológi-

co y en todo caso a una fenomenología cuyo sujeto trascendental sea el sujeto perceptivo corporal, cuya constitución práxica conlleva la constitución del espacio y del tiempo como aprioris materiales.

La constitución del fenómeno incluye el *a priori* espacio-temporal. Sólo en cuanto incluye este *a priori* se puede hablar de conceptos empíricos. Un análisis fenomenológico del posible sentido de estos conceptos dentro de la problemática de la *deducción trascendental* nos demostraría que se reducen a la serie de experiencias puramente subjetivas, sintetizadas, es decir, asociadas implicativamente y normalmente simplificadas por la repetición de lo común hasta el punto de quedar reducidos a un esquema móvil de la imaginación. En el nivel de la Crítica el concepto empírico no es sino la presencia actual de una serie de experiencias pasadas implicadas *esquemáticamente* en un dato *presente* o *re-presentado*; por eso los conceptos empíricos no implican objetos en sentido kantiano sino sólo multiplicidades en mi conciencia empírica. Desde el punto de vista trascendental los conceptos empíricos son tan constituidos en la conciencia como puede ser el producto definitivo de la síntesis objetiva de la experiencia: la diferencia entre concepto empírico y experiencia en sentido kantiano estaba en que ésta incluye un sentido objetivo, mientras aquella no incluye sino la serie de experiencias, en el sentido aludido, de mi esfera egológica, cuyo orden no puede menos de aparecer según las circunstancias (cfr. B 169).

Si el fenómeno de la esfera egológica o de la conciencia empírica consta de una materia y de una forma, es imposible hablar de aquello que quedaría si a la materia le quitáramos la forma, porque toda conciencia que puedo tener de la materia se da en el tiempo de la conciencia. La proto-temporalidad no está en la materia sino en la forma de la sensibilidad. El tiempo objetivo es la intuición formal del tiempo; siempre será un problema saber qué es ese tiempo originario forma de la intuición. La pregunta en definitiva está en si el espacio y el tiempo pueden o no ser concebidos como formas o si por el contrario han de ser concebidos como aprioris materiales constituidos ellos mismos en una génesis puesta en marcha en último término por la apertura intencional de hombre ir espacio y al tiempo. Sólo en cuanto tenemos todo esto en cuenta tiene o mantiene sentido el idealismo trascendental, el cual, en todo caso repercute en todo el resto de la obra kantiana.

Esta reserva —sería pero respetuosa— que nos hemos permitido oponer al libro de Montero Moliner no le resta en absoluto méritos. Nuestro comentario ha pretendido ser crítico. En todo caso nuestra crítica ha sido llevada a cabo con la firme convicción de que no hay mayor indiferencia hacia una obra de valor que su aceptación total, la mayor parte de las veces síntoma de incomprensión o desinterés; quedamos por reconocer que nuestra crítica en último término es la del discípulo a un profesor que en la escena filosófica española debe ser considerado ya como maestro.