



UNIVERSITAT_{DE}
BARCELONA

Antecedentes kantianos de la filosofía del espíritu

(Surgimiento de la razón histórica)

Salvio Turró Tomás



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement 4.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento 4.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution 4.0. Spain License.**

Universidad de Barcelona.

Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación.

Sección de Filosofía.

ANTECEDENTES KANTIANOS DE LA FILOSOFIA DEL ESPIRITU.

(Surgimiento de la razón histórica).

vol. I



TESIS DE DOCTORADO de Salvio Turró Tomás,
DIRIGIDA por el Prf. Dr. Ramón Valls Plana,
catedrático de Historia de la Filosofía.

R. 108

Barcelona, Abril de 1985

I N D I C E

INTRODUCCION.

(a). Objeto.	VI
(b). Método y orientación analítica.	XI
(c). Estructura.	XVII
(d). Aparato crítico.	XX

PARTE PRIMERA: LA FILOSOFIA COMO SISTEMA.

Prefacio.	2
-------------------	---

I.- División sistemático-escolar de la Filosofía.

§ 1.- Ciencia y sistematicidad.	8
§ 2.- Concepto escolar y cósmico de la Filosofía.	12
§ 3.- El sistema de 1781.	18
§ 4.- Las partes filosóficamente relevantes del sistema.	23

II.- La parte metafísica del sistema.

§ 5.- Lo teórico y lo práctico.	30
§ 6.- El concepto de 'ciencia de la naturaleza'.	36
§ 7.- El fundamento metafísico de la Físico-matemática.	41
§ 8.- Los principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza.	45
§ 9.- El concepto de una Filosofía moral.	49
§ 10.- Principio y objeto de la razón práctica.	55
§ 11.- División y contenido de la Metafísica de las costumbres.	61

III.- La parte crítica del sistema: su problemática.

§ 12.- Los intereses y fines de la razón.	69
§ 13.- Las ideas en el uso teórico de la razón.	77
§ 14.- Las ideas en el uso práctico de la razón.	84
§ 15.- El tránsito del abismo.	89
§ 16.- Reestructuración de la parte crítica del sistema.	95

IV.- El descubrimiento de la reflexión.

§ 17.- Las dos modalidades del Juicio.	101
§ 18.- Juicio reflexionante y Lógica.	109
§ 19.- Juicio reflexionante y ciencias de la naturaleza.	114
§ 20.- Juicio reflexionante y razón práctica.	119
§ 21.- El fundamento transcendental de la reflexión.	122

V.- Síntesis y discusión crítica.

§ 22.- Evolución del pensamiento kantiano de 1781 a 1790.	128
§ 23.- La incidencia del Juicio en la sistemática de 1781.	132
§ 24.- El carácter 'subjetivo' del Juicio.	136

PARTE SEGUNDA: ANALISIS DEL JUICIO REFLEXIONANTE.

Prefacio.	146
-------------------	-----

I.- Contenido y unidad de la 'Kritik der Urteilskraft'.

§ 25.- El problema de la tercera crítica.	150
§ 26.- La elaboración de la obra.	154
§ 27.- Excursos metodológico: los modelos en Filosofía.	162
§ 28.- Los modelos de la tercera crítica: su relación con la tradición filosófica.	168
§ 29.- Los modelos de la tercera crítica y el 'Übergang'.	173
§ 30.- Nuestro análisis de la 'Kritik der Urteilskraft'.	178

II.- Juicio reflexionante y concepto de fin.

§ 31.- La reflexión como comprensión final.	181
§ 32.- Los dos tipos de finalidad.	185
§ 33.- Los dos tipos de Juicio reflexionante.	189
§ 34.- Relación interna entre los dos tipos de finalidad.	192

III.- El Juicio estético: deducción subjetiva de las facultades.

§ 35.- Gusto y belleza: su concepto.	195
§ 36.- Gusto y sentimiento de placer: pretensión de universalidad.	200
§ 37.- Análisis del gusto y deducción subjetiva de las facultades.	207
§ 38.- El libre juego de las facultades.	211
§ 39.- El sentido común.	218
§ 40.- El Juicio estético de lo sublime.	225

IV.- El Juicio estético: naturaleza y arte.

§ 41.- Las bellas artes.	229
§ 42.- Las bellas artes y el genio.	234
§ 43.- El arte como símbolo de lo inteligible: las ideas estéticas. .	241
§ 44.- Juicio estético y cultura: hacia la historicidad del espíritu.	247

V.- El Juicio teleológico: finalidad interna.

§ 45.- Tipos de finalidad objetiva.	252
§ 46.- La finalidad interna y el concepto de organismo.	258
§ 47.- La antinomia del Juicio teleológico: mecanicismo y finalismo..	265
§ 48.- La antinomia del Juicio teleológico: su problematicidad. . .	268

VI.- El Juicio teleológico: unificación de lo real.

§ 49.- La antinomia del Juicio teleológico: su causa.. . . .	272
§ 50.- La antinomia del Juicio teleológico: su solución transcendental.	277
§ 51.- Aplicación de la teleología a la naturaleza: fin último. . .	286
§ 52.- El hombre como fin final: solución al 'Übergang'.	291
§ 53.- Teleología de la cultura: hacia la Filosofía de la historia. .	303
§ 54.- De la teleología a la Teología: hacia la Filosofía de la religión.	306
§ 55.- El sistema de la Filosofía al concluir la tercera crítica.. .	314

VII.- La reestructuración del sistema filosófico.

§ 56.- Los 'Fortschritte' de 1791.	322
§ 57.- El nuevo concepto de Metafísica.	324
§ 58.- Estadio teórico-dogmático: Doctrina de la ciencia.	331
§ 59.- Estadio escéptico: Doctrina de la duda.	334
§ 60.- Estadio práctico-dogmático: Doctrina de la sabiduría. . . .	337
§ 61.- El esquema del sistema metafísico.. . . .	347

VIII.- Síntesis y conclusión crítica.

§ 62.- Respuesta a las preguntas planteadas en la primera parte. . .	351
§ 63.- Caracterización del idealismo.	356
§ 64.- ¿Es el sistema de 1791 idealista?	360
§ 65.- La continuación del sistema: su problemática.	368

PARTE TERCERA: HACIA LA FILOSOFIA DEL SUJETO ABSOLUTO.

Prefacio.	374
-------------------	-----

I.- Filosofía de la historia.

§ 66.- La filosofía de la historia, antes y después de la tercera crítica.	383
§ 67.- Los fines de la historia.	395
§ 68.- El mecanismo de la historia.	404
§ 69.- El problema del progreso.	410
§ 70.- La prueba del progreso: la revolución francesa.	417
§ 71.- Esbozo de la Filosofía de la historia universal.. . . .	424

II.- Filosofía de la religión.

§ 72.- De la moral a la religión.	436
§ 73.- El concepto de una Filosofía de la religión.	440
§ 74.- La religión racional: iglesia invisible.	447
§ 75.- Las religiones reveladas: caracteres y función histórica.. .	455
§ 76.- El concepto de una historia de la religión: el Cristianismo..	464
§ 77.- La verdad del Cristianismo: problemática de su análisis. . .	470
§ 78.- La verdad del Cristianismo: antropología bíblica.	476
§ 79.- La verdad del Cristianismo: dogmas, sacramentos y culto. . .	482

III.- Idealismo del sujeto constituyente ('Opus postumum').

§ 80.- Hacia el sistema definitivo de la Filosofía transcendental. .	489
§ 81.- Redacción, contenido e interpretación del 'Opus postumum'..	496
§ 82.- Transición de la Metafísica a la Física: su problemática. . .	502
§ 83.- La transición como construcción de la experiencia.	510
§ 84.- Corporalidad y autoafección.	514
§ 85.- La autoposición del Yo.	524
§ 86.- El sistema absoluto de las ideas.. . . .	530
§ 87.- La sistematización de 1801.. . . .	542

IV.- Síntesis y discusión crítica.

§ 88.- De la reflexión a la autoconstitución de la razón.	546
§ 89.- La construcción racional de la experiencia y el idealismo. .	556
§ 90.- Espíritu subjetivo, objetivo y absoluto.	561

CONCLUSION.

§ 91.- El giro copernicano como descubrimiento de la historicidad. .	570
§ 92.- De Kant a Hegel: Schiller, Fichte, Schelling.. . . .	578
§ 93.- Kant y Hegel.	599

§ 94.- El postidealismo y Kant: Feuerbach, Marx.	624
§ 95.- Valoración final.	630

BIBLIOGRAFIA.

a) Ediciones de Kant.	640
b) Otras fuentes.	640
c) Estudios generales sobre Kant.	641
d) Estudios sobre la tercera crítica.	643
e) Estudios sobre Filosofía de la historia, del Derecho y de la religión.	645
f) Estudios sobre el 'Opus postumum'.	646

& & & & & & & &
& & & & & & & &
& & & & & & & &

"Extranjero.- Pasemos ahora a considerar a los que dicen otras cosas, para que en todos veamos que el ser no es en nada más fácil de explicar que el no ser.

Teeteto.- Puesto que es necesario pasar a ello.

Extranjero.- Realmente parece que en estos hay una especie de lucha de gigantes a causa de la disputa que entre sí tienen acerca del ser.

Teeteto.- ¿Cómo?

Extranjero.- Los unos hacen ~~bajara~~ la tierra todo desde el cielo y lo invisible, asiendo literalmente con sus manos rocas y encinas. Y cogidos de éstas afirman que es únicamente lo que ofrece resistencia y tacto, y definen como idénticos cuerpo y ser, y si alguien de los otros dice que lo que no tiene cuerpo existe, lo desprecian en absoluto y no quieren oír otra cosa.

Teeteto.- Hablas de una gente tremenda; en verdad que yo también me he tropezado con bastantes de estos.

Extranjero.- Pues también los que disputan contra estos, desde arriba, en cierta región de lo invisible, se defienden con mucha precaución, sosteniendo que ciertas formas inteligibles e incorpóreas son el verdadero ser, y los cuerpos que defienden los otros, y lo que llaman esos otros verdad, desmenuzándolo en un razonamiento, la llaman un llegar a ser que se da como si fuera ser. Y entre unos y otros acerca de tales cosas una batalla inacabable, amigo Teeteto, se da siempre."

INTRODUCCION.

(a). Objeto.

Esta tesis lleva por título *Antecedentes kantianos de la Filosofía del espíritu*, expresión que debe entenderse semánticamente invirtiendo su aparente estructura sintáctica: lejos de ser la *Filosofía del espíritu* una determinación del núcleo nominal *antecedentes kantianos*, ocurre justamente lo contrario: la *Filosofía del espíritu* está pensada como tema substantivo que es acotado historiográficamente en relación a sus *antecedentes kantianos*. Así, pues, *Antecedentes kantianos de la Filosofía del espíritu* dice literalmente lo mismo que *La Filosofía del espíritu en sus antecedentes kantianos*.

Pero, ¿existe en Kant algo así como una Filosofía del espíritu, es decir, una reflexión acerca de la constitución temporal de la racionalidad y de las manifestaciones que agrupamos genéricamente bajo el término *cultura* (frente a *naturaleza*)?, ¿hay en Kant otra Filosofía además de la consabida epistemología antimetafísica y formalidad rigorista de la moral? Al final de estas páginas esperamos haber demostrado no sólo que esta *otra* Filosofía se halla en el pensador de Königsberg, sino que es el lugar donde se cierra el sistema doctrinal imperfectamente desarrollado por las dos primeras críticas: por tanto, que el mundo de abajo de la fenomenalidad sensible y el mundo de arriba de la moralidad inteligible encuentran, por primera vez desde la división platónica, un ámbito común donde se sintetizan y es superada la gigantomaquia del ser a que se refiere el extranjero de *El sofista*.

Ahora bien, el concepto de una Filosofía del espíritu, para merecer propia y no equivocamente tal nombre, no sólo encierra el tratamiento de cier-

tas cuestiones antropológicas, culturales, artísticas o históricas, sino que más específicamente designa aquellas tesis fundamentales enunciadas por el movimiento idealista alemán del XIX —en especial y en mayor grado por Hegel— que, modificadas en parte y asumidas en parte, vertebrarán tanto el postidealismo de izquierda (Feuerbach, Marx) como la hermenéutica historicista (Dilthey) hasta la reacción epistemológica de fines de siglo. Entre estas tesis podemos señalar cuatro de esenciales: (1) que la Filosofía en cuanto que Ciencia constituye un sistema orgánicamente estructurado y acaba do, (2) que este sistema encierra la totalidad de ideas racionales que se desprenden de lo incondicionado-absoluto, (3) que estas ideas no forman un mundo separado de lo sensible sino el propio despliegue natural-histórico de lo fenoménico, y (4) que este despliegue culmina en la historia de la conciencia por elevarse al autoconocimiento de sí y de la totalidad, donde se efectuará la reconciliación final de la humanidad (estado, saber absoluto, etc.). Sin la unidad epistem^oontológica que forman tales principios generales no puede hablarse en sentido fuerte de Filosofía del espíritu —o, lo que viene a ser casi sinónimo en la terminología ad usum, de idealismo¹—, sino sólo de coincidencias temáticas parciales en el tratamiento de determinadas cuestiones.

En consecuencia, si hablamos de la Filosofía del espíritu con referencia a Kant, no sólo se quiere decir que Kant aborda temas que luego también serán analizados por los idealistas, sino que hay en Kant una presencia nítida de aquellas cuatro tesis epistemontológicas y que, por tanto, el pensamiento kantiano —en el momento que alcanza su formulación definitiva a partir de la *Kritik der Urteilskraft*— está dotado de aquella sistematicidad lógico-histórica que caracteriza al idealismo. Dicho en otros términos, si en Kant hay *antecedentes* de la Filosofía del espíritu, es porque en Kant hay ya una Filosofía del espíritu perfectamente construida aunque, cierta y ne-

¹ Para mayor ampliación de estos caracteres véase el § 63 de este trabajo.

cesariamente, difiera en alguno de sus caracteres de sus herederos decimonónicos que ya parten de ella. Por lo tanto, tratar de los antecedentes kantianos de la Filosofía del espíritu no puede entenderse de modo fragmentario como si se tratase de indicar topológicamente aquellos temas o ideas en que el kantismo coincide con Fichte, Schelling o Hegel, sino como el mantenimiento de la tesis fuerte de que ya existe en Kant una articulación sistémico-filosófica del espíritu como temporalización de la razón en su progresivo avance hacia lo incondicionado-absoluto. Teniendo en cuenta que esta afirmación fundamental significa elaborar una Ontología de la historicidad, como detenidamente ha estudiado Marcuse en el caso de Hegel¹, y que con anterioridad a Kant el racionalismo escolar nunca había pasado de una tematización de la razón more geometrico, podemos afirmar que la presencia en Kant de una Filosofía del espíritu significa el tránsito de la razón geométrica a la histórica y que, en consecuencia, el estudio de los *Antecedentes kantianos de la Filosofía del espíritu* comporta textualmente el análisis del surgimiento de la razón histórica, tal como reza el subtítulo de este trabajo.

Tal es, pues, el objetivo último de esta tesis: mostrar que más allá de las interpretaciones convencionales del kantismo, su comprensión global y completa sólo se alcanza al pasar de las dos primeras críticas a la tercera y a los importantes escritos de Filosofía de la historia y de la religión que de ella dependen; poner de manifiesto que las analíticas del conocimiento y de la razón práctica son sólo la propedéutica al sistema del saber, que es pensable únicamente como la respuesta a todos los intereses de la razón en su dependneica jerárquica de las consecuencias de la actuación humana en el mundo; observar que este sistema de la Filosofía sólo empezó a ser completado a partir de 1790 con la *Kritik der Urteilskraft* y conduciría al pensador a su última reformulación inconclusa del *Opus postumum*; demostrar,

¹ H. Marcuse; *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie des Geschichtlichkeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1968.

Trad. Mariano Roca

en suma, que el giro copernicano del kantismo no consiste en una supuesta epistemología innovadora frente al racionalismo —aunque ciertamente ello fuera su punto de partida—, sino en su teleología de la praxis histórica (jurídico-cultural y religiosa) donde las ideas suprasensibles de la razón dejan de ser el transmundo metafísico del postplatonismo para convertirse en el motor y fin de la actividad humana individual y colectiva, tal como evidencia el mismo recuento de tales metas últimas (constitución republicana, federación de estados, paz perpetua, religión racional de la iglesia invisible). Dado que esta consideración que aquí proponemos conlleva una reinterpretación global de Kant desplazando su centro de gravedad del período 1781-87 (dos primeras críticas) al posterior a 1790 (*Kritik der Urteilskraft* y escritos subsiguientes), el objetivo genérico se subdivide necesariamente en los siguientes objetivos parciales que determinarán el desarrollo y estructura de esta tesis:

- (1) Demostrar que ya las partes dialécticas de las dos primeras críticas iban más allá de los *resultados* analíticos, apuntándose en este primer sistema de 1781-87, a pesar de la dualidad metafísico-doctrinal entre naturaleza y libertad, la necesidad de un concepto cósmico de Filosofía que unificara los dos primeros intereses de la razón (qué puedo saber, qué debo hacer) y sus regiones ontológicas derivadas (mundo fenoménico, mundo moral) bajo la primacía jerárquica del tercer interés (qué nos está permitido esperar de nuestra acción en el mundo, si actuamos conforme al deber).
- (2) Poner de relieve el papel central de la tercera crítica como punto de inflexión de la razón geométrica en pro de la razón histórica: allí es donde se efectúa el *Übergang* de la naturaleza a la libertad y donde, por tanto, se cierra y supera el sistema dualista anterior.
- (3) Mostrar la unidad temática y de objetivos de la *Kritik der*

Urteilkraft por encima de las usuales lecturas escindidas de la misma: el Juicio reflexionante, ya sea estético o teleológico, tiene como función transitar el *Übergang* de lo sensible a lo inteligible y así unificar la realidad escindida en el sistema arquitectónico de 1781.

- (4) Probar cómo el *Übergang* alcanza verdadero valor constitutivo —y no sólo subjetivo-necesario— a través de la teleología histórico-moral, es decir, a través de la tesis de la realizabilidad del bien supremo (jurídico y moral) en el mundo, fundada sobre el carácter práctico-dogmático del hombre como fin final (sistema de 1790-91).
- (5) Desarrollar en sus aspectos esenciales la articulación interna de la Filosofía de la historia y de la religión como el lugar de efectuación de lo inteligible en lo sensible (escritos de 1793 a 1798) y precedente inmediato de las construcciones sobre los mismos temas del idealismo alemán.
- (6) Introducir sumariamente las últimas reflexiones sistemáticas del *Opus postumum* donde Kant expresa con la máxima claridad la comprensión epistemontológica lograda con el *Übergang*: el hombre como ponente de Dios y del mundo en su mediación temporal, la razón como autoconstrucción de sí en la praxis científica e histórica.
- (7) Analizar finalmente en qué medida los sistemas idealistas posteriores y postidealistas siguen moviéndose dentro del ámbito abierto por Kant, y en qué sentido se acercan o alejan en sus contenidos concretos respecto a la Filosofía del espíritu (historicidad de la razón) propuesta por el filósofo de Königsberg.

(b). Método y orientación analítica.

De lo anterior se desprende una consecuencia metodológica de primerísima importancia: si sólo puede hablarse *sensu stricto* de antecedentes de la Filosofía del espíritu en la medida que nos encontramos con una exposición sistemática de la historicidad de la razón y sus productos culturales, no cabe construir un trabajo acerca de tales antecedentes a modo de simple inventario comparativo de tema entre uno —en este caso Kant— y otros —en este caso los idealistas del XIX—, sino tan sólo como demostración de esta sistematicidad y temporalización de lo inteligible en el autor del que se trata. Dicho en términos estrictamente hegelianos: el patrón para medir la pertenencia o no de una construcción epistemontológica a lo que denominamos Filosofía del espíritu no puede venir desde fuera de ella y aplicárselo extrínsecamente a modo de inventario temático, sino que debe surgir de ella misma en cuanto que aparece (en sí y para nosotros) como un pensamiento de la fenomenalización de lo inteligible. En todo caso, y una vez respondida afirmativamente tal cuestión con el análisis del sistema filosófico a considerar, podrá establecerse posteriormente una comparación entre esta construcción y otras que caen bajo el mismo ámbito conceptual-ontológico.

En consecuencia, el criterio metodológicamente directriz que ha conducido nuestra investigación en sus distintas partes se formula del siguiente modo: (1) elaborar el marco genético del kantismo en el que se originan y se desarrollan los temas fundamentales de la razón histórica (fines de la razón, teleología moral, *Übergang*), y (2) demostrar que la comprensión sistemático-doctrinal en que son articulados por el propio Kant responde íntegramente a lo que tradicionalmente se viene denominando Filosofía del espíritu o idealismo alemán. Se trata, por tanto, de un trabajo rigurosamente *intra-kantiano* en un doble sentido metódico:

- a) Genéticamente por cuanto se trata de poner al descubierto la evolución conceptual a través de la cual Kant pasa de un sistema dualista (1781) no demasiado alejado —en esencia— de la

contraposición leibniziana entre el reino de la naturaleza y el de la gracia, a la unificación de los dos mundos y consecuente aparición temática de la teleología histórica de los productos y fines de la razón (incluida la misma Filosofía como Ciencia).

- b) Hermenéuticamente por cuanto los textos analizados pertenecen casi con exclusividad a Kant —salvedad hecha de la conclusión donde se aborda la tarea comparativa de relacionar el sistema idealista-histórico kantiano con sus sucesores decimonónicos— y nuestra tarea consiste en gran medida en poner al descubierto las conexiones sistemáticas y temas de análisis del *último Kant* olvidado por la historiografía tradicional. De ahí la ubicación de las dos terceras partes de este estudio en los escritos posteriores a las dos primeras críticas: especialmente en referencia a la *Kritik der Urteilskraft* y a los textos de ella dependientes que se extienden desde 1791 hasta (de hecho) las últimas páginas del *Nachlass* en 1803.

Podríamos, pues, calificar nuestro método de genético-hermenéutico, orientado a sacar a la luz las últimas finalidades e intereses teóricos de Kant, devolviendo así al viejo profesor de Königsberg toda la riqueza intelectual y humana que las sucesivas mascarillas positivistas, neokantianas y neopositivistas habían restringido al estrecho margen de la teoría del conocimiento (o de la moral formal, si no incluso meta-ética).

De ello se desprende otra característica metodológica importante de esta tesis: es un trabajo esencialmente polémico, y no ya respecto las versiones manuales de Kant, sino más especialmente en relación a las grandes monografías ya clásicas sobre el pensador prusiano. Ahora bien, se trata de una polémica-crítica que, por su naturaleza, no atañe tanto a aspectos parciales de las interpretaciones tradicionales y de los tópicos del kantismo, cuanto a la base misma sobre la que reposan mayoritariamente tales exégesis: lo

que podríamos llamar el presupuesto *epistemológico* con que se contempla el panorama de la Filosofía crítica. Precisamente porque llevaremos a cabo un diálogo con la base última de las versiones clásicas (y todavía usuales) del kantismo, es por lo que esta discusión no se ha reunido en ningún punto determinado de nuestra exposición —aunque aflora de manera especial en los capítulos de revisión y valoración que cierran cada una de las tres partes del trabajo—, sino que recorre la totalidad del estudio y está presente en todas las consideraciones críticas que lo orientan. A modo sinóptico, y como telón de fondo de este diálogo continuado a lo largo de la tesis, indicamos aquí la situación metódico-interpretativa en la que nos ubicamos frente a los comentaristas clásicos —la justificación de la validez de nuestra perspectiva es, obviamente, el propio estudio—:

- a) Neokantianos¹ y neopositivistas² coinciden por igual en hacer de la primera crítica el marco interpretativo del kantismo y, aún dentro de ésta, desde una óptica peculiar: la Analítica transcendental es el cuerpo central donde se construye la epistemología del fenómeno, la Dialéctica un mero epílogo crítico donde se consuma la destrucción de la Metafísica. Partiendo de este planteamiento inicial, la segunda crítica es considerada como la prolongación práctica de la analítica teórica —con el paralelo desconocimiento de su Dialéctica—, y la tercera un apéndice extraño acerca de Estética o cuestiones

¹ Entre las extensas monografías de autores ubicables bajo tal denominación acerca de Kant, base considerar en especial a este respecto:

- E. Cassirer; *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlín, 1907
- B. Bauch; *Immanuel Kant (Geschichte der Philosophie, V)*, Berlín, 1911
- H. Cohen; *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlín, 1918
- K. Vorländer; *Kants Weltanschauung aus seinen Werken*, Darmstadt, 1919
- E. Cassirer; *Kants Leben und Lehre*, Berlín, 1921

² Véase especialmente al respecto:

- M.J. Paton; *Kant's metaphysik of experience*, London, 1936
- J. Kemp; *The philosophy of Kant*, Oxford, 1948
- S. Körner; *Kant*, Harmondsworth, 1955
- J. Bennet; *Kant's analytic*, Cambridge, 1966
- D.F. Strawson; *The bounds of sense*, London, 1968

teleológicas artificiosamente añadidas al criticismo. Kant es, pues, convertido en el precedente directo de la teoría de la ciencia y del conocimiento, anterior a los desvaríos idealistas y postidealistas acerca de la historicidad de la razón (incluso la razón científica), y es el punto de referencia para situar el inicio de las discusiones acerca del estatuto, función y estructura de los enunciados y teorías científico-positivas.

- b) Frente a ello, comenzaremos por mostrar que ya en las dos primeras críticas el centro de gravedad filosóficamente relevante está en sus partes dialécticas, donde aparece tímidamente la necesidad de prolongar el sistema de la arquitectura de 1781 hacia una construcción unitaria de lo sensible y de lo inteligible (*Übergang*) con lo cual el peso del kantismo se desplaza hacia 1790, en que la *Kritik der Urteilkraft* dota de contenido a los intereses cósmico-finales de la razón y en que el sistema dual de 1781 se transforma en la unidad teleológica de la historia jurídico-religiosa (fenomenalización de lo inteligible). De este modo, el supuesto de un Kant epistemólogo aparece como una mutilación posterior —desde la reacción de fines de siglo contra el historicismo y el marxismo— del conjunto de la obra de un pensador que abre e inicia los desarrollos filosóficos acerca de la historicidad del espíritu y los productos de la razón.

Paralelamente a esta discusión con la versión epistemológica del kantismo, se ha tenido igualmente en cuenta la reinterpretación global aportada por Heidegger¹ en el sentido de entender la primera crítica como la fundamentación de la Metafísica: respecto a ella, y como mostrará suficientemente el

¹ M. Heidegger; *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, 1929
Id.; *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen, 1962

estudio, acordamos en que ciertamente Kant no puede reducirse a una epistemología, pero nos apartamos de la misma en cuanto que la posible *Metafísica* kantiana no está en la deducción transcendental de las categorías, sino en la restructuración del sistema que se opera con la *Kritik der Urteilskraft* al dar valor fenoménico (histórico-final) a las ideas de la razón.

Tal como se desprende de estas indicaciones metodológicas y críticas, el punto vertebrador de nuestro trabajo está en reencontrar el centro desde el cual puede entenderse la Filosofía kantiana como una unidad de lo sensible y de lo moral, haciendo así posible la comprensión del surgimiento del idealismo (y, por inversión relativa de éste, del marxismo) como un pensamiento esencialmente definido por la historicidad de la razón: tal centro es, a nuestro parecer, la *Kritik der Urteilskraft* con el cambio de coordenadas y temas —así como de auto-interpretación de las dos críticas anteriores por parte del propio Kant— que supone en el pensamiento kantiano. De ahí que la orientación metodológica del estudio, en íntima relación con los objetivos anteriormente descritos, lo haga girar en torno a este texto: por un lado analizando la gestación de su problemática en el primer sistema de 1781, en segundo lugar efectuando su análisis pormenorizado, y en un tercer momento siguiendo sus consecuencias filosóficas en el campo de la hermenéutica histórica y religiosa. Si esta tarea se ha realizado frente a las perspectivas epistemológicas arriba señaladas, ha venido facilitada, en cambio, por estudios de publicación reciente que han comenzado a adentrarse en el camino aquí transitado y que han servido —a pesar de la diferencia de objetivos generales y del carácter excesivamente acotado o general de tales obras— de valiosa ayuda para la elaboración y orientación de éste. En tal sentido deben consignarse especialmente:

- (1) La obra póstuma de Kojève acerca de Kant¹ donde, a pesar de que su insuficiente análisis de la tercera crítica y su des

¹ A. Kojève; *Kant*, Paris, 1973

conocimiento de los *Fortschritte* de 1791 le llevan a la tesis opuesta a la nuestra, se hace ya un intento sistemático de interpretación global del kantismo en función de la génesis posterior del idealismo hegeliano.

- (2) La obra de Deleuze¹ que, aún cuando se limita a ser una exposición global y manual del kantismo y no incide en la problemática del cambio de coordenadas operado en 1790-91, presenta ya la Filosofía crítica a partir de la unidad dinámica de la razón y la diversidad jerárquica de sus intereses, rehuyendo los estrechos límites de la epistemología y concluyendo incluso la existencia de una Filosofía de la historia en el autor prusiano.
- (3) El estudio de Kuypers sobre las dos introducciones a la tercera crítica² que demuestra magistralmente tanto la unidad de la obra, como su finalidad última de unificar la escisión entre lo apriórico-deductivo y lo aposteriori-inductivo de la tradición filosófica postplatónica y moderna —frente a las lecturas esteticistas del texto kantiano—. Adolece, sin embargo, esta obra de una conexión entre los temas analizados y la fundamentación de la teleología histórico-moral en que Kant concluye.
- (4) El ensayo de Yovel sobre la Filosofía de la historia en Kant³, donde se muestra ampliamente la coherencia interna de esta parte de la obra kantiana y su importancia pese a la relativa brevedad de los opúsculos correspondientes. No hay, empero, en la obra de Yovel tratamiento alguno de la rela-

¹ G. Deleuze; *La philosophie critique de Kant*, Paris, 1971

² K. Kuypers; *Kants Kunsttheorie und die Einheit der Kritik der Urteilskraft*, Amsterdam-London, 1972

³ Y. Yovel; *Kant and the philosophy of history*, Princenton, 1980

ción entre la temática filosófico-histórica y la tercera crítica, como tampoco se atiende a la transformación de conceptos epistemontológicos que ello conlleva.

(c). Estructura.

Hasta aquí se ha delimitado el objeto y el método de nuestro trabajo: demostrar la existencia de una Filosofía del espíritu en cuanto que historicidad de la razón en Kant (esto es, rastrear el paso de la razón more geometrico a la razón more historico), lo cual sólo es posible metodológicamente si se pone de manifiesto cómo surge y se desarrolla tal temática de manera sistemática —y no meramente accidental-fragmentaria— en la obra de Kant en clara anticipación a los sistemas idealistas del primer tercio del XIX. A su vez, el estudio genético de esta problemática en Kant conduce inevitablemente a alterar los presupuestos de la historiografía clásica sobre el autor, puesto que implica dejar de privilegiar la interpretación epistemologica que hace de las dos primeras críticas —en especial de la Analítica de la *Kritik der reinen Vernunft*— lo fundamental de su pensamiento, para situar la *Kritik der Urteilskraft* en el punto central del cambio ontológico que lleva a la fenomenalización de lo inteligible. Partiendo de esta transformación de coordenadas es posible la lectura sistemática de los textos de Filosofía de la historia y de la religión como parte esencial de un pensamiento erigido en torno a la efectuación de las ideas en lo sensible, desde lo cual se hace viable una tarea comparativa y diferenciadora respecto de la problemática nuclear del idelaismo alemán que es, en consecuencia, la misma que la del último Kant. De todo ello se desprende necesariamente la división de nuestro estudio en las siguientes partes:

- I.— En primer lugar debe abordarse la descripción kantiana del sistema de la Filosofía en 1781-87, a fin de observar la inadecuación existente entre la dualidad metafísico-doctrinal

que se desprende de su Analítica y la exigencia racional —tanto de las ideas de la razón en cuanto que facultad superior del conocimiento, como de los intereses y fines de la razón en cuanto que estructura ontológica definidora del hombre— de una unidad entre ambas regiones para hacer posible tanto la sistematicidad de las series empíricas como la realización del bien supremo en el mundo: surge así el concepto del Juicio reflexionante como facultad del *Übergang* y la tarea definida en la primera introducción de su crítica de cerrar (superar) el sistema filosófico dual.

- II.— Efectuada la génesis y comprendida la necesidad de una tercera facultad de unión entre naturaleza y libertad, se impone obviamente el análisis pormenorizado de los problemas ligados a la reflexión, sus modalidades y los objetos que se constituyen a partir de la misma: la belleza natural, la obra de arte, la finalidad interna orgánica y la finalidad externa de la naturaleza. Este estudio de la tercera crítica deberá estar orientado a fin de esclarecer dos puntos esenciales: (1) de qué modo cada uno de los productos de la reflexión efectúa un tránsito respecto a las divisiones del sistema de 1781, (2) cuál de estos tránsitos alcanza, por medio del carácter práctico del hombre como fin final, valor constitutivo y abre así definitivamente el ámbito de realización fenoménica de lo incondicionado-absoluto. Lo segundo supone claramente dejar atrás la dualidad platónica de lo ideal como transmundo metafísico separado y sentar las bases para la historicidad de la razón, por lo cual será de especial interés el análisis de la nueva organización del saber que Kant diseña al finalizar su tercera crítica (los *Fortschritte* del año 1791).

III.- Desde la nueva fundamentación epistemontológica de 1790-91 —verdadero *giro copernicano* de Kant hacia la razón histórica— será posible el seguimiento pormenorizado de sus consecuencias en la concepción de la historia externa (cultural, jurídica y política) en su avance hacia la legalidad republicana, de la historia interna (ético-religiosa) en su progreso hacia la religión racional, temas estos con los que Kant sienta ya explícitamente las bases de la Filosofía del espíritu en cuando despliegue temporal de la razón. Por otro lado, se hará mención al último intento kantiano (*Opus postumum*) por resolver los problemas de la constitución histórica de la producción científica —estatuto ontológico a priori de lo a posteriori— y por sistematizar y exponer definitivamente la Filosofía transcendental como la autoconstitución de la razón en el mundo, cuestiones estas que preludian a su vez tanto el concepto idealista de una Filosofía de la naturaleza como la idea de una nueva Lógica transcendental donde lo real sea puesto por el sujeto histórico.

IV.- Demostrada y efectuada la exposición de la Filosofía del espíritu en Kant, podrá pasarse a detallar —aunque sea de manera necesariamente sumaria— sus relaciones con el idealismo posterior y con el postidealismo histórico de Feuerbach y Marx. Se recogerán aquí los aspectos comparativos que a lo largo del desarrollo expositivo no podían tener cabida sin interrumpir lo sistemático de la investigación.

De estas cuatro grandes áreas temáticas necesariamente dependientes, las tres primeras constituyen las tres partes en que ha sido dividida la tesis y la cuarta se ha desarrollado a modo de conclusión final que tanto acaba de perfilar elementos insuficientemente tratados a lo largo del trabajo, como abre vías de investigación a la hora de considerar el avance del pensa-

miento alemán de Kant a Hegel.

Por lo que se refiere a la estructuración interna de cada una de las partes, se ha seguido un mismo criterio directriz para facilitar su exposición y acentuar el carácter sistemático del conjunto, tanto por lo que se refiere a la investigación como al propio avance del pensamiento kantiano. Cada parte aparece organizada del siguiente modo: (1) se abre con un breve preámbulo que esboza las cuestiones generales abordadas en aquella parte y, justifica la división en capítulos en que será estructurada; (2) se efectúa la exposición de los distintos capítulos, procurando ceñirse al desarrollo de la propia problemática kantiana y dejando para el final la consideración global de aspectos críticos y valorativos; (3) se concluye cada parte con un último capítulo de revisión y discusión donde se incluyen las clarificaciones y consideraciones generales que en el orden sistemático de la exposición no han podido realizarse. Para mayor facilidad en las remisiones de unos puntos a otros de la tesis, se han dividido los capítulos en párrafos, de modo que la numeración de éstos se prolonga a lo largo de todo el trabajo. Por su parte, la conclusión se cierra con un último párrafo de valoración global que viene a recoger y sintetizar en la medida de lo posible los resultados de la investigación.

(d). Aparato crítico.

Como es habitual en un trabajo de estas características, las fuentes de referencia a lo largo del mismo tienen una doble procedencia: por un lado consisten en las citas bibliográficas a comentarios y estudios sobre Kant cuyos planteamientos pueden reafirmar aspectos parciales de nuestra exposición o ser objeto de crítica desde la misma; por otro lado están las propias obras del autor, ya sean citadas directamente como textos de análisis o indirectamente para completar o corroborar afirmaciones contenidas en nuestra argumentación.

Por lo que respecta a las referencias bibliográficas, cabe distinguir entre los estudios generales de Kant y las monografías sobre temas específicamente relacionados con nuestro objetivo: los primeros son utilizados como telón de fondo de la exposición, en especial en lo referente a la polémica que planteamos con su orientación genéricamente epistemológica; los segundos —no excesivamente numerosos en lo que atañe a la tercera crítica y a los escritos de Filosofía de la historia y de la religión— constituyen el material más frecuente de referencias citadas, aún cuando pocos de ellos coinciden con la reinterpretación global del kantismo como Filosofía del espíritu que perseguimos y, por tanto, son usados de modo puramente técnico. Tanto en un caso como otro se ha procurado reducir las citas bibliográficas al mínimo indispensable para facilitar la claridad de la línea expositiva, y también para no ocultar la palabra de Kant detrás de un aparato muchas veces artificioso de cientificidad al hacerse prolijas las referencias secundarias. En cualquier caso, las citas directas lo son siempre en la edición original y se transcriben en su propia lengua a fin de evitar interpretaciones de traducción: al final de la tesis figura la relación completa de la bibliografía utilizada a la que hacen referencia las citas, relación dividida en cuatro capítulos: (1) obras generales acerca de Kant, (2) estudios acerca de la *Kritik der Urteilskraft*, (3) estudios sobre la Filosofía de la historia, del Derecho y de la religión, y (4) ensayos acerca del *Opus postumum*.

Por lo que respecta a las obras de Kant, se ha optado por citar los textos correspondientes en el original alemán en lugar de hacerlo en sus traducciones castellanas, sacrificando la unidad lingüística y de estilo al manejo continuado de los dos idiomas por tres motivos: (1) a pesar de que la mayor parte de términos técnicos de Kant tienen ya equivalente fijo en castellano, algunos conceptos básicos del período que nos ocupa (1790-1804) fluctúan enormemente en las versiones españolas y resulta incluso difícil a veces hallar un término totalmente adecuado —así: *Gemüt*, *Gemütskräfte*, *Ge-*

mütsvermögen, Geist, Vernunftbegriff, Wissenschaftslehre, Weisheitslehre, Selbstaffektion, Selzung, etc.—; (2) de muchos opúsculos de este período no existe traducción —o, si la hay, no es en absoluto fiable—, lo cual nos obligaba igualmente a usar las dos lenguas; (3) tratándose, como se trata, de un trabajo de doctorado de tipo eminentemente técnico, creemos totalmente necesaria la utilización de la lengua original del autor por más que ello reste cualidades estéticas a la investigación. Los textos de Kant se citan, pues, en alemán y son referenciados del siguiente modo:

- a) Para todas las obras publicadas en vida del filósofo o inmediatamente después de su muerte —caso de los *Fortschritte* de 1791, inéditos hasta 1804—, se hace constar en primer lugar el título de la obra y la página de su primera o segunda edición (A, B) y en segundo lugar el volumen y página de la edición de la Academia (citado por: Ak).
- b) Sólo en el caso de la *Kritik der reinen Vernunft*, y tal como viene siendo tradicional, se prescinde de la referencia a la Academia y se cita sólo por sus dos paginaciones originales.
- c) Los textos no publicados en vida de Kant ni inmediatamente después de su muerte —primera introducción a la *Kritik der Urteilstkraft*, *Opus postumum*, cartas— son referenciados sólo en la edición de la Academia.

El motivo por el que se consigna la ¹paginación primitiva de todas las obras publicadas por Kant, y no sólo para la primera crítica, es doble: por un lado el carácter manual y de fácil accesibilidad de la reciente edición completa de la obra kantiana publicada en *Suhrkamp Taschenbuch*, donde se conserva aquella paginación; por otro lado, y especialmente en relación a la tercera crítica, la existencia de correcciones, añadidos y variantes entre las dos ediciones publicadas por el filósofo, lo cual obliga en algún caso a preferir una redacción a la otra por cuestiones de completud o claridad —por lo general la *Kritik der Urteilstkraft* se ha citado en la edición B, co

mo hace la Academia, por las mejoras sintácticas que corrigió Kant—. Los títulos de las obras y opúsculos citados en forma abreviada son los siguientes:

- KrV: *Kritik der reinen Vernunft*.
- GMS: *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*.
- MANW: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*.
- KpV: *Kritik der praktischen Vernunft*.
- KU: *Kritik der Urteilskraft*.
- MARL: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*.
- MATL: *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*.
- L: *Logik*.
- OP: *Opus postumum*.
- Prolegomena: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*.
- Idee: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*.
- Aufklärung?: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*
- Im Denken orientieren?: *Was heisst sich im Denken orientieren?*
- Mutmasslicher Anfang: *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*.
- I Einleitung KU: *Erste Einleitung zur Kritik der Urteilskraft* (también citada a veces como: *Von der Philosophie als einem System*).
- Fortschritte: *Welche sind die wirkliche Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?*
- Religion: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*.
- Gemeinspruch: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*.

- Anthropologie: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*.

Las letras cursivas en las citas de Kant —como en las citas bibliográficas o de cualquier otro filósofo— corresponden siempre a subrayados del autor y nunca a subrayados nuestros, no habiendo introducido por nuestra parte modificación alguna en los textos salvo la actualización de la ortografía y la colocación de los signos de puntuación en los fragmentos del *Opus postumum*.

Por lo que se refiere a las citas de los autores postkantianos que se introducen en la última fase del estudio, se efectúan —como se indica en la bibliografía final— en las siguientes ediciones:

- Schiller en la *Nationalausgabe* (citada por: NA) editada en Weimar (1957-1975) en 44 volúmenes.
- Fichte, ante el carácter incompleto de la edición crítica de R. Lauth, se cita como viene siendo costumbre en las dos ediciones de su hijo: los *Nachgelassene Werke* (citados por: NW) editados en Bonn (1834-1835) en tres volúmenes, y los *Sämtliche Werke* (citados por: SW) editados en Leipzig (1845-46) en ocho volúmenes.
- Hegel, dada la incompletud de las dos ediciones críticas, se referencia como es tradicional en la edición de los discípulos en veinte volúmenes en su reimpresión de Suhrkamp Verlag (citada por: SV).
- Marx en la edición de *Marx-Engels Werke* (citada por: MEW) en 41 volúmenes (Berlín-Dietz, 1964-1971).

Resta por último expresar mi agradecimiento al director de esta tesis, Dr. Ramón Valls Plana, por la orientación, asesoramiento y sugerencias prestadas en todo momento a lo largo de la confección del trabajo, así como al Rectorado de la Universidad de Barcelona por la concesión de una beca de Formación de Personal Investigador durante los años 1979 y 1980 que me permitió adentrarme en el tema de la Filosofía de la historia en el XIX hasta centrar

me en el tratamiento de esta cuestión en la obra de Kant, de lo cual es fru
to la presente tesis. Por otro lado, debo consignar igualmente mi idénda a
los servicios bibliotecarios de la Sección de Filosofía de la Universidad
de Barcelona, de la Facultad de Letras de la Universidad Autónoma de Barce-
lona, de la Biblioteca de Cataluña de Barcelona, y de la Biblioteca de la U
niversidad y del Estado de Baviera en Munich, sin cuyos fondos bibliográfi-
cos y el fácil acceso dispensado a los mismos este trabajo no hubiera sido
posible.

#####

PARTE PRIMERA:

LA FILOSOFIA COMO SISTEMA.

"Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein. Daran mitzuarbeiten, dass die Philosophie der Form der Wissenschaft näherkomme —dem Ziele, ihren Namen der *Liebe zum Wissen* ablegen zu können und *wirkliches Wissen* zu sein—, ist es, was ich mir vorgesetzt. Die innere Notwendigkeit, dass das Wissenschaft sei, liegt in seiner Natur, und die befriedigende Erklärung hierüber ist allein die Darstellung der Philosophie selbst. Die äussere Notwendigkeit aber, insofern sie, abgesehen von der Zufälligkeit der Person und der individuellen Veranlassungen, auf eine allgemeine Weise gefasst wird, ist dasselbe, was die innere, in der Gestalt nämlich, wie die Zeit das Dasein ihrer Momente vorstellt. Dass die Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft an der Zeit ist, dies aufzuzeigen würde daher die einzig wahre Rechtfertigung der Versuche sein, die diesen Zweck haben, weil sie dessen Notwendigkeit dartun, ja sie ihn zugleich ausführen würde."

Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (SV-III-14).

PREFACIO A LA PRIMERA PARTE.

Desde que Galileo en los *Discorsi* de 1638 estructurase sus *dos nuevas ciencias* en torno a la primacía del *in mente concipere* y del *experimentum* sobre la mera práctica observacional, y Descartes en su *Traité du Monde* de 1634 sustituyera la experiencia inmediata de los sentidos por modelos mecánico-matemáticos, esto es, desde que el pensamiento moderno rompiera con la ingenua tradición empirista-observacional del sentido común de la baja escolástica aristotélica, que el orden de exposición y de vertebración internas de las distintas partes del saber pasa a constituirse en el tema esencial de la reflexión filosófica. En efecto, para una comprensión de la ciencia de tipo meramente abstractivo y observacional-clasificadorio, el orden del conocimiento se limita a reproducir el ya preexistente en la realidad, de modo que es éste quien propiamente determina la estructura de aquél. Al dejar de ser la experiencia algo dado, para convertirse en algo construido desde ciertos principios o presupuestos que determinan el ámbito de lo posible así como sus caracteres delimitativos —materia definible geométricamente, cuantificación y metrización de conceptos, mecanicismo; en suma, interpretación de la realidad a partir de su subsunción en el esquematismo geométrico-matemático de la mente—, ya no hay un orden preestablecido en la realidad con independencia del orden conceptual cognoscitivo; por contra, éste sienta las bases de aquélla al depender cualquier experiencia u observación concretas de los principios generales de comprensión de lo ente que permiten el establecimiento y desarrollo de las comprobaciones empíricas. Resulta con ello que el *ordo et conexio rerum* y el *ordo et conexio idearum* pasan a ser uno y el mismo, donde el carácter fundante del segundo convierte al primero en subsidia

rio suyo. Siendo la realidad un constructo a partir de principios conceptuales y de datos sensibles, que sólo adquieren su significado de *datos* al ser deletreados desde los principios —la naturaleza escrita en lenguaje matemático de Galileo, la extensión de Descartes o el fenómeno newtoniano pensado en el marco de las *definitiones* y *axiomata* que encabezan los *Principia*—, se comprende que la estructura interna del conocimiento —sus divisiones, orden y articulación deductiva— deje de ser una simple cuestión formal-expositiva, para convertirse en parte misma de la tarea científico-filosófica de reconstrucción e interpretación de la realidad.

Los intentos rudimentarios de Descartes por establecer el ámbito total de la Ciencia en los *Principia Philosophiae* de 1641, la identificación epistemológica entre lo determinado por el pensamiento y lo determinado en la realidad en Spinoza, la reducción de las verdades de hecho a verdades de razón y la consiguiente Ontología general de la realidad o Monadología en Leibniz, y la clasificación-derivación exhaustiva de las ciencias a partir de la Metafísica general —y en ésta, a su vez, la construcción de la noción de ente desde el principio de no contradicción— en Wolff, son otros tantos momentos de la toma de conciencia en el pensamiento moderno de que el orden de articulación del conocimiento no es ni accidental ni arbitrario, pues de él depende la propia comprensión de la realidad. Tales momentos no son sino el camino a través del cual el antiguo vocablo estoico *οὐσθηα* pasa de significar el orden del mundo —todavía lo hallamos con este sentido en el título galileano de 1632 *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*— a expresar el orden de articulación interna de las partes del conocimiento —como ya aparece en el *Traité des systèmes* de Condillac en 1749—. La sistemática del saber es así la cuestión de su ordenación racional y de su completud y, por tanto, la primera condición de posibilidad de un discurso acerca de la realidad que intente determinarla absolutamente, tal como pretendía toda la Metafísica racionalista nacida y desarrollada paralelamente a la nueva ciencia físico-matemática. Por tanto, la aparición explícita en el mundo intelec

tual ilustrado del término *sistema* y la progresiva extensión e importancia de su uso a lo largo del XVIII no es sino el resultado necesario de un pensamiento anterior, en el cual la ausencia terminológica del vocablo no era obstáculo a la presencia de tal idea en la articulación general de la Ciencia.

Se comprende, por tanto, que en el momento en que Kant lleva a cabo la de-construcción crítica del racionalismo, el tema de la sistematicidad de la razón y del conocimiento humanos ocupe un primer término de la reflexión filosófica, manifestándose entonces claramente su papel central en toda tematización constructivo-constituyente de la realidad, y anunciándose ya su relevancia posterior en el idealismo alemán. Dependiendo lo real de principios a priori que no emanan de la experiencia sino que la hacen posible, la única certeza acerca de la completud y corrección de nuestros conocimientos particulares fenoménicos radica en la completud previa del conjunto de principios racionales que posibilitan los desarrollos empíricos. La sistematicidad de la razón y de sus principios constitutivos es así determinante para la delimitación y fundamentación del campo de los saberes empíricos, es decir, de la realidad como lo dado dentro del ámbito abierto por los principios. De ahí la coimplicación esencial entre el sistema y la Filosofía en la reflexión kantiana —"Das System alles philosophischen Erkenntnis ist nun *Philosophie*"¹, "wenn Philosophie das System der Vernunftserkenntnis durch Begriffe ist,..."²— y, desde luego, en las elaboraciones postkantianas. Esta íntima relación entre lo sistemático y lo filosófico contrasta, sin embargo, con el escaso reflejo que ello ha tenido en los análisis historiográficos o epistemológicos de la obra del autor prusiano. Parece como si lo sistemático del kantismo no fuera más allá de la rígida estructuración formal de sus críticas —Doctrina de los elementos: Estética, Analítica, Deducción, Dialéctica;

¹ KrV, A 838

² I Einleitung KU, I (Ak-XX-195)

Doctrina del método—que, a modo de corsé, vendría a ser en gran medida una superestructura accesoria, si no contraproducente, para la correcta intelección de los contenidos. Y, en efecto, a nadie escapa que, si bien la división orgánica antes señalada puede ser adecuada para la primera de las críticas, lo es menos para la segunda (donde el mismo Kant reconoce la necesidad de invertir el orden expositivo de la Estética y Analítica¹) y difícilmente se adapta a la tercera donde las divisiones generales homónimas de las dos anteriores apenas tienen que ver con el desarrollo de los contenidos. Ahora bien, con esta interpretación usual se olvida que el sistema de la Filosofía, para Kant, no consiste en esta rígida estructuración a efectos del orden expositivo, sino en la articulación general y en las conexiones internas que guardan las grandes facultades del conocimiento (entendimiento, Juicio², razón) y la red de principios que ellas establecen por separado y entre sí a efectos de realizar los intereses de la razón³. Es decir, en la pequeña sistemática expositiva de las tres críticas no radica lo sistemático de la Filosofía kantiana, sino en la gran sistemática de la efectuación de los fines de la razón a través de la estructura ontológico-conceptual que generan las tres capacidades del espíritu: la de conocer, el sentimiento de placer y dolor, y la de desear⁴. Sólo desde esta perspectiva última se alcanza la auténtica dimensión sistemática de la Filosofía, pues solo desde la unidad de la razón y divesidad de sus usos puede establecerse la completa articulación de lo pensable y lo decible en el discurso filosófico-científico.

¹ KpV, A 31-32 (Ak-V-16)

² Utilizaremos en adelante, y tal como viene siendo usual en castellano, *Juicio* como equivalente de *facultad de juzgar* (*Urteilkraft*) y *juicio* como traducción de *Urteil*.

³ Véase al respecto la interpretación global de Kant en: G. Deleuze; *La philosophie critique de Kant*.

⁴ "Wir können alle Vermögen des menschlichen Gemüts ohne Ausnahme auf die drei zurückführen: das Erkenntnisvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust und das Begehungsvermögen." (I Einleitung KU, III; Ak-XX-205,206).

Por ello, frente a las interpretaciones neokantianas y positivistas que o bien prescinden completamente del elemento sistemático o bien lo reducen a la *pequeña sistemática* del orden expositivo¹, conviene reubicar la totalidad del pensamiento kantiano en el tema del sistema de la Filosofía como desarrollo de la razón en cuanto que legisladora y constructora de la realidad a través de sus facultades constitutivas. Tal reubicación se hace máximamente necesaria cuando, como es nuestro caso, se trata de analizar el último tramo intelectual de Kant en torno a la tercera crítica —lugar, como se verá detenidamente, donde se acentúa el problema de la sistematización del saber— y a los nuevos desarrollos histórico-teleológicos a que dio lugar. De ahí que la cuestión de lo sistemático deba plantearse como telón de fondo del kantismo, y que atribuir al pensador de Königsberg la construcción de un verdadero sistema de la Filosofía —como lo hace Kojève al decir, por ejemplo, que "la simple exclusion de la notion de chose-en-soi accompagnée de l'inclusion de celle du Projet, transforme le Système de la Philosophie kantienne (de 1790) en Système du Savoir hégélien de 1806"²—, debe comenzar a considerarse como quizá lo más esencial de su obra frente a los tan usados tópicos epistemologizantes asociados al *destructor de la Metafísica*. En este sentido, nuestro estudio comenzará con la determinación de qué significa la noción de una Filosofía sistemática para Kant, desde la aparición explícita del tema en la Doctrina del método de la primera crítica a la reestructuración del sistema en las dos introducciones a la crítica de 1790. El tratamiento de esta problemática se vertebrará del siguiente modo: (a) estudio del concepto de sistema y de la clasificación sistemático-escolar de la Filosofía en 1781, (b) el desarrollo de las partes doctrinales del sistema a partir del programa trazado en la primera crítica, (c) el significado de las

¹ ¿No se basa, en última instancia, esta eliminación del elemento sistemático-globalizador en el (in)consciente deseo de reducir al filósofo de Königsberg a los estrechos límites de la teoría del conocimiento, negando así toda otra posibilidad interpretativa que lo acerque a la línea especulativa del idealismo alemán y, a través de este movimiento, a las construcciones nada epistemológicas de Marx?

² A. Kojève; *Kant*, p. 102

partes críticas del sistema y la necesidad de una tercera crítica para completarlo, (d) la aparición temática del *Juicio reflexionante* como eje conductor de la tercera crítica y como elemento que cierra —o supera— el sistema filosófico de 1781. De donde se sigue la división de esta primera parte en los capítulos siguientes:

- I.- División sistemático-escolar de la Filosofía.
- II.- La parte metafísica del sistema.
- III.- La parte crítica del sistema: su problemática.
- IV.- El descubrimiento de la reflexión.
- V.- Síntesis y discusión crítica.

I.- DIVISION SISTEMATICO-ESCOLAR DE LA FILOSOFIA.

§ 1.- Ciencia y sistematicidad.

Con independencia de las transformaciones conceptuales y temáticas a que dio origen la obra kantiana, para su comprensión no puede prescindirse de la tradición de pensamiento de la que forma parte y en la cual alcanzan justamente toda su significación aquellas transformaciones. Formar parte de la reflexión filosófica que se abre explícitamente en el platonismo y que, a través de un sinuoso pero continuado camino, alcanza el racionalismo escolar del XVIII, significa estar inserto en un doble presupuesto esencial: por un lado, la comprensión judicativa de la verdad y de lo ente, según la cual lo que sea la realidad se manifiesta en el juicio como lugar de unificación conceptual de la pluralidad y diversidad fenoménicas; por otro, la distinción entre el conocimiento fundado o científico y la mera pericia técnico-artesanal, según la cual sólo cuando nuestros saberes sobre la realidad alcanzan el primer nivel pueden considerarse propiamente como tales. Si la vigencia del primer presupuesto epistemontológico marca toda la tematización kantiana acerca de la posibilidad del conocimiento en general y de la Metafísica en particular, la importancia del segundo no lo es menos, máxime si tenemos en cuenta la forma racionalista bajo cuya mediación se presentaba a Kant. En efecto, la separación del conocimiento científico riguroso de las simples técnicas o saberes observacionales se acentúa tan pronto como se impone el método operacional de la nueva ciencia físico-matemática: como Heidegger ha señalado¹, la importancia modélica que esta ciencia adquiere en la Modernidad no es ni casual ni arbitraria, pues en ella se establece un

¹ M. Heidegger; *Die Frage nach dem Ding*, B-I

modo tal de acceso a la realidad que permite el pleno control de lo empírico desde el establecimiento de sus condiciones conceptuales previas —dependencia del momento observacional de la construcción del experimento a partir de ciertos principios generales de carácter geométrico-matemático—, lo cual implica la consecución del ideal platónico-aristotélico de un conocimiento puramente racional-deductivo desde los ἀρχαί, donde el εἶδος-μορφή determina el marco —las condiciones de posibilidad— de la αἴσθησις-ύλη. La identificación del ideal antiguo de la ἐπιστήμη con el proceder metódico de la Físico-matemática confiere, pues, un todavía más rígido significado a la división entre ciencia y artes: en la primera es posible una completa elucidación de los caracteres generales de toda experiencia posible desde el desarrollo articulado de sus propios principios teóricos, en las segundas es sólo una acumulación fortuita de datos lo que permite vagas generalizaciones que, por su mismo origen, son siempre precarias e inestables.

Tal es el telón de fondo en el que se enmarca la reflexión kantiana acerca de la científicidad del conocimiento, y de ahí también la distinción fundamental que él señala: la ciencia opera de tal modo que desde la idea del todo establece el plan de su desarrollo, sus partes y los caracteres generales de los elementos concretos a los que se aplica; cualquier otro tipo de conocimiento no científico (común) emana de la simple yuxtaposición de sus elementos concretos para desde ahí intentar una cierta globalización. En sus propios términos:

"Vom Wissen kommt *Wissenschaft* her, worunter der In begriff einer Erkenntnis, als *System*, zu verstehen ist. Sie wird der *gemeinen* Erkenntnis entgegen gesetzt, d.i. dem Inbegriff einer Erkenntnis, als blo ssem *Aggregate*. Das System beruht auf einer Idee des Ganzen, welche den Teilen vorangeht; beim gemeinen Erkenntnis dagegen oder dem blossen *Aggregate* von Erkenntnissen gehen die Teile dem Ganzen vorher."¹

¹ L, A 109 (Ak-IX-72)

El concepto de sistema como aquello que define esencialmente la ciencia es, pues, "die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee"¹, idea que es justamente la que estructura unitariamente la diversidad de elementos. Ahora bien, para que una tal estructuración sea posible, la idea del todo debe ser anterior a la de las partes, pues de lo contrario resultaría, como en el conocimiento común, una mera generalización a partir de yuxtaposiciones. De ahí que esta idea "ist der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, so fern durch denselben der Umfang des Mannigfaltigen so wohl, als die Stelle der Teile untereinander, a priori bestimmt wird"². Lo a priori del sistema del conocimiento científico es así la preeminencia de los principios y los conceptos racionales que lo constituyen sobre los objetos por ellos determinados, es decir, el hecho de que la razón es capaz de adelantarse a las experiencias concretas delimitando el ámbito general de éstas y con ello el tratamiento peculiar de los objetos: en suma, el giro copernicano operado ya por la Físico-matemática moderna.

En cuanto que todo conocimiento —sea común o científico— tiene cierto fin, es decir, se propone el esclarecimiento de un cierto ámbito de objetos, y lo hace con arreglo a un proceder metodológico, y en cuanto que la sistematización cognoscitiva exige la elaboración de un esquema, esto es, una ordenación general de las partes según el fin perseguido por el conocimiento³, podemos precisar la división anterior del siguiente modo: o el conocimiento se articula en torno a un esquema cuya idea vertebradora está determinada por la razón, o se articula en torno a un esquema cuyo fundamento es meramente empírico. En el primer caso tendremos una *unidad arquitectónica*, en el segundo una *unidad técnica*⁴: aquélla se funda en la razón, por lo cual pue-

¹ KrV, A 832

² KrV, A 832

³ KrV, A 833

⁴ "Das Schema, welches nicht nach der Idee, d.i. aus dem Hauptzwecke der Vernunft, sondern empirisch, nach zufällig sich darbietenden Absichten (deren Mengen man nicht voraus wissen kann), entworfen wird, gibt *technische*, dasjenige aber, was nur zu Folge einer Idee entspringt (wo die Vernunft die Zwecke a priori aufgibt, und nicht empirisch erwartet), gründe *architectonische* Einheit." (KrV, A 833)

de delinear su planificación totalmente a priori, de ahí su denominación¹; ésta reposa sobre lo empírico y, por tanto, accidental, accidental es lo que puede ser de otra manera y esto, desde Aristóteles, es lo propio de la τέχνη²; de ahí la denominación correspondiente. De este modo la distinción kantiana entre un conocimiento sistemático (ciencia) y un conocimiento común es, a la postre, una reelaboración de la diferenciación clásica entre ἐπιστήμη y τέχνη a través de la mediación del racionalismo y del carácter ontológicamente fundamental de la Físico-matemática con sus principios a priori.

El primer ejemplo de unidad sistemática del conocimiento científico lo ofrece Kant en la Analítica transcendental de la *Kritik der reinen Vernunft*. Se trata allí del estudio de los conceptos del entendimiento a fin de mostrar posteriormente su función de unificadores de la intuición espacio-temporal pura mediante los esquemas respectivos y la imaginación transcendental. Es, por tanto —en la perspectiva histórico-metafísica que Kant sitúa su primera crítica—, uno de los ejes vertebradores de la obra: de la completud de tales conceptos depende su función como categorías en el sentido aristotélico del término³ y, por consiguiente, la posibilidad de establecer una ciencia acerca de los principios transcendentales y metafísicos de todo posible objeto⁴. Ahora bien, la completud de un todo sólo puede surgir de un desarrollo sistemático y no de un mero agregado⁵, luego los conceptos puros del entendimiento exigen —a partir de lo dicho anteriormente acerca de lo sistemático— hallar una estructura totalmente a priori de la cual deriven. Al asociar Kant los conceptos a la función de juzgar y al suministrar la Lógica una clasificación exhaustiva de los juicios de manera a priori, queda asegurada la completud sistemática de la tabla de las categorías en su de-

¹ "Ich verstehe unter einer Architectonik die Kunst der Systeme." (KrV, A 832)

² Aristóteles; *Ética a Nicómaco*, 1140 a 1-3

³ KrV, A 79-80

⁴ KrV, B 109-110

⁵ KrV, A 64-65

pendencia del entendimiento:

"Die Transzendentalphilosophie hat den Vorteil, aber auch die Verbindlichkeit, ihre Begriffe nach einem Prinzip aufzusuchen; weil sie aus dem Verstande, als absoluter Einheit, rein und unvermischt entspringen, und daher selbst nach einem Begriffe, oder Idee, unter sich zusammenhängen müssen. En solcher Zusammenhang aber gibt eine Regel an die Hand, nach welcher jedem reinen Verstandesbegriff seine Stelle und allen insgesamt ihre Vollständigkeit a priori bestimmt werden kann, welches alles sonst vom Belieben, oder vom Zufall abhängen würde."¹

Lo único, pues, que libera la científicidad y completud del saber del *capricho* y *azarosidad* es su carácter sistemático, es decir, su dependencia de un esquema arquitectónico fundado a priori en la razón. Frente a ello, toda otra forma de conocimiento se reduce a una unidad meramente técnica y, por ello mismo, aleatoria, que, si bien puede satisfacer las exigencias cotidianas del sentido común, no es suficiente a la hora de establecer un saber fundado. Por ello, si la Filosofía —tanto en su sentido genérico de totalidad del conocimiento, como en su sentido restringido de parte a priori del conocimiento— aspira a la científicidad, tendrá que comenzar por ordenarse a sí misma en un sistema. De ahí la importancia central de estructurar sistemáticamente la Filosofía en el pensamiento kantiano.

§ 2.- Concepto escolar y cósmico de la Filosofía.

Según se ha indicado más arriba, un sistema cognoscitivo sólo es posible a partir de su esquema arquitectónico y éste, a su vez, no es sino la ordenación general a priori de sus partes que deriva de la idea de este conocimiento. Por consiguiente, todo sistema se asienta en última instancia so-

¹ KrV, A 67

bre una determinación conceptualmente estricta y completa de aquello de que se trata en el saber en cuestión. Lo cual significa, en el caso de la Filosofía, que su posibilidad como conocimiento científico depende de la previa delimitación a priori ~~desu~~ concepto y objeto. ¿Qué se entiende, pues, por Filosofía? Atiéndase a lo siguiente:

- (1) Desde que Descartes, siguiendo la tradición del pensamiento platónico-aristotélico, definiera de nuevo la Filosofía como la totalidad de la sabiduría humana¹, incluyendo dentro de ella tanto la ~~exposición~~ exposición de los conocimientos particulares como su fundamentación ontológica a partir de los presupuestos que los rigen —la *prima philosophia* de Aristóteles cuya denominación recoge íntegramente Descartes en la edición latina de las *Meditationes*—, que el pensamiento moderno reasumirá dentro del nuevo marco epistemológico la antigua concepción de la Filosofía. De este modo, a lo largo de la tradición racionalista que culmina en la clasificación wolffiana del saber, bajo el concepto de Filosofía se entiende la totalidad del conocimiento en tanto en cuanto qe fundamentado desde los principios racionales, donde lo segundo constituye el núcleo central cuyo desarrollo in concreto en lo empírico se ramifica en los saberes particulares —recuérdese ya la imagen cartesiana del árbol de la Ciencia²—.
- (2) Dentro del ámbito general del conocimiento Kant distingue dos usos diferenciados de los conceptos: aquel en que funcionan como representaciones racionales que permiten comprender significativamente sus objetos de referencia, y aquel en que lo hacen como meras síntesis de pluralidades posibles

¹ Descartes; *Principes de Philosophie* (Ed. Adam & Tannery, IX-2, p. 2)

² Ibid. (Ed. Adam & Tannery, IX-2, p. 14)

(intuiciones puras) o realmente dadas dentro de lo sensible (fenómenos concretos). El primero es un uso discursivo de los conceptos, el segundo es un uso intuitivo¹, es decir, en un caso los conceptos son representaciones que a través de sus contenidos significativos permiten el tránsito de unos a otros en el pensamiento (dis-currere), mientras que en el otro los conceptos son meras construcciones cuya única referencia son posibles pluralidades con total independencia de las notas significativas que las caractericen². Lo primero es un conocimiento por conceptos, al que Kant llama filosófico; lo segundo es por construcción de conceptos, al que llama matemático³. Pues bien, el conocimiento matemático no po

¹ L, A 23 (Ak-IX-23)

² Yace justamente aquí, en la diferencia entre el uso discursivo e intuitivo de los conceptos, el núcleo mismo de la comprensión kantiana de la Matemática cuya importancia es esencial a la hora de evitar las confusiones y malentendidos que han caracterizado las discusiones que, en torno al tema, ha planteado el logicismo neopositivista. Que para Kant los enunciados matemáticos no son simples juicios analíticos —el juicio analítico es posible porque en el uso discursivo de los conceptos las notas de unos se hallan contenidas en las de otros— no significa que no puedan ser formalizados íntegramente en un sistema lógico-deductivo, sino que su condición de matemáticos sólo se da en cuanto tal sistema es interpretado como susceptible de sintetizar posibles multiplicidades. Dicho en otras palabras, lo matemático para Kant no radica tanto en la mera deductibilidad formal de los teoremas, cuanto en la capacidad de interpretar un conjunto de enunciados como síntesis de multiplicidades dadas o dables en la intuición. Así, respecto de la intuición pura del espacio sobre la que se construyen los enunciados geométricos indica Kant: "so würde doch dieses Erkenntnis gar nichts, sondern die Beschäftigung mit einem blossen Hirgespinnst sein, wäre der Raum nicht, als Bedingung der Erscheinungen, welche den Stoff zur äusseren Erfahrung ausmachen, anzusehen" (KrV, A 157). Por ello puede decirse que un concepto sólo es matemático cuando puede exponerse en la intuición de la espacio-temporalidad, lo cual, atendiendo al significado del espacio y del tiempo como pluralidades puras, significa que los conceptos matemáticos construyen siempre síntesis de multiplicidades de objetos posibles: "Folglich sind alle mathematische Begriffe für sich nicht Erkenntnisse; ausser, so fern man voraussetzt, dass es Dinge gibt, die sich nun der Form jener reinen sinnlichen Anschauung gemäss uns darstellen lassen" (KrV, B 147).

En otros términos, lo que da sentido propio a la Matemática, como verdadero órgano de la nueva ciencia, no es una mera sistematización lógico-formal, sino su aplicabilidad constructiva de modelos a los fenómenos. De ahí el equívoco fundamental del logicismo moderno en su discusión con Kant: en la consideración del filósofo de Königsberg, todos los nuevos sistemas lógico-matemáticos posteriores a Boole estarían considerados como simplemente matemáticos —y no lógico-discursivos— pues, al definirse íntegramente sobre la teoría de conjuntos, no son sino síntesis de pluralidades puras y, por tanto, aplicables a cualquier pluralidad fenoménica in concreto.

³ Ver entre otros pasajes: KrV, A 159-160, A 837; L, A 22-23 (Ak-IX-22,23)

drá incluirse propiamente en el filosófico, puesto que en él nos limitamos a construir modelos de síntesis posibles sin referencia alguna a aquéllo de lo que son modelos, es decir, es un conocimiento sin objeto propio, pues incluso el concepto general de *síntesis de cualquier pluralidad en general* —que podría valer como definición kantiana de la Matemática— sólo adquiere su sentido en cuanto que pensado representativamente y, por tanto, fuera ya de su mero uso constructivo en la propia Matemática. De este modo, aún siendo conocimiento que emana de la razón, lo matemático no puede considerarse como parte de la Filosofía: "Es gibt aber reine Grundsätze a priori, die ich gleichwohl doch nicht dem reinen Verstand eingetümllich beimessen möchte, darum weil sie nicht aus reinen Begriffen, sondern aus reinen Anschauungen (obgleich vermittelt des Verstandes) gezogen sind"¹.

- (3) De lo cual se desprende que el concepto kantiano de Filosofía sigue moviéndose dentro de la tradición racionalista, excepción hecha de la situación peculiar de la Matemática². Por ello puede decir Kant que la Filosofía es el conjunto del conocimiento filosófico³, donde la aparente tautología de la definición no hace sino indicar que: (1) el término *filosófico* del definiens es rigurosamente sinónimo de científico en cuanto que totalidad del conocimiento fundado, (2) es conocimiento por conceptos —por tanto, discursivo— y no por construcción de conceptos como el matemático.

¹ KrV, A 159-160

² Nótese que esta situación es semejante a la que tiene en Aristóteles la Lógica: es el órgano de la ciencia, pero no ciencia en el mismo sentido que el resto de saberes. Lo mismo para Kant: la Matemática es, sin duda, el órgano de la nueva ciencia —como se expondrá en la Metafísica de la naturaleza—, mas por ello mismo no es conocimiento filosófico.

³ KrV, A 838

Tenemos con ello determinado el concepto de Filosofía como el conjunto de saberes fundados y sus relaciones de fundamentación, es decir, el análisis de los principios generales del conocimiento humano en la razón más los desarrollos particulares a que dan lugar los distintos objetos a que se aplican. Pues bien, al tener que ser sistemático tal concepto de la Filosofía, si quiere elevarse a la Ciencia, su contenido no es otro que el de la unidad y completud de todos los conocimientos por conceptos: a lo cual denomina Kant *concepto escolar de la Filosofía*¹, puesto que encierra el elemento fundamental de toda actividad académico-cognoscitiva, esto es, la sistematización absoluta del saber. Por lo cual puede afirmarse que:

"Zur Philosophie nach dem Schulbegriffe gehören zwei Stücke:

Erstlich ein zureichender Vorrat vom Vernunfterkennen;

-*fürs andre*: ein systematischer Zusammenhang dieser Erkenntnisse, oder eine Verbindung derselben in der Idee eines Ganzen.

Einen solchen streng systematischen Zusammenhang verstattet nicht nur die Philosophie, sondern sie ist sogar die einzige Wissenschaft, die in eigentlichen Verstande einen systematischen Zusammenhang hat, und allen andern Wissenschaften systematische Einheit gibt."²

Como conjunto sistemático de los conocimientos racionales la Filosofía es así la ciencia que da la unidad sistemática a todos los otros, por tanto, la Ciencia en el sentido griego —y postkantiano— de la ἐπιστήμη que fundamenta y organiza en un todo racional la totalidad del saber.

Ahora bien, junto a este concepto teórico-escolar se ha desarrollado en la propia tradición occidental otro paralelo que es preciso considerar: tal

¹ "Bis dahin ist aber der Begriff von Philosophie nur ein *Schulbegriff*, nämlich von einem System der Erkenntnis, die nur als Wissenschaft gesucht wird, ohne etwas mehr als die systematische Einheit des Wissens; mithin die logische Vollkommenheit der Erkenntnis, zum Zwecke haben." (KrV, A 838)

² L, A 24 (Ak-IX-24)

es el que aparece en la personificación del filósofo como modelo¹ y que tu vo en Sócrates su primer representante². Aquí nos encontramos con un significado eminentemente práctico de la Filosofía, donde ésta aparece como la doctrina que orienta la totalidad de la razón humana en lo que se refiere al logro de sus últimos fines³: "In dieser Absicht ist Philosophie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (teleologia rationis humanae), un der Philosoph ist nicht ein Vernunftkünstler, sondern der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft"⁴. En cuanto que este sentido de la Filosofía afecta a todo ser humano, puede ser denominado concepto cósmico (*Weltbegriff*)⁵ y respecto al mismo hay que hacer notar que los fines de la razón sólo pueden desarrollar se a partir del propio plan sistemático del conocimiento racional y de todas sus partes, es decir, que los fines de la razón introducen un elemento jerárquico y dinámico sobre los contenidos del sistema escolar de la Filosofía. En efecto, el que la razón tenga unos fines superiores a otros, o lo que es lo mismo, que sea *interesada*⁶, significa que, entre el conjunto de objetos a que se aplica y que constituyen otras tantas partes del sistema de la Filosofía, algunos tienen mayor importancia que otros y acaparan así el interés máximo de la humanidad; por consiguiente, que el sistema, a través de su estructuración escolar, tiene una tendencia dinámica que lo orienta preferentemente en un cierto sentido jerárquico. Ahora bien, ello es posible porque la Filosofía es una unidad sitemático-fundada en sí misma que encierra aquella dinamicidad teleológica de la razón. Por tanto, el concepto escolar y cósmico se complementan mutuamente: el primero estable-

¹ KrV, A 838-839

² L, A 34 (Ak-IX-29)

³ L, A 24-25 (Ak-IX-24)

⁴ KrV, A 839

⁵ KrV, A 839 Nota

⁶ KrV, A 804 y ss.

ce la topología completa de la razón humana y sus dominios, el segundo jerarquiza la cartografía anterior según los niveles de interés de la propia razón..

De todo ello se desprende que la Filosofía como Ciencia sólo puede consistir en el sistema del conocimiento racional por conceptos totalmente articulado y completo en función de una estructura lógico-clasificatoria exhaustiva (concepto escolar) y de la red jerárquica de sus objetos (concepto cósmico). En cuanto que esta doble vertebración implica un primer momento de delineación y desarrollo del sistema y uno segundo de cierre del mismo en torno a la problemática jerárquica que contiene, se comprende que el propio Kant no abordara temáticamente el segundo estadio —por otro lado, como se verá, el fundamental— hasta la tercera crítica (aunque ya aparezca definida la importancia decisiva del mismo en la Doctrina del método de la primera), cuando ya el concepto escolar estaba claramente delimitado. De ahí también el orden expositivo que seguiremos nosotros: sólo después del análisis del sistema desde su punto de vista escolar —capítulo II—, emprenderemos la problemática de su jerarquización interna —capítulo III—.

§ 3.- El sistema de 1781.

Definida la Filosofía en sentido escolar como el sistema del conocimiento racional por conceptos, su desarrollo esquemático sólo podrá abordarse después de analizar detenidamente qué sea, cómo sea posible y qué caracteres tenga un tal conocimiento racional por conceptos. En otras palabras, solamente después de la crítica de las pretensiones y métodos de la razón en su finalidad cognoscitiva podrá tener lugar la conformación general del sistema. Por ello, Kant no expone los contornos y partes del sistema de la Filosofía hasta casi la conclusión de su primera crítica, cuando ya han sido establecidos los ámbitos de aplicación de la razón y las características de cada uno de ellos. En este sentido, la crítica de 1781 viene a ser

la introducción general a la Ciencia que concluye precisamente cuando ésta puede ya delimitarse en su totalidad y así iniciar su desarrollo sistemático. Y, en efecto, al esquema del sistema de la Filosofía que aparece en el capítulo de la Arquitectónica de la razón pura sólo se añadirán, con posterioridad a la primera crítica, algunas precisiones complementarias en el prólogo a la *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* de 1785 en vistas a remarcar las diferencias entre las partes material y formal, teórica y práctica del mismo. Basta, pues, seguir tales textos para determinar el primer proyecto kantiano de la Ciencia.

Dado que se trata de dividir todo el conocimiento racional de modo a priori, ya que de lo contrario habría un simple agregado pero no un sistema, la Lógica aporta de entrada el método que debe seguirse:

"Eine Einteilung in zwei Glieder heisst *Dichotomie*; wenn sie aber mehr als zwei Glieder hat, wird sie *Polytomie* genannt.

Anmerk 1.— Alle Polytomie ist empirisch; die Dichotomie ist die einzige Einteilung aus Prinzipien a priori —also die einzige primitive Einteilung. Denn die Glieder der Einteilung sollen einander entgegengesetzt sein und von jedem A ist doch das Gegenteil nicht mehr als non A."¹

Se tratará, pues, de efectuar divisiones dicotómicas² a partir del concepto general de *conocimiento racional* y de ir incorporando los resultados obtenidos en el curso de la crítica de la razón. Atendiendo a ello, la primera partición ya introducida anteriormente al determinar el sentido estricto de Filosofía será³:

- a) Conocimiento racional por construcción de conceptos; por tanto, intuitivo: Matemática.

¹ L, A 227 (Ak-IX-147)

² Obsérvese también en esto el mantenimiento dentro de Kant de la temática platónica de la división dicotómica en el nivel supremo del conocimiento máximamente fundado (*νόσις* y *διωεκτική*)

³ KrV, A 837

- b) Conocimiento racional por conceptos y, por tanto, discursivo: Filosofía.

Al margen de que, por lo dicho más arriba, la Matemática no forma parte propriamente del saber filosófico, dentro de ella la división dicotómica tam-poco puede avanzar más, ya que, por tratarse de ciencia de intuiciones puras —y, por tanto, de posibles síntesis de pluralidades—, su división interna sólo podrá ser politómica¹. Dentro de la Filosofía tendremos²:

- a) La tarea formal de ocuparse de las reglas del pensamiento en general prescindiendo de todo posible objeto: la Lógica³.
b) La tarea material de analizar y distinguir tipos de objetos; por tanto, con contenido propiamente dicho.

Respecto de la Lógica, por ocuparse de la forma pura del pensar sin distinción de contenidos, no puede haber más división que la que derive de su proprio desarrollo interno, siendo imposible distinguir en ella —a menos que se utilicen equívocamente los términos— una parte pura y otra empírica, o una técnica y otra teórica, o una pura y otra aplicada⁴. Dentro de la parte material de la Filosofía —tal como la crítica ha mostrado— sólo hay dos posibles objetos a los que puede aplicarse la razón⁵: la naturaleza y la libertad. Por tanto, se dan dos secciones:

- a) La Filosofía de la naturaleza o parte teórica.
b) La Filosofía de las costumbres o parte práctica.

Para cualquiera de estas dos ramificaciones cabe distinguir, en principio, un nivel puro y otro empírico. El primero se ocupa de las condiciones de po

¹ L, A 228 (Ak-IX-147,148)

² GMS, A III-IV (Ak-IV-387)

³ "Diese Wissenschaft von den notwendigen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft überhaupt, oder —welche einerlei ist— von der blossen Form des Denkens überhaupt, nennen wir nun *Lo-gik*." (L, A 4; Ak-IX-13)

⁴ Véase al respecto: L, A 10-15 (Ak-IX-16,19)

⁵ KrV, A 840
GMS, A IV (Ak-IV-387)

sibilidad, es decir, de los principios racionales que rigen para tal esfera de objetos; el segundo se ocupa del estudio de los objetos empíricos in concreto que caen bajo tales principios¹. Pues bien, así como para la Filosofía de la naturaleza tanto su parte pura como empírica tendrán contenido, pues los fenómenos se dan a partir del marco a priori de los principios que determinan el ámbito de la experiencia posible, para la Filosofía de las costumbres sólo lo tiene propiamente la parte pura, pues lo empírico no puede ser fundamento de moralidad². Por otro lado, el componente empírico de la Filosofía de la naturaleza, desde el momento que atañe a multiplicidades de la intuición sensible, sólo es susceptible de una división política en función de los distintos tipos de objetos de que se ocupa³, por lo cual sólo forma una parte subsidiaria del sistema en cuanto que dependiente de los principios de la experiencia en general. Tenemos, por consiguiente, que las dos partes materiales relevantes del sistema son la Filosofía pura de la naturaleza y de las costumbres. Ambas, a su vez, pueden dividirse en⁴:

- a) Una propedéutica o investigación de la capacidad y límites de la razón en tal esfera, a la que se denomina crítica.
- b) La doctrina propiamente dicha, a la que se denomina Metafísica.

Por lo que respecta a la Metafísica de la naturaleza, es decir, al sistema racional a priori que determina los principios de todo objeto empírico posible, cabe distinguir⁵:

- a) El sistema de todos los conceptos y principios referidos al conocimiento de cualquier objeto en general, previa distin-

¹ KrV, A 840

² Ver su estudio detallado en § 9

³ L, A 228 (Ak-IX-147,148)

⁴ KrV, A 841

⁵ KrV, A 845

ción de sus formas o modos de darse en concreto: tal es la Filosofía transcendental u Ontología de los antiguos¹.

- b) El estudio a priori de los distintos tipos de objetos dados en la naturaleza con independencia de los datos empíricos: Fisiología. . .

Por lo dicho, a la Ontología no corresponde ninguna división interna a no ser el propio catálogo de los principios transcendentales de la experiencia en general. En cambio, en la Fisiología cabe diferenciar si los objetos dados lo son en sentido inmanente o transcendente², es decir, si son objetos susceptibles de aparecer en la experiencia fenoménica determinada por la Ontología o no. Los objetos inmanentes al uso de la razón son: la naturaleza corpórea (lo dado en la intuición espacio-temporal) y la naturaleza pensante (lo dado solamente en la intuición temporal); por lo cual esta parte de la Fisiología se divide en³:

- a) Metafísica de la naturaleza corpórea o Física racional —no empírica—.

- b) Metafísica de la naturaleza pensante o Psicología racional.

Los objetos transcendentales sólo pueden ser o la conexión interna de todos los fenómenos o la conexión entre los mismos y un ser superior: lo primero es el objeto de la Cosmología racional, lo segundo de la Teología racional⁴.

Por lo que respecta a la Metafísica de las costumbres —parte a priori y única propiamente de la Filosofía práctica—, tal como se expondrá en su momento⁵, baste con decir, a fin de completar la clasificación sistemática, que, cuando Kant se ocupe de su desarrollo pormenorizado⁶, la dividirá en

¹ KrV, A 247

² KrV, A 845

³ KrV, A 846

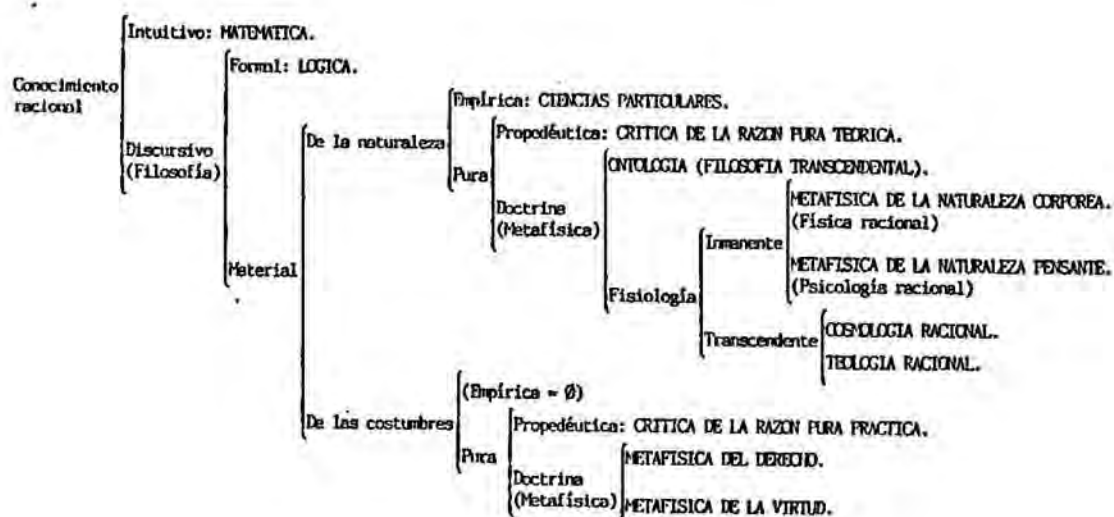
⁴ KrV, A 845-846

⁵ Cfr. § 11

⁶ MARL, Vorrede, Einleitung
MATL, Vorrede, Einleitung

Doctrina del Derecho y Doctrina de la virtud (Etica).

Se constituye así el diseño del esquema general de la Filosofía en todas sus partes y con respecto a todos los posibles ámbitos de uso de la razón —al menos en la perspectiva kantiana de 1781, anterior al tratamiento temático del factor dinámico de los intereses de la razón en el sistema, que no se efectuará hasta 1790—. Resumiéndolo sinópticamente, obtenemos el cuadro siguiente:



§ 4.- Las partes filosóficamente relevantes del sistema.

El cuadro anterior contiene, pues, el sistema completo de la Filosofía en esquema, tal como queda establecido en la crítica de 1781. Ahora bien, dado que la construcción del mismo se ha producido por rigurosa división dicotómica y a priori partiendo de la noción general de conocimiento racional por conceptos, se ha prescindido de toda referencia interna a los objetos o contenidos de las diferentes disciplinas que fuera más allá de la mera determinación por oposición y división; lo cual significa que no se ha hecho todavía utilización directa de los resultados de la crítica de la razón en lo que afecta a la posibilidad efectiva de conocer todos aquellos objetos por parte del entendimiento humano. Podríamos decir, pues, que la anterior cla-

sificación, precisamente por ser lógicamente exhaustiva, es científicamente vacía hasta que no se relacione con las condiciones del saber humano, pues a llí tanto figuran conocimientos filosóficos que pueden ser verdaderamente posibles como otros que sólo sean aparentes¹. De ahí la necesidad de conectar tal sistematización con las conclusiones de la primera de las críticas que, por su calidad de análisis de las aspiraciones cognoscitivas de la razón en general, permitirá distinguir lo que son partes reales, es decir, con contenido efectivo, de las meramente ilusorias del conjunto. De este modo podremos efectuar algo así como el tránsito del sistema global de la Filosofía como mera idea formal al sistema real de la misma.

El núcleo fundamental de la crítica de la razón en su uso teórico se halla en el resultado a que llega el análisis de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori como juicios que determinan el ámbito de la experiencia en general y, por tanto, de los principios ontológicos y de las condiciones de las ciencias empíricas a la vez. Tal resultado se halla formulado en el llamado principio supremo de los juicios sintéticos:

"Das oberste Principium alles synthetischen Urtheile ist also: ein jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglicher Erfahrung."²

En cuanto que *las condiciones necesarias de la unidad sintética de lo diverso de la intuición en una posible experiencia* se pueden expresar sinópticamente diciendo que todo posible objeto de experiencia es una pluralidad espacio-temporal de sensaciones sometida a las categorías que la unifican —por tanto, a los principios a priori de cantidad, de cualidad, de permanencia de la substancia, de causalidad, de simultaneidad y de modalidad—, resulta de ahí las condiciones centrales del uso especulativo de la razón:

¹ KrV, A 841

² KrV, A 158

- (1) Los principios transcendentales de todo posible objeto sólo tienen validez a priori cuando los pensamos para objetos dables en la experiencia empírica, es decir, para fenómenos.
- (2) Cualquier uso especulativo suprasensible de las categorías es dialéctico y, por tanto, ilusorio.
- (3) Sólo es admisible un uso racional-práctico del concepto suprasensible de libertad —en cuanto que la tercera antinomia permite pensar sin contradicción la idea de una causa libre— si es pensado como determinación de la acción por la voluntad y no como ampliación del conocimiento especulativo de la razón.

Siendo éstas las exigencias para un desarrollo real de la Filosofía y no meramente aparente, y relacionándolas con el cuadro sistemático de sus partes posibles, resulta lo siguiente:

- a) La Metafísica de la naturaleza pensante o Psicología racional pretende la construcción de principios a priori sobre el Yo. Ahora bien, del Yo sólo hay dos posibles acepciones: o como sujeto transcendental, o como sujeto empírico. El sujeto transcendental es la unidad lógica de la conciencia que acompaña a toda síntesis pero que, como tal, no puede aparecer en síntesis alguna: luego de él no puede afirmarse nada más allá de su carácter de presupuesto transcendental del conocimiento. El Yo empírico es la sucesión de representaciones en la intuición interna, mas de ello ya no puede haber, por definición, principios a priori sino sólo empíricos a través de la introspección. Luego la Psicología racional no contiene objeto que pueda conocerse a priori. Si hay una Psicología como ciencia será, pues, necesariamente empírica¹.

¹ Véanse los desarrollos pormenorizados al respecto en: KrV, A 341-348; MANW, A X-XI (Ak-IV-471)

- b) La Cosmología racional pretende el estudio a priori de la co nexión total de los fenómenos o mundo en sí mismo. Ahora bien, según se deriva de los principios transcendentales u ontológi cos, la serie espacio-temporal nos manifiesta fenómenos, pero nunca la conexión total de los fenómenos. Luego, tal como esclarece el tratamiento de las antinomias de la razón, tampoco puede haber desarrollo doctrinario de esta parte.
- c) La Teología racional pretende ocuparse de la relación de lo fenoménico con Dios. Mas lo fenoménico sólo nos retrotrae a causas fenoménicas de las cuales no es lícito el paso al con cepto de un ser suprasensible —demostraciones a posteriori de la existencia de Dios— y, por otra parte, de la realidad conceptual de un ser perfecto no puede exponerse ninguna intuición fenoménica —demostraciones a priori de la existencia de Dios—. Luego, tampoco esta parte admite desarrollo efectivo.

Lo cual significa que, dentro de la Metafísica de la naturaleza, la Fisiolo gía queda reducida tan sólo a su parte inmanente de la naturaleza corpórea o Física racional, siendo las tres disciplinas restantes ciertamente importantes en una presentación crítica a la hora de evitar las ilusiones de la razón, pero carentes de contenido doctrinal, por lo cual puede prescindirse de las mismas en una presentación del sistema real de la Filosofía.

Así pues, las disciplinas filosóficas con contenido efectivo resultan ser: a nivel formal, la Lógica; a nivel material teórico, las ciencias empíricas, la Crítica de la razón pura, la Ontología y la Metafísica de la natu raleza corpórea o Física racional; a nivel material práctico, la Crítica de la razón práctica y la Metafísica de las costumbres en su doble división. A hora bien, ¿son todos estos saberes igualmente relevantes desde un punto de vista filosófico riguroso? Para responder a tal pregunta recuérdese lo siguiente:

- a) La Filosofía se ha definido como el sistema del conocimiento racional por conceptos.
- b) Luego, al tener un carácter sistemático global en su división, también lo exige de sus partes.
- c) Fundamentalmente interesa a la Filosofía lo racional —principios— en la constitución de los objetos, no los caracteres empíricamente dados de los diversos fenómenos.

Teniendo en cuenta estas observaciones, se desprende fácilmente que:

- a) La Lógica atiende a la mera forma del pensar con independencia del objeto a que se aplica, luego sus leyes generales no son propiamente conocimiento de nada —juicios analíticos—, sino la condición de posibilidad meramente negativa del conocimiento. Del principio de no contradicción, como exponente máximo en torno al que giran todos los desarrollos lógicos, no puede derivarse enunciado alguno acerca de la realidad¹, luego tal disciplina se reduce a ser un mero canon del pensamiento². Por tanto, su relevancia respecto de la Filosofía como conocimiento es sólo negativa.
- b) Las ciencias empíricas se ocupan de los fenómenos de la experiencia in concreto, por tanto dependen íntegramente de las comprobaciones y observaciones a posteriori. Ello significa que: (1) por sí mismas se limitarían a ser meros agregados empíricos sin sistematicidad alguna —simples técnicas o inventarios generales pero no conocimientos sensu stricto—, (2) si son algo más que un agregado, ello sólo se debe a la posibilidad de tratar sus fenómenos a partir de los principios a priori, es decir, a partir de la parte pura del sistema. Por

¹ KrV, A 151-152

² KrV, A 61-62

L, A 4-6 (Ak-IX-13,14)

consiguiente, las ciencias particulares si tienen algo de científico lo deben a la Ontología y a la Metafísica de la naturaleza corpórea, por lo cual su relevancia filosófica es claramente subsidiaria de éstas.

De lo cual se deduce que sólo las partes críticas y metafísicas del saber tienen un papel esencial en el sistema real de la Filosofía, pues son las únicas completas en sí mismas —por su carácter a priori— y de las que depende cualquier aplicación empírica concreta —por ser lo empírico lo dable a partir de los principios—. Por tanto:

"Metaphysik also, sowohl der Natur, als der Sitten, vornehmlich die Kritik der sich auf eigenen Flügeln wagenden Vernunft, welche *vorübend* (propädeutisch) vorhergeht, machen eigentlich allein dasjenige aus, was wir im echten Verstande Philosophie nennen können... Mathematik, Naturwissenschaft, selbst die empirische Kenntniss des Menschen haben eine hohen Wert als Mittel, grösstenteils zu zufälligen, am Ende aber doch zu notwendigen und wesentlichen Zwecken der Menschheit, aber alsdenn nur durch Vermittelung einer Vernunftkenntniss aus blossen Begriffen, die, man mag sie benennen wie man will, eigentlich nichts als Metaphysik ist."¹

De este modo, y como ya se ha señalado indirectamente más arriba, el sistema kantiano de la Filosofía como Ciencia de 1781 no hace sino recoger lo más esencial de la tradición racionalista a partir del papel ontológicamente rector de la Físico-matemática. Es más, en lo que representa su corrección más importante al propio racionalismo —la desaparición como doctrina y la reducción a mera ilusión de las Metafísicas especiales que acabamos de exponer—, especialmente en su versión wolffiana, Kant se adentra todavía más hondamente que sus predecesores en lo originario del tratamiento físico de los objetos: la peculiaridad de la experiencia científica está en que los principios

¹ KrV, A 850

de la razón —Ontología— constituyen el marco general de todo fenómeno, es decir, en que lo empírico se encuentra siempre estructurado según categorías que, por ello mismo, no son transportables inocuamente al ámbito trascendente; lo empírico y lo racional puro —al menos en el campo de la científicidad rigurosa—, pues, parecen corresponderse mutuamente en tanto en cuanto ambos se atienen a una condición común: la mediación lógico-unificadora del sujeto que estructura ambas esferas construyendo con su actividad el ámbito abierto en que resultan fructíferas.

Para obtener el sistema real completo de la Filosofía en 1781 basta, pues, reducir el cuadro anterior a sus partes crítica y metafísica, con exclusión de las secciones vacías de contenido de ésta última, obteniéndose el siguiente esquema¹:



~~~~~

<sup>1</sup> Así es, en efecto, como queda expuesto en las referencias sintéticas a que Kant hace alusión con posterioridad a la primera crítica: GMS, Vorrede; I Einleitung KU; KU, Einleitung; MARL, Vorrede.

## II.- LA PARTE METAFISICA DEL SISTEMA.

### § 5.- Lo teórico y lo práctico.

Según se ha expuesto en el capítulo anterior, el sistema real de la Ciencia se divide en dos partes: Filosofía de la naturaleza y de las costumbres. Tal división hace referencia inmediata a dos ámbitos de objetos totalmente diferenciados —naturaleza y libertad—; mas, en cuanto que todo ámbito de realidad se da a partir de unos principios constitutivos que determinan su estructura y caracteres ontológicos, resulta que tal distinción no es más que la consecuencia de una diferencia más originaria: la de una dualidad de usos y, por tanto, de principios de la razón. Por un lado la razón puede dirigirse al conocimiento de la realidad, por otro puede determinarse a sí misma en su actuación: lo primero constituye su uso teórico cuyo objetivo es, pues, el conocimiento de la naturaleza; lo segundo su uso práctico cuya finalidad es la determinación de la conducta. Tal diferencia esencial de usos conlleva, por consiguiente, una diferencia paralela de principios racionales y, con ello, de la manera en que se manifiesta la misma razón: de ahí que pueda hablarse propiamente de una razón teórica y práctica.

La razón teórica se ocupa del conocimiento en el sentido científico —no meramente técnico-observacional— del término. Todo conocimiento científico está sometido necesariamente a las condiciones generales que el análisis de su posibilidad determina. Tal análisis no es otra cosa que la propia crítica de la razón teórica como propedéutica para todo el uso de la misma. Tal crítica alcanza su objetivo epistemológico al final de la Analítica transcendental en la exposición detallada de los principios del entendimiento puro u Ontología del objeto teórico. Lo que tales principios determinan de esencial es que:

- (1) Todo fenómeno es una unidad sintética de una multiplicidad dada.

- (2) El elemento múltiple es la sensación dada en la serie espacio-temporal.
- (3) Los conceptos son el elemento unitario y se estructuran siempre desde las categorías del entendimiento —tabla concreta de los principios—.
- (4) La síntesis de ambos niveles es posible porque las propias categorías —a través de la unidad de la apercepción del Yo transcendental— no hacen sino reunir —por tanto, unificar— de diversos modos la serie espacio-temporal.

Queda configurado así el marco de la experiencia en general, de modo que tales principios no son sino las condiciones o presupuestos de toda experimentación concreta y, por tanto, de la naturaleza como conjunto de los fenómenos. En cuanto que tales principios establecen el carácter necesariamente espacio-temporal de todo objeto particular para poder lograr su unidad sintética, podemos decir que delinean el mapa general del mundo sensible. Por ello: "Zu dem Sinnlichen aber zählen wir nicht bloss das, dessen Vorstellung im Verhältniß zu den Sinnen, sondern auch zum Verstande betrachtet wird, wenn nur die reinen Begriffe derselben, in ihrer Anwendung auf Gegenstände der Sinne, mithin zum Behuf einer möglichen *Erfahrung* gedacht werden"<sup>1</sup>. Y, efectivamente, que el entendimiento deba ser referido a lo sensible —es decir, a lo fenoménico— es totalmente forzoso, pues no habría objeto —sólo una rapsodia de percepciones<sup>2</sup>— sin síntesis de la pluralidad por los conceptos, es decir, sin la unidad que impone el entendimiento en toda función judicativa concreta. Lo cual permite afirmar que la razón en su uso teórico, si no quiere extraviarse en la ilusión dialéctica de las Metafísicas especiales del racionalismo, se reduce de facto al empleo de los principios del entendimiento, o lo que es lo mismo, que la facultad del conocimiento tiene sus princi

<sup>1</sup> Fortschritte, A 10 (Ak-XX-260)

<sup>2</sup> KrV, A 156

prios a priori en el entendimiento<sup>1</sup>. En consecuencia, razón teórica, entendimiento, naturaleza y mundo sensible son conceptos rigurosamente interdependientes que articulan una de las dos partes del sistema de la Filosofía.

La razón práctica consiste en la determinación de la conducta; por consiguiente, de sí misma en su actuación. Tal determinación sólo es posible en un ser libre, por lo cual práctico es todo lo posible mediante la libertad<sup>2</sup>. Libertad, en sentido transcendental, es la capacidad que tiene un ser de iniciar por sí mismo un estado con independencia de la causalidad natural o fenoménica<sup>3</sup>; es, pues, un concepto suprasensible o inteligible que no tiene cabida en la parte teórico-natural del sistema. Ahora bien, como la tercera antinomia de la razón teórica muestra, la libertad puede ser pensada sin contradicción junto a la causalidad natural con tal de que no pretenda darse con ello una ampliación del conocimiento teórico y de que halle un fundamento real en que apoyarse. Pues bien, un ser que tenga conciencia de la ley moral es un ser que se sabe libre<sup>4</sup>, esto es, dotado de libertad práctica como independencia de su voluntad respecto de los estímulos sensibles<sup>5</sup>. Luego, puede hacerse un análisis del uso práctico de la razón en cuanto por tal se entiende el que emana de un ser libre con conciencia moral. Desde el momento que tal análisis se funda sobre el concepto de libertad (que no es sensible sino inteligible), se comprende que la propedéutica correspondiente se titule *Kritik der praktischen Vernunft* y no *Kritik der reinen praktischen Vernunft*, ya que lo práctico es siempre necesariamente puro, es decir, sin elementos sensibles<sup>6</sup> —frente a la Filosofía teórica donde se da una parte pura y otra empírica—. De lo cual se desprende que aquí la razón no preci-

<sup>1</sup> I Einleitung KU, III (Ak-XX-207)  
KU, B LVI (Ak-V-196)

<sup>2</sup> KrV, A 800

<sup>3</sup> KrV, A 532, A 802

<sup>4</sup> KpV, A 5 Nota (Ak-V-4)

<sup>5</sup> KrV, A 534

<sup>6</sup> KpV, A 29-30 (Ak-V-15)

sa del elemento sensible como en el uso teórico, pues no se trata de conocer lo dado, sino de actuar desde la propia libertad y moralidad independientes de lo sensible; luego, en su uso práctico la razón tiene en sí misma los principios que la rigen —frente al uso teórico donde le vienen dados desde el entendimiento—, es decir, es ella misma legisladora. De este modo, razón práctica, libertad, ley moral y mundo inteligible forman un todo interdependiente y completamente separado de lo teórico.

De todo ello se desprende que la división de la Filosofía en dos partes no sólo es una mera cuestión metódica, sino que se deriva de la naturaleza misma de la razón y de los principios que rigen su doble uso. Lo teórico-natural sólo emplea la causalidad sensible y prescinde de todo sustrato inteligible de lo fenoménico —aunque permite pensarlo sin contradicción—; lo práctico-moral sólo depende de la libertad y, por tanto, se sitúa en el mundo inteligible del hombre como noúmeno. Entre lo uno y lo otro, por consiguiente, no sólo hay una división sino un verdadero abismo (*Kluft*) que los separa: el sistema de la Filosofía de 1781 está así realmente escindido en dos subsistemas autónomos cuyo único contacto está en la no contradictoriedad lógica de sus principios. Tal situación queda perfectamente expresada por Kant en unas líneas de la tercera crítica referidas al sistema doctrinal de la Filosofía:

"Der Verstand ist a priori gesetzgebend für die Natur als Objekt der Sinne, zu einem theoretischen Erkenntnis derselben in einer möglicher Erfahrung. Die Vernunft ist a priori gesetzgebend für die Freiheit und ihre eigene Kausalität, als das Übersinnliche im Subjekt, zu einem unbedingt-praktischen Erkenntnis. Das Gebiet des Naturbegriffs, unter der einen, und das des Freiheitsbegriffs, unter der anderen Gesetzgebung, sind gegen allen wechselseitigen Einfluss, den sie für sich (ein jedes nach seinen Grundgesetzen) auf einander haben könnten, durch die grosse Kluft, welches das Übersinnliche von den Erscheinungen trennt, gänzlich abgesondert. Der Freiheitsbe-



griff bestimmt nichts in Ansehung der theoretischen Erkenntnis der Natur; der Naturbegriff eben sowohl nichts in Ansehung der praktischen Gesetze der Freiheit: und es ist in sofern nicht möglich, eine Brücke von einem Gebiete zu dem anderen hinüberzuschlagen."<sup>1</sup>

Por tanto, Metafísica de la naturaleza y Metafísica de las costumbres constituyen, junto a sus respectivas críticas introductorias, las dos partes doctrinales del sistema correspondientes a dos tipos de objetos que, si bien admiten ser pensados conjuntamente sin contradicción, no pueden ejercerse influencia mutua ni permiten establecer puente alguno entre ellos.

Ahora bien, es de notar que dentro de los llamados enunciados prácticos se han situado tradicionalmente ciertas proposiciones —aplicaciones de las ciencias, consejos para la producción de objetos, normas de salud física o psíquica, recomendaciones económicas o políticas, máximas para la consecución de la felicidad<sup>2</sup>— cuya pertenencia efectiva a este ámbito debe discutirse con cierto detalle. Se trata de proposiciones que son llamadas prácticas porque establecen las condiciones para la producción de un objeto o la consecución de un estado por medio del libre arbitrio<sup>3</sup>, es decir, cuyo carácter práctico estribaría en la producción de algo por la acción humana. Pues bien, ¿con arreglo a qué el hombre puede producir algo? O bien con arreglo a los principios de la naturaleza, o bien con arreglo a los de la moralidad. En otros términos, la producción de un objeto u estado no es condición suficiente para caracterizar de práctico un enunciado, pues es preciso especificar a partir de qué principio determinante tiene lugar la producción, es decir, si su realización depende de los caracteres definitorios del objeto —de la naturaleza, por tanto— o de una máxima derivada de la moralidad —de la libertad, por tanto—. Así, por ejemplo, hallar la fuerza que estará

<sup>1</sup> KU, B LIII-LIV (Ak-V-195)

<sup>2</sup> I Einleitung KU, I (Ak-XX-195,197)  
KU, B XIV-XV (Ak-V-172,173)

<sup>3</sup> I Einleitung KU, I (Ak-XX-196)

en equilibrio con un peso dado en una cierta palanca<sup>1</sup>, como también averiguar las condiciones para alcanzar un estado de ánimo satisfactorio<sup>2</sup>, no son proposiciones prácticas sino teóricas, pues la condición de posibilidad de su resultado depende tan sólo del conocimiento de las leyes de la mecánica en un caso y de la Psicología empírica en otro. Se trata, en suma, de meras reglas de habilidad o de prudencia para la consecución de un objetivo partiendo del concepto previo que define sus caracteres y, por tanto, no son elementos específicos del ámbito práctico —moralidad—, sino meros corolarios de la teoría<sup>3</sup>:

"Mit einem Wort: alle praktischen Sätze, die dasjenige, was die Natur enthalten kann, von der Willkur als Ursache ableiten, gehören insgesamt zur theoretischen Philosophie, als Erkenntnis der Natur, nur diejenigen, welche der Freiheit das Gesetz geben, sind dem Inhalte nach spezifisch von jenen unterschieden. Man kann von den erstern sagen: sie machen den praktischen Teil einer *Philosophie der Natur* aus, die letztern aber gründen allein eine besondere praktische Philosophie."<sup>4</sup>

Atendiendo al hecho de que estas proposiciones introducen causalidad humana, y para evitar ambigüedades, pueden ser denominadas de modo específico *técnicas*, es decir, pertenecientes a las artes<sup>5</sup>, mas siempre teniendo en cuenta que son simples consecuencias de la teoría y que, por tanto, nada tienen que ver con el ámbito auténticamente práctico de la libertad y de la moralidad.

---

<sup>1</sup> Ibid.

<sup>2</sup> I Einleitung KU, I (Ak-XX-199)

<sup>3</sup> KU, B XIII (Ak-V-172)

<sup>4</sup> I Einleitung KU, I (Ak-XX-197)

<sup>5</sup> I Einleitung KU, I (Ak-XX-199,200)

## § 6.- El concepto de 'ciencia de la naturaleza'.

Teórico es, según lo dicho anteriormente, todo cuanto cae bajo los principios que la razón recibe del entendimiento. Tales principios establecen las condiciones de toda experiencia y objeto posibles, y determinan el ámbito de la naturaleza. Naturaleza es, pues, dentro del sistema abierto por la primera crítica, todo aquello cuyo concepto puede ser representado como concorde con los principios transcendentales (Ontología). Ahora bien, tal definición es meramente *formal*, no por descansar sobre el principio lógico de no contradicción —como ocurría con la tematización leibniziana de lo real—, sino por establecer tan sólo el marco general de los fenómenos dentro de la exigencia de su darse como unidades espacio-temporales, pero sin especificar nada concreto acerca de los caracteres ónticos de tales fenómenos. La formalidad del concepto ontológico de naturaleza deja así abiertas las puertas a distintas posibilidades para el tratamiento de sus objetos y, con ello, para una comprensión del término *ciencia de la naturaleza*, pues tanto cumple la condición de ser síntesis de contenidos espacio-temporales la confusa noción del flogisto en Química como la totalmente rigurosa de aceleración en Física, o los meros criterios clasificatorios de Linneo como la rígida cuantificación de la Dinámica. Y, en efecto, basta con atender al estadio de desarrollo metodológico que habían alcanzado a fines del XVIII las distintas disciplinas enmarcadas dentro de las φύσικαι ἐπιστήμαι de Aristóteles<sup>1</sup>, para constatar la ambigüedad inherente al término *ciencia* en tal contexto: la Antropología, Etnología, Geografía humana o Psicología empírica no iban más allá de las agudas observaciones de exploradores, navegantes o tertulias de salón; la Botánica y Zoología recién habían alcanza-

---

<sup>1</sup> No debe olvidarse aquí que, para el sistematizador de la Filosofía griega (como para Kant), el estudio descriptivo-psicológico del hombre forma parte de las ciencias de la naturaleza (De Anima, 403 a 27-30), y que sólo la vertiente normativo-práctico de la conducta —en la que, sin embargo, hay que reconocer que Aristóteles introduce numerosos elementos meramente descriptivo-psicológicos— constituye el fundamento de la ciencia ética.

do un nivel clasificatorio adecuado a los descubrimientos de nuevas especies gracias a la taxonomía del *Systema naturae* (1735) y *Species plantarum* (1753) de Linneo; la Química, merced a las críticas de Boyle a la teoría de los cuatro elementos y a su definición de elemento simple en *The sceptical Chymist* (1661), y a las investigaciones contemporáneas de Lavoisier, que apuntaban hacia rudimentarios métodos cuantitativo-experimentales, iniciaba un nuevo camino operacional sobre los fenómenos; la Física, por contra, desde la introducción del método constructivo-deductivo del *experimentum* con Galileo, Descartes y Newton que había hallado el *seguro camino de la ciencia*, reflejado ya con toda claridad en las sistematizaciones de Laplace. Ciertamente todas estas muestras de actividad científica admiten caer bajo la determinación formal de la naturaleza en la Ontología de la primera crítica kantiana, ya que no violan el principio de la síntesis espacio-temporal de los conceptos utilizados, pero difícilmente admiten una catalogación homogénea bajo un mismo sentido de *cientificidad*. De ahí que la parte crítico-transcendental del sistema de la razón teórica se prolongue necesariamente en otra doctrinal-metafísica donde se extraigan las últimas consecuencias de aquélla y se vertebre así el paso riguroso —y, ciertamente, normativo— a la auténtica investigación empírica de la naturaleza por encima de su aparente pluralidad. A tal efecto, Kant publica en 1786 sus *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, cuyo prólogo especialmente constituye uno de los textos fundamentales para entender la comprensión kantiana —y, en general, ontológico-moderna— de la nueva ciencia físico-matemática.

A fin de evitar confusiones terminológicas en torno al concepto de *ciencia de la naturaleza*, Kant inicia su reflexión introduciendo la noción más general de *doctrina de la naturaleza* (*Naturlehre*) para referirse indistintamente a todo conocimiento de lo natural por principios, ya sean éstos empíricos o racionales<sup>1</sup>. Entendida de este modo la doctrina de la naturaleza,

---

<sup>1</sup> MANW, A IV (Ak-IV-467)



es claro que bajo tal concepto pueden caer todas las disciplinas científico-naturales de la Ilustración cualquiera que sea su grado de desarrollo, pues todas ellas reposan sobre algún principio, aunque sean las reglas más rudimentarias de observación y clasificación propias de la Psicología empírica. Doctrina de la naturaleza es así, para Kant, cualquier conocimiento de la realidad que se limite a cumplir con el principio de la síntesis espacio-temporal y contenga algún criterio interno de ordenación. En cuanto que los posibles objetos fenoménicos se reducen a los del sentido interno y externo, tal doctrina contendrá una doctrina de los cuerpos (*Körperlehre*) y una de las almas (*Seelenlehre*)<sup>1</sup>. Ahora bien, dentro de esta primera acepción amplia de doctrina de la naturaleza puede ya dooperarse una importante distinción epistemometodológica:

(1) Aquel proceder que se limita a ordenar sistemáticamente hechos.

(2) Aquel proceder que construye leyes acerca de los objetos.

En otros términos, lo natural admite un tratamiento meramente clasificatorio-descriptivo (estadio de la Antropología, Psicología y Biología) y otro de índole causal-explicativa (Química y Física): al primer tipo de saber Kant denomina *doctrina histórica de la naturaleza* (*historische Naturlehre*) y al segundo *ciencia de la naturaleza* (*Naturwissenschaft*)<sup>2</sup>. A su vez, la doctrina histórica, es decir, la mera acumulación de datos y ordenación de los mismos —en suma, el sentido etimológico originario de la *ἱστορία*— puede subdividirse en una descripción sistemático-clasificatoria (*Naturbeschreibung*) y en una historiación por épocas y lugares (*Naturgeschichte*)<sup>3</sup>. Con lo cual tenemos ubicadas tanto las ciencias biológicas como antropológicas tal como se presentaban en la época de Kant: los sistemas clasificatorios de Linneo constituyen una doctrina histórica de la naturaleza en su modalidad des

<sup>1</sup> Ibid.

<sup>2</sup> MANW, A V (Ak-IV-468)

<sup>3</sup> Ibid.



criptiva; los rudimentarios intentos de transformacionistas y preevolucionistas ilustrados —y del propio Kant en su *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* de 1755— constituyen la parte historiada de la doctrina histórica de la naturaleza; y, en cuanto a la Psicología y Antropología, por carecer la doctrina del alma de parte a priori según demostró la crítica<sup>1</sup>, se reducen también al nivel puramente descriptivo<sup>2</sup>.

Frente a la doctrina histórica de la naturaleza se sitúa, pues, la ciencia de la naturaleza. La primera reúne los saberes inmediatamente empíricos cuya sistematicidad no va más allá del estadio clasificatorio-descriptivo, la segunda exige ya la presencia de leyes y principios de fundamentación. Ahora bien, en este segundo ámbito cabe distinguir también dos niveles:

- (1) Aquellas ciencias de la naturaleza cuyos principios y leyes son totalmente empíricos sin el menor contenido a priori y que, en consecuencia, no pueden exponer necesidad alguna en sus contendios. Tal sería el caso de la Química como el propio Kant señala explícitamente: "Wenn aber diese Gründe oder Prinzipien in ihr (Wissenschaft), wie z.B. in der Chemie, doch zuletzt bloss empirisch sind, und die Gesetze, aus denen die gegebene Facta durch die Vernunft erklärt werden, bloss Erfahrungsgesetze sind, so führen sie kein Bewusstsein ihrer *Notwendigkeit* bei sich (sind nicht apodiktisch-gewiss) und alsdenn verdient das Ganze in strengem Sinne nicht der Namen einer Wissenschaft, und Chemie sollte daher eher systemathische Kunst, als Wissenschaft heissen."<sup>3</sup>

- (2) Aquellas ciencias de la naturaleza que, aún pudiendo tener elementos empíricos, reposan sobre principios a priori, es

---

<sup>1</sup> Cfr. § 4

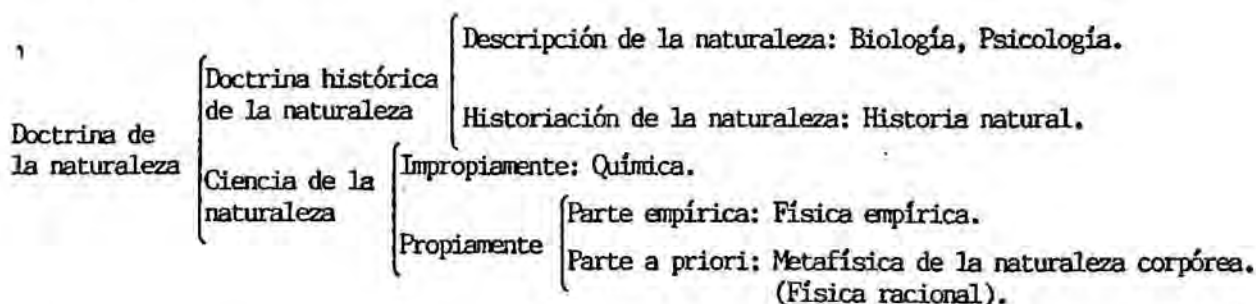
<sup>2</sup> "Sie (Seelenlehre) kann daher niemals etwas mehr als eine historische, und, als solche, so viel möglich systematische Naturlehre des inneren Sinnes, d.i. eine Naturbeschreibung der Seele, aber nicht Seelenwissenschaft, ja nicht einmal psychologische Experimentallehre werden." (MANW, A XI; Ak-IV-471)

<sup>3</sup> MANW, A V (Ak-IV-468)

decir, contienen una parte racional como es el caso de la Física: "Eigentliche Wissenschaft apodiktisch ist; Erkenntnis, die bloss empirische Gewissheit enthalten kann, ist ein nur uneigentlich so gennantes Wissen. Dasjenige Ganze der Erkenntnis, was systematisch ist, kann schon darum Wissenschaft heissen, und, wenn die Verknüpfung der Erkenntnis in diesem System ein Zusammenhang von Gründen und Folgen ist, so gar rationale Wissenschaft."<sup>1</sup>

La ciencia de la naturaleza en sentido impropio es, pues, totalmente empírica; la que lo es en sentido propio contiene principios a priori. Ahora bien, los principios a priori acerca de la naturaleza sólo pueden construirse sobre la intuición espacio-temporal —esto es, sobre los objetos de la intuición externa—, tal como demostró la crítica de la razón; luego, ciencia de la naturaleza propiamente sólo es la que depende de la Metafísica de la naturaleza corpórea, es decir, la Físico-matemática que, en consecuencia, estará formada por dos niveles: el racional o metafísico y el empírico o a posteriori.

Podemos así esbozar el esquema general de los distintos tipos de saber acerca de la naturaleza:



De lo cual se desprende que la denominación de *ciencia de la naturaleza* en sentido estricto sólo puede recibirlo la Física, ya que es la única cuyos principios pueden exponerse de modo totalmente a priori, es decir, cuya unidad interna es arquitectónica, frente al resto de disciplinas que poseen,

<sup>1</sup> Ibid.

por fundarse sólo en lo empírico, mera unidad técnica. Se consume así el carácter epistemológicamente directriz de la Físico-matemática en la tradición racionalista: "Dies muss man sich immer von Augen halten: Wenn Kant nach dem Sein der Natur fragt, so fragt er nicht nach dem Sein des Lebendigen, nicht nach dem Sein der Schöpfung, sondern er fragt nach dem Sein der Natur, so wie sie in der reinen mathematischen Naturwissenschaft, so wie in der Mechanik zur Darstellung kommt."<sup>1</sup>

### § 7.- El fundamento metafísico de la Físico-matemática.

Para Kant, pues, sólo la Física es auténtica ciencia de la naturaleza. Como tal tiene un componente empírico (leyes concretas que dependen de los experimentos) y otro puramente racional. Éste no es más que la Metafísica corpórea de la parte teórica del sistema de la Filosofía. Luego, la Física es el lugar donde se aplica la Metafísica y donde hay que determinar sus principios a priori. Por otro lado, Kant, aún sin ser experto en el detalle de la ciencia contemporánea, sí tiene un excelente conocimiento general de su proceder y métodos<sup>2</sup>, de modo que sabe perfectamente que la Física es sólo posible como Físico-matemática y que, en consecuencia, "in jeder besonderen Naturlehre nur so viel *eigentliche* Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin *Mathematik* anzutreffen ist"<sup>3</sup>. De donde resulta que los principios de la Metafísica deben ser tales que posibiliten el desarrollo de una ciencia empírica totalmente matematizada. Ahora bien, la Metafísica, como parte de la Filosofía pura, es conocimiento por conceptos (comprensivo-discursivo), mientras que la Matemática lo es por construcción en la intuición<sup>4</sup>, lo cual plantea el problema de la posibilidad de la Física y, a la

<sup>1</sup> G. Martin; *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, p. 78

<sup>2</sup> Ver al respecto: E. Adickes; *Kant als Naturforscher*, I

<sup>3</sup> MANW, A VIII (Ak-IV-470)

<sup>4</sup> Cfr. § 2

vez, la tarea de la Metafísica: cómo deban comprenderse los fenómenos para permitir una construcción matemática de su comportamiento, es decir, cómo deba concebirse la realidad para aplicar sobre tal concepción el instrumental geométrico-algebraico. Y nótese en ello el sentido fundamentalmente filosófico de la cuestión:

"Damit aber die Anwendung der Mathematik auf die Körperlehre, die durch sie allein Naturwissenschaft werden kann, möglich werde, so müssen Prinzipien der Konstruktion der Begriffe, welche zur Möglichkeit der Materie überhaupt gehören, vorangeschickt werden; mithin wird eine vollständige Zergliederung des Begriffs von einer Materie überhaupt zum Grunde gelegt werden müssen, welches ein Geschäft der reinen Philosophie ist..."<sup>1</sup>

En efecto, la aplicación de la Matemática a la realidad sólo es posible a partir de una cierta pre-comprensión de lo fenoménico, esto es, desde una descomposición del concepto de materia que permita luego su construcción algebraico-geométrica. Y dado que tal comprensión es pensamiento discursivo-conceptual anterior a la operatividad matemática, es una cuestión puramente filosófica de fundamentación. Se trata, en suma, del tema central de la tradición racionalista: sólo desde la previa comprensión racional de lo ente puede generarse su tratamiento matemático-experimental, o lo que es lo mismo, la Física es posible a partir de una cierta tematización meta-física de la realidad.

El problema central de la Metafísica de la naturaleza es así el de determinar a priori un concepto de materia estructurable matemáticamente, para lo cual hay que tener presente lo siguiente:

- (1) La Filosofía transcendental u Ontología, como propedéutica al uso teórico de la razón, ha determinado las condiciones cognoscitivas de posibilidad del objeto en general mediante

<sup>1</sup> MANW, A XII (Ak-IV-472)

los principios derivados de las categorías a que debe someterse toda sensación. Por tanto, "das Schema aber zur Vollständigkeit eines metaphysischen Systems, es sei der Natur überhaupt, oder der körperlichen Natur insbesondere, ist die Tafel der Kategorien"<sup>1</sup>. Ahora bien, tales principios transcendentales, justamente por referirse a la noción de objeto en general, requieren de una concreción para convertirse en principios de la Física: ésta se ocupa de los fenómenos en cuanto que alteraciones empíricas de la experiencia externa, luego se refiere, no ya a la noción de objeto en general, si no a la de objeto dado en la intuición externa. Por tanto, la Ontología puede suministrar el marco general y el esquema categorial por el que debe regirse la Metafísica, mas no los enunciados específicos de ésta. De ahí la necesidad de distinguir entre principios transcendentales u ontológicos y principios metafísicos: mediante aquéllos nos representamos las condiciones generales bajo las cuales algo puede ser objeto de nuestro conocimiento, mediante éstos nos representamos las condiciones bajo las cuales pueden determinarse objetos dados empíricamente<sup>2</sup>.

- (2) Los principios metafísicos deben determinar las condiciones a priori de los objetos de la experiencia externa. Conocer algo a priori es conocerlo a partir de su mera posibilidad<sup>3</sup>, y posibilidad es la categoría de modalidad que no sólo indica la realidad conceptual del objeto —su significado lógico—, sino que exige "dass der Begriff derselben mit den formalen

<sup>1</sup> MANW, A XV (Ak-IV-473,474)

<sup>2</sup> KU, B XXIX (Ak-V-181)

<sup>3</sup> MANW, A IX (Ak-IV-470)



Bedingungen einer Erfahrung überhaupt zusammenstimme"<sup>1</sup>. Las condiciones formales de la experiencia —externa, en el caso de la Física— son la subsunción de lo dado en el espacio y en el tiempo; por consiguiente, los principios metafísicos deben comprender el concepto transcendental de fenómeno reduciéndolo a puras relaciones espacio-temporales.

- (3) Lo dado en el espacio y en el tiempo sólo puede mostrar su carácter espacio-temporal en cuanto que cambio de lugar a través de la sucesión de instantes: tal es el concepto de movimiento. Luego, el fenómeno, metafísicamente entendido tiene que definirse como materia, siendo la materia "*das Bewegliche ins Raum*"<sup>2</sup>. De este modo, la totalidad de principios metafísicos reposa sobre la comprensión de la realidad como materia en movimiento espacial<sup>3</sup>.
- (4) Definir metafísicamente el fenómeno como materia en movimiento es obtener de él una comprensión susceptible de construcción matemática. En efecto, la Matemática, según se indicó, es la ciencia de la síntesis de multiplicidades; los puros esquemas de multiplicidad son la sucesión de instantes y la yuxtaposición de puntos, por lo cual todo concepto matemático es interpretable como construcción sobre el espacio y el tiempo. Luego, la determinación móvil de la materia, es decir, su comprensión metafísica como aquello que tiene una velocidad, se convierte en el primer eslabón de matematización de lo real.

Así pues, el último fundamento metafísico de la Física radica en la con

<sup>1</sup> KrV, A 220

<sup>2</sup> MANW, A 1 (Ak-IV-480)

<sup>3</sup> Véase una interpretación extensa respecto de la dependencia de los principios metafísicos en relación al movimiento material en: J. Vuillemin; *Physique et Métaphysique kantienne*.

cepción del fenómeno como materia en movimiento<sup>1</sup>, con lo cual se asegura ya la constructibilidad matemática de los conceptos físicos. Tal es justamente la diferencia radical que Kant señala entre esta ciencia y la Química a él contemporánea: mientras la Física ha alcanzado una comprensión a priori que permite la cuantificación, ello aún no ha ocurrido en la Química. En sus propias palabras:

"So lange also noch für die chymischen Wirkungen der Materien auf einander kein Begriff ausgefunden wird, der sich konstruiren lässt, d.i. kein Gesetz der Annäherung oder Entfernung der Teile angeben lässt, nach welchem etwa in Proportion ihrer Dichtigkeit u. d.g. ihre Bewegungen samt ihren Folgen sich im Raume a priori anschaulich machen und darstellen lassen (eine Forderung, die schwerlich jemals erfüllt werden wird), so kann Chymie nichts mehr als systematische Kunst, oder Experimentallehre, niemals aber eigentliche Wissenschaft werden..."<sup>2</sup>

#### § 8.- Los principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza.

Resumiendo lo hasta aquí expuesto, tenemos lo siguiente: ciencia de la naturaleza en sentido estricto es aquella que tiene, además de su componente empírico, una parte a priori que permite la aplicabilidad de la Matemática, lo cual se cumple sólo en el caso de la Física; la parte a priori o metafísica de la Física consiste en la construcción de un concepto matematizable de materia como concreción en la experiencia externa de los principios ontológicos del objeto en general; luego, los principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza son obtenibles a partir de la tabla de las cate-

<sup>1</sup> Recuérdese al efecto que, en el momento fundacional de la Física moderna, una de las *dos* nuevas ciencias de Galileo es la Mecánica, y que Descartes inicia justamente su *Traité du Monde* sustituyendo la experiencia cualitativa de los aristotélicos por una representación de lo real como partículas en movimiento.

<sup>2</sup> MANW, A X (Ak-IV-470,471)

rías y del concepto de una materia construible en la intuición espacio-temporal<sup>1</sup>. Ahora bien, y tal como se comprende de suyo, la determinación metafísica de la materia para su constructibilidad matemática está íntimamente ligada al propio proceso de constitución y desarrollo de la Física en su parte empírica, pues no habría tratamiento cuantitativo de ningún fenómeno concreto (velocidad, aceleración, masa, fuerza, trabajo, presión, etc.) sin previa comprensión metafísico-matemática del fenómeno. Lo cual significa que los dos niveles de la ciencia de la naturaleza, el empírico y el racional, están entrelazados totalmente en el interior de la nueva Física, de tal modo que la tarea de construir los principios metafísicos de la Física es, en realidad, una labor de separación en ella de lo puramente racional y lo meramente empírico a fin de constatar hasta dónde alcanza la razón por sí sola:

"Alle *eigentliche* Naturwissenschaft bedarf also einen reinen Teil, auf dem sich die apodiktische Gewissheit, die die Vernunft in ihr sucht, gründen könne, und weil dieser, seinen Prinzipien nach, in Vergleichung mit denen, die nur empirisch sind, ganz ungleichartig ist, so ist es zugleich von der größten Zuträglichkeit, ja, der Natur der Sache nach, von unerlasslicher Pflicht in Ansehung der Methode, jenen Teil abgesondert, und von dem andern ganz unbemengt, so viel möglich in seiner ganzen Vollständigkeit vorzutragen, damit man genau bestimmen könne, was die Vernunft für sich zu leisten vermag, und wo ihre Vermögen anhebt, der Beihülfe der Erfahrungsprinzipien nötig zu haben."<sup>2</sup>

Dada esta compenetración de facto del elemento racional y empírico en la

---

<sup>1</sup> "Unter die vier Klassen derselben (Verstandesbegriffe), die der Grösse, der *Qualität*, der *Relation* und endlich der *Modalität*, müssen sich auch alle Bestimmungen des allgemeinen Begriffs einer Materie überhaupt, mithin auch alles, was a priori von ihr gedacht, was in der mathematischen Konstruktion dargestellt, oder in der Erfahrung, als bestimmter Gegenstand derselben, geben werden kann, bringen lassen." (MANW, A XVII-XX; Ak-IV-474,476)

<sup>2</sup> MANW, A VI-VII (Ak-IV-469)

Física escolar, la tarea kantiana de aislar la parte metafísica se realiza a partir de un doble hilo conductor:

- a) El plan y diseño general de los principios metafísicos lo ofrece, como se ha indicado, la tabla de las categorías, pues los caracteres concretos de los fenómenos de la experiencia externa deben corresponder necesariamente a los principios transcendentales del objeto en general más lo que les sea específicamente propio.
- b) Los contenidos concretos por los que se diferencian los principios metafísicos de los ontológicos sólo pueden obtenerse por análisis de los distintos conceptos fundamentales de la Física (movimiento, masa, fuerza, relación de fuerzas, etc.) en función de aquellas categorías del entendimiento que permiten su comprensión como síntesis de posibles fenómenos espacio-temporales.

De este modo, y como J. Vuillemin ha señalado<sup>1</sup>, la Metafísica kantiana de la naturaleza se halla en íntima conexión con los principios del entendimiento de la primera crítica y el propio armazón conceptual de la Física.

No vamos a entrar aquí en el desarrollo in extenso del estudio de los primeros principios metafísicos en su relación y diferencia con los transcendentales, pues ello se aparta notablemente de nuestro objetivo, pero sí daremos el esbozo general de su sistema y los elementos fundamentales de sus distintas partes, a fin de comprobar lo dicho más arriba acerca de su especial situación entre la Ontología y la Física y su comprensión discursiva de los conceptos que permiten la matematización de lo real. Pues bien, la Metafísica de la naturaleza, desarrollada more geometrico como corresponde a la parte doctrinal y a priori de la razón pura, y expuesta a través de principios, teoremas, aclaraciones y observaciones, se compone de las siguien

---

<sup>1</sup> J. Vuillemin; *Physique et Métaphysique kantienne*, p. 357

tes partes:

- (1) Foronomía o determinación de la materia como puro quantum de movimiento —por tanto, a partir de las categorías de cantidad— con independencia de toda cualidad del móvil<sup>1</sup>. Se definen dentro de esta parte las nociones de espacio absoluto y relativo, movimiento absoluto y relativo, y composición de movimientos.
- (2) Dinámica o determinación de la cualidad de la materia —por consiguiente, a partir de las categorías respectivas— según la noción de fuerza que impele el movimiento<sup>2</sup>. Se definen en esta parte las nociones de espacio lleno y vacío, fuerza atractiva y repulsiva, penetrabilidad e impenetrabilidad de la materia, divisibilidad de sus componentes y expansión de la fuerza atractiva en el vacío.
- (3) Mecánica o determinación de las relaciones de una materia en movimiento frente a otra<sup>3</sup> —por tanto, a partir de las categorías de relación—. Se definen aquí el concepto de masa como cantidad de materia y las tres leyes fundamentales de la mecánica.
- (4) Fenomenología o determinación del movimiento y reposo de la materia con respecto al modo de representación o modalidad de los fenómenos de los sentidos<sup>4</sup>, donde se distingue el posible movimiento rectilíneo de toda partícula si se prescindiera del espacio empírico, del movimiento circular real de la materia, y ambos de la consideración necesariamente opuesta de los movimientos de dos cuerpos móviles.

---

<sup>1</sup> MANW, A XX (Ak-IV-477)

<sup>2</sup> MANW, A XXI (Ak-IV-477)

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Ibid.



### § 9.- El concepto de una Filosofía moral.

Según se aclaró al inicio de este capítulo, si teórico es todo lo posible según los principios que la razón recibe del entendimiento (Ontología y Metafísica de la naturaleza), práctico es todo cuanto deriva de la propia razón como determinación libre de la conducta. Dado que los principios teóricos parten de las condiciones de posibilidad del objeto espacio-temporal, mientras que lo práctico reposa enteramente sobre la libertad nouménica, se comprende la heterogeneidad absoluta entre ambas esferas y el abismo que se para las dos partes del sistema, de modo que, a partir de la perspectiva abierta en la crítica de 1781, y atendiendo a los posibles objetos a que puede aplicarse la razón —incluyendo aquí el uso meramente analítico—, puede aceptarse en su integridad la división antigua de la Filosofía durante el helenismo<sup>1</sup>: Lógica o parte puramente formal, Física o conocimiento de la naturaleza, y Ética o Filosofía de las costumbres. Lo cual conlleva que el concepto antes analizado de un uso práctico de la razón y la llamada tradicionalmente Filosofía moral son rigurosamente equivalentes. Ahora bien, es justamente tal equivalencia y la fácil tendencia a establecer simetrías entre los dos subsistemas de la razón, lo que plantea ciertas cuestiones generales dirigidas —como en el caso de la ciencia de la naturaleza— a esclarecer el concepto mismo de una Filosofía moral. En efecto, a la hora de abordar temáticamente el desarrollo de esta parte del sistema, Kant se encuentra con lo siguiente:

- a) La tradición filosófica anterior ha situado dentro de la Filosofía moral todo tipo de problemas relacionados con la conducta humana en general, sin distinción alguna entre lo normativo, lo psicológico, lo empírico o lo a priori. Bajo el concepto genérico de felicidad —en cualquiera de sus posibles acepciones— se había introducido la más dispar amalgama de

---

<sup>1</sup> GMS, A III-V (Ak-IV-387)

cuestiones, solamente conectadas por el hecho de referirse directa o indirectamente a la consecución de aquel fin último.

- b) Un superficial paralelismo entre lo teórico y lo práctico podría llevar fácilmente a esperar —o llevó, de hecho, en la Filosofía tradicional— que, al igual que la parte teórica posea principios a priori y otros meramente empíricos —leyes particulares—, también en lo práctico podrían situarse los fundamentos de la moralidad a partir de lo puramente racional y de determinaciones empíricas.

Dada esta situación ambigua de la Filosofía práctica en la historia, se comprende que Kant hiciese preceder la propedéutica crítica, que es la que debe tratar propiamente los principios y límites de la razón práctica, de una pre-propedéutica o fundamentación previa del hecho moral en relación a las cuestiones antes indicadas. Tal es la función de la *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* de 1785, cuya división interna tripartita es suficientemente reveladora al respecto: *Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunft erkenntnis zur philosophischen, Übergang von der populären Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten y Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft*. Se trata, en suma, de establecer el tránsito de la moralidad desde la conciencia inmediata (*gemeine sittliche Vernunft erkenntnis, populäre Weltweisheit*) a la reflexión filosófico-metafísica, mostrando que ésta no hace sino esclarecer lo que ya en aquélla es determinante de la moralidad, y así preparar la crítica al uso práctico de la razón. Y lo que es determinante de la moralidad aún en el hombre más inculto es, según desarrolla Kant a lo largo de la obra, el reconocimiento de que la única ley moral objetivamente válida consiste en la universalidad absoluta que debería acompañar las decisiones de cualquier ser racional, es decir, en la autonomía del sujeto que sólo puede reconocer como fin la noción de la propia comunidad de seres racionales con independencia de cualesquiera circuns-

tancias empíricas. En otros términos, el fundamento de toda Filosofía moral sólo puede residir en la misma razón que se determina y no en aditamentos empíricos que puedan influir y así corromper la pureza de la determinación:

"Jedermann muss eingestehen, dass ein Gesetz, wenn es moralisch, d.i. als Grund einer Verbindlichkeit, gelten soll, absolute Notwendigkeit bei sich führen müsse; dass das Gebot: du sollst nicht lügen, nicht etwa bloss für Menschen gelte, andere vernünftige Wesen sich aber daran nicht zu kehren hätten; und so alle übrige eigentliche Sittengesetze; dass mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen, oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft, und dass jede andere Vorschrift, die sich auf Prinzipien der blossen Erfahrung gründet, und sogar eine in gewissem Betracht allgemeine Vorschrift, so fern sie sich dem mindesten Teile, vielleicht nur ei nem Bewegungsgrunde nach, auf empirische Gründe stütz, zwar eine praktische Regel, niemals aber ein moralisches Gesetz heissen kann."<sup>1</sup>

Lo cual es perfectamente concordante con la única posibilidad que dejó abierta la crítica de la razón teórica acerca de la libertad: siendo ésta atributo puramente inteligible del noúmeno racional, sólo es concebible auténticamente como determinación cuyo móvil de acción (*Bewegungsgrund*) radique en el propio sujeto inteligible y no en elementos externos fenoménicos.

¿Qué papel tienen entonces en la Filosofía moral los elementos empíricos que tradicionalmente se le han asociado y que serían de esperar en función de un paralelismo con la parte teórica del sistema? A ello cabe responder del siguiente modo:

- (1) Si por componente empírico de la moral se entiende un fundamento de determinación que radique en la apetencia de un objeto u estado, entonces ello contradice expresamente la po-

<sup>1</sup> QMS, VIII (Ak-IV-389)

sibilidad de una ley asentada en la pura racionalidad del su jeto, pues en tal caso la voluntad se decidiría sólo en fun ción de un bien que reporta placer al individuo empírico, es decir, actuaría desde el principio de la felicidad o egoísmo propios<sup>1</sup>, del cual nunca puede derivarse una legalidad a priori para todo sujeto racional. En cambio, las leyes de la moralidad "gebieten für jedermann ohne Rücksicht auf seine Neigungen zu nehmen; bloss weil und sofern er frei ist und praktische Vernunft hat. Die Belehrung in ihren Gesetzen ist nicht aus der Beobachtung seiner selbst und der Tierheit in ihm, nicht aus der Wahrnehmung des Weltlaufs geschöpft, von dem, was geschieht und wie gehandelt wird (obgleich das deutsche Wort Sitten, eben so wie des lateinische mores, nur Manieren und Lebensart bedeutet), sondern die Vernunft gebietet, wie gehandelt werden soll, wenn noch kein Beispiel davon angetroffen würde, auch nimmt sie keine Rücksicht auf dem Vorteil, der uns dadurch erwachsen kann, und den freilich nur die Erfahrung lehren könnte"<sup>2</sup>. Desde el momento que no puede haber principio determinante de la moralidad en lo empírico, ya no hay parte empírica de la Filosofía de las costumbres, puesto que lo empírico sólo puede considerarse parte de un saber cuando introduce en él principios propios. Así, por ejemplo, en el caso de la Física, hallamos junto a los fundamentos racionales de la Metafísica de la naturaleza, las leyes empíricas que derivan de la experimentación<sup>3</sup>, por lo cual distinguimos una parte pura y otra empírica de

<sup>1</sup> KpV, A 40 (Ak-V-22)

<sup>2</sup> MARL, A 9-10 (Ak-VI-216)

<sup>3</sup> Efectivamente, que la permanencia de la cantidad de materia en el movimiento sea constante es principio a priori para Kant, pero que la aceleración de la gravedad sea de  $9,81 \text{ m/seg}^2$  es una determinación puramente empírica.



la ciencia de la naturaleza; mas, no teniendo fundamento em  
pírico alguno la auténtica determinación moral, no puede ha  
ber aquí parte empírica propiamente dicha, sino sólo a prio  
ri, es decir, metafísica.

- (2) Si por componente empírico de la moral se entiende el con-  
junto de recomendaciones conductuales dirigidas a propiciar  
el equilibrio de ánimo, la fortaleza de espíritu, el dominio  
de las pasiones, en suma, la εὐδαιμονία en el psiquismo, se  
trata entonces de meros enunciados técnicos que, tal como  
se indicó<sup>1</sup>, son simples corolarios de la Filosofía teórica,  
pues se limitan a dar prescripciones que dependen del cono-  
cimiento científico del objeto —en este caso el Yo empírico—  
y que, por tanto, nada dicen acerca del último fundamento  
de determinación de la voluntad.
- (3) Cabe, no obstante, un tercer modo de entender lo empírico en  
relación a la moralidad: cuando bajo tal término no se pre-  
tende poner ni un móvil determinante de la acción, ni tampo  
co recomendaciones encaminadas al logro del equilibrio psi-  
quico, sino que se intenta establecer el modo de introducir  
la moralidad y muy especialmente su fundamento determinante  
(la pura racionalidad universalizable) en el ser humano em-  
píricamente dado. En este caso, lo empírico no se toma como  
base para determinar los principios de la moralidad, sino  
justamente a la inversa: establecidos éstos —tarea de la crí  
tica y Metafísica de la razón práctica—, se los aplica a la  
conducta humana a fin de acercarla al ideal moral<sup>2</sup>. Se tra-  
ta, pues, de una aplicación de la moralidad a la naturaleza

<sup>1</sup> Cfr. § 5

<sup>2</sup> "Das will so viel sagen, als: eine Metaphysik der Sitten kann nicht auf Anthropologie gegrün-  
det, aber doch auf sie angewandt werden." (MARL, A 11; Ak-VI-217).



humana a partir de sus disposiciones, es decir, de una Antropología moral o pragmática —frente a la meramente fisiológica<sup>1</sup>—, cuyo contenido es ya anunciado en la Metodología de la segunda crítica<sup>2</sup>, para ser integrado en la Filosofía moral como su parte aplicada en la *Metaphysik der Sitten* de 1797: "Das Gegenstück einer Metaphysik der Sitten, als das andere Glied der Einteilung der praktischen Philosophie überhaupt, würde die moralische Anthropologie sein, welche, aber nur die subjektive, hindernde sowohl, als begünstigende, Bedingungen der *Ausführung* der Gesetze der ersteren in der menschlichen Natur, die Erzeugung, Ausbreitung und Stärkung moralischer Grundsätze (in der Erziehung der Schul- und Volksbelehrung) und dergleichen andere sich auf Erfahrung lehren und Vorschriften enthalten würde..."<sup>3</sup>

De todo lo cual se desprende que la Filosofía o Doctrina moral (*Sittenlehre*), aún teniendo todos sus fundamentos en el a priori de la racionalidad y libertad nouménicas, admite una extensión o aplicación pragmático-moral en el terreno de lo empírico, siempre bajo la condición de introducir y extender la moralidad en el individuo fenoménico y nunca en el sentido de extraer de lo fenoménico motivos determinantes de actuación. Con lo cual el subsistema práctico de la Filosofía queda estructurado en tres niveles, de los cuales sólo los dos primeros son puros:

- a) Propedéutica o crítica de la razón práctica, donde se establecerán los principios, caracteres y límites de este uso de la

<sup>1</sup> "Eine Lehre von der Kenntnis der Menschen, systematisch angefasst (Anthropologie), kann es entweder in *physiologischer* oder in *pragmatischer* Hinsicht sein. — Die physiologische Menschenkenntnis geht auf die Erfahrung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was er, als freihandelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll." (Anthropologie, A IV; Ak-VII-120)

<sup>2</sup> KpV, A 269 (Ak-V-151)

<sup>3</sup> MARL, A 11 (Ak-VI-217)

razón.

- b) Metafísica de las costumbres o desarrollo doctrinal de cuanto se desprende in concreto de los fundamentos prácticos de la actuación.
- c) Antropología moral o aplicación de los principios y leyes morales a la naturaleza humana<sup>1</sup>.

### § 10.- Principio y objeto de la razón práctica.

Dado que sólo lo que está estructurado sistemáticamente en torno a una idea merece una consideración distinta de los meros agregados de opiniones, y dado que sólo puede organizarse sistemáticamente lo que descansa sobre principios, cualquiera que sea el ámbito de aplicación de la razón —teórico o práctico— exige siempre su determinación general de acuerdo con los principios que rigen para el ámbito en cuestión. En el caso del uso teórico de la razón, ésta se limita a recibir los principios del entendimiento en su función sistémica sobre la sensibilidad; en el caso del uso práctico, y tal como se ha especificado antes, los principios sólo pueden derivar de la propia razón (autonomía), pues cualquier heteronomía significaría la dependencia de un objeto y, por tanto, la pérdida de universalidad de la ley moral. De esta diferencia esencial entre los dos usos de la razón deriva una consecuencia importante: mientras los principios teóricos pueden ser diversos, pues dependen de las formas posibles de unificar la pluralidad espacio-temporal y éstas son tantas cuantas categorías utiliza el entendimiento; los principios prácticos no admiten tal diversidad y se reducen solamente a uno, ya que, no existiendo aquí pluralidad dada a partir de la cual elaborar una síntesis, sino la razón que se determina a sí misma desde sí misma, tan sólo

<sup>1</sup> El desarrollo articulado de la Antropología pragmática no lo publicará Kant hasta 1798 y ya jo la influencia determinante de la *Kritik der Urteilkraft* como se observará más adelante.

puede haber un principio. Por ello, frente a la existencia, en la Analítica de la primera crítica, de un principio supremo (*oberster Grundsatz*) de los juicios sintéticos que remite en su misma formulación a la diversidad de principios conectados sistemáticamente por las categorías (*systematische Vorstellung aller synthetischen Grundsätze*), nos encontramos en la Analítica de la razón práctica con un solo principio o ley fundamental (*Grundgesetz*)<sup>1</sup>. Y tal ley, habida cuenta de que toda determinación fundada en contenidos es particular y de que, por consiguiente, sólo puede pensarse sin contradicción bajo la pura universalidad formal<sup>2</sup>, no puede decir sino: "Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebund gelten könne"<sup>3</sup>, donde se exige del sujeto nouménico una decisión acorde con el carácter suprasensible, esto es, supraegoísta (universal) de su ser.

Ahora bien, así como en la razón teórica basta el enunciado de sus principios —por basarse en el esquema puro de la pluralidad espacio-temporal, es decir, de lo dado en su posibilidad— para fijar simultáneamente los caracteres de su objeto —lo fenoménico— y diferenciarlo del ámbito pensable de lo nouménico, no ocurre exactamente lo mismo en la razón práctica, pues aquí la determinación necesariamente formal del principio moral deja de entrada sin contenido su objeto. De ahí la consiguiente diferenciación entre las partes dialécticas de las dos críticas: mientras en la primera la Dialéctica consiste en extraer las consecuencias epistemológicas y sistemáticas en el plano del saber, en la segunda es una prolongación de la temática de la Analítica en vistas a completar lo que allí permanece indeterminado respecto a la cuestión del objeto de la razón práctica; y mientras lo dialéctico de

---

<sup>1</sup> En efecto, el apartado titulado *Von der Deduktion der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft* es tan sólo el doblete simétrico del mismo título en la primera crítica, pero su contenido se limita a ser un conunto de observaciones acerca de la propia ley moral, del concepto de libertad y de la dualidad entre el mundo sensible y el inteligible.

<sup>2</sup> KpV, A 48 (Ak-V-27)

<sup>3</sup> KpV, A 54 (Ak-V-30)

la primera crítica es sinónimo de ilusorio (*transzendentaler Schein*)<sup>1</sup>, ya que radica en las aporías insalvables a que llega la propia razón teórica al intentar conocer lo suprasensible, lo dialéctico de la segunda equivale a conflictividad (*Streitigkeit*)<sup>2</sup>, pues estriba en la problematicidad ambivalente del objeto práctico que obtiene, además, una cierta resolución en la articulación jerárquica del par virtud-felicidad que lo compone. Nos encontramos aquí claramente, pues, con uno de esos casos de rigidez expositiva provocada por la artificiosamente buscada simetría estructural entre las críticas —la *pequeña sistemática*— a que aludíamos al comienzo de esta parte. Por ello puede afirmarse que, así como en la primera crítica, en tanto que análisis del objeto teórico de la razón —y no en cuanto que propedéutica y sistemática general de todos los ámbitos de la razón—, el peso fundamental reposa sobre la Analítica, en la segunda, en tanto que análisis respectivo del objeto práctico, está en la Dialéctica.

Pues bien, una vez determinado el principio práctico en la anterior formulación de la ley moral, ¿cuál es su objeto? Objeto es lo delimitado por el marco de los principios; luego, consistiendo el principio de la moralidad en la universalidad de las acciones de todo sujeto, su objeto sólo puede representarse bajo la idea de lograr el bien supremo (*höchstens Gut*) para todo ser racional. Ahora bien, tal respuesta es sólo una contestación nominal a la pregunta y su análisis semántico es el que plantea justamente el centro de la problemática:

"Das Höchste kann das Oberste (supremum) oder auch das Vollendete (consummatum) bedeuten. Das erste ist diejenige Bedingung, die selbst unbedingt, d.i. kei

<sup>1</sup> "Unserer Geschäfte ist hier nicht, vom empirischen Scheine (z.B. dem optischen) zu handeln..., sondern wir haben es mit dem *transzendentalen Scheine* allein zu tun, der auf Grundsätze einfließt, deren Gebrauch nicht einmal auf Erfahrung angelegen ist, als in welchem Falle wir doch wenigsten einen Probierstein ihrer Richtigkeit haben würden, sondern der uns selbst, wider aller Warnungen der Kritik, gänzlich über den empirischen Gebrauch der Kategorien wegführt und uns mit dem Blendwerke einer Erweiterung des reinen Verstandesinhalt." (KrV, A 295)

<sup>2</sup> "Der Begriff des Höchsten enthält schon eine Zweideutigkeit, die, wenn man darauf nicht Acht hat, unnötige Streitigkeiten veranlassen kann." (KpV, A 198; Ak-V-110)



ner andern untergeordnet ist (*originarium*); das zweite dasjenige Ganze, das kein Teil eines noch grösseren Ganzen von derselben Art ist (*perfectissimum*). . . Dass *Tugend* (als die Würdigkeit glücklich zu sein) die oberste *Bedingung* alles dessen, was uns nur wünschenswert scheinen mag, mithin auch aller unserer Bewerbung um Glückseligkeit, mithin das oberste Gut sei, ist in der Analytik bewiesen worden. Darum ist sie aber noch nicht das ganze und vollendete Gut, als Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen; denn, um das zu sein, wird auch *Glückseligkeit* dazu erfordert, und zwar nicht bloss in den partiischen Augen der Person, die sich selbst zum Zwecke macht, sondern selbst im Urteile einer unpartiischen Vernunft, die jene überhaupt in der Welt als Zweck an sich betrachtet."<sup>1</sup>

Efectivamente, el bien supremo encierra un doble contenido: o por tal se entiende lo incondicionado absoluto de la moralidad, y entonces consiste en la pura actuación por deber y respeto a la ley (virtud); o bien se entiende el estado perfecto de concordancia entre deseos, voluntad, fines y naturaleza sensible, es decir, la felicidad<sup>2</sup>. Ambos componentes del concepto son igualmente esenciales a él —no hay bien supremo fuera de la moralidad, pero tampoco sin felicidad— y, sin embargo, son totalmente heterogéneos, esto es, no pueden derivarse analíticamente uno del otro<sup>3</sup> pues:

- a) Del hecho de que el sujeto nouménico se comporte totalmente de acuerdo con la ley moral, no se desprende que necesariamente vea satisfechos todos sus deseos sensibles, es decir, que alcance el estado que denominamos de felicidad. En efecto, dado el abismo entre el ámbito de la naturaleza y el de

<sup>1</sup> KpV, A 198-199 (Ak-V-110)

<sup>2</sup> "Glückseligkeit ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im ganzen seinen Existenz, alles nach Wunsch und Willen geht, und beruhet als auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, imgleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens." (KpV, A 224; Ak-V-124).

<sup>3</sup> KpV, A 202-203 (Ak-V-112,113); A 204-205 (Ak-V-113,114).



la libertad, nada hay que permita conectar la aspiración nouménica a ser digno de la felicidad porque se cumple la ley moral con la realización fenoménica de tal estado.

- b) Del deseo de ser feliz propio de todo individuo racional no puede derivarse tampoco la ley moral, pues en tal caso la de terminación de la acción dependería de la apetencia a conseguir un estado fenoménico de satisfacción, lo cual contraven dría, tal como se ha expuesto anteriormente, todo fundamento universal de la razón práctica.

Por tanto, ni del comportamiento virtuoso se sigue la consecución de la felicidad, ni de la aspiración a ser feliz puede desprenderse un comportamiento conforme a la ley moral. Resulta así aquella conflictividad del objeto de la razón práctica que le da su carácter dialéctico específico: la razón tiene como fin la realización del bien supremo y, no obstante, nada puede asegurarle su posibilidad efectiva. Antinomia esta, especialmente importante para el sentido mismo de la actuación humana, puesto que si "ist also das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich, so muss auch das moralische Gesetz, welches gebietet, dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein."<sup>1</sup>

Así pues, la posibilidad misma de la moralidad —de la cual no hay duda alguna para Kant, pues la conciencia de la ley ética es el *factum* evidente de la razón práctica— exige una solución a la antinomia del objeto práctico de la razón. La solución kantiana<sup>2</sup> es estructuralmente semejante y dependiente de la aportada a la tercera antinomia de la razón teórica:

- (1) El enunciado de la antinomia que hace surgir la ley moral de la consecución de la felicidad es absolutamente falso, pues, con la dependencia que establece entre la ley moral y la sa

<sup>1</sup> KpV, A 205 (Ak-V-114)

<sup>2</sup> KpV, A 206-207 (Ak-V-114,115)

tisfacción de los deseos, contradice frontalmente la necesaria universalidad formal del imperativo categórico.

(2) El enunciado de la antinomia que determina la felicidad como consecuencia de la moralidad no es absoluta, sino sólo relativamente falso, en función de cómo se conciba el sujeto a cuya actuación nos referimos. En efecto:

- El término sujeto admite una comprensión fenoménica —espacio-temporal— y otra nouménica —inteligible— y, junto con ello, una doble serie de causalidad que —según demostró el análisis de la libertad— puede concebirse paralelamente sin contradicción.
  - Si el sujeto sólo fuera empírico, ciertamente nada aseguraría que el resultado de la acción a través de la serie causal sensible fuera la felicidad.
  - Ahora bien, dado que "ich aber nicht allein befugt bin, mein Dasein auch als Noumenon in einer Verstandeswelt zu denken, sondern sogar am moralischen Gesetze einen rein intellektuellen Bestimmungsgrund meiner Kausalität (in der Sinnenwelt) habe, so ist es nicht unmöglich, dass die Sittlichkeit der Gesinnung einen, wo nicht unmittelbaren, doch mittelbaren (vermittelst eines intelligibelen Urhebers der Natur) und zwar notwendigen Zusammenhang, als Ursache, mit der Glückseligkeit, als Wirkung in der Sinnenwelt habe..."<sup>1</sup>
- Es decir, la posible correspondencia entre la determinación causal nouménica y la sucesión de efectos fenoménicos, que la razón teórica puede pensar sin contradicción, permite también establecer un vínculo entre la virtud y la felicidad que dé así realidad a la idea del bien supremo como síntesis de ambos elementos.

---

<sup>1</sup> Ibid.

Así pues, el principio de la moralidad o imperativo categórico determina como objeto de la actuación humana el logro del bien supremo que, a su vez, consiste en la posible consecución de la felicidad —perfección de la existencia— como resultado de regirse por aquella ley práctica a priori. Con ello (*Kritik der praktischen Vernunft*) queda delimitado el marco general del uso práctico de la razón, a lo cual puede ya seguir la parte doctrinal de la Metafísica de las costumbres, es decir, —como en el caso de la razón teórica—, el desarrollo in concreto de todos los elementos del uso práctico de la razón derivables de aquel principio y de su objeto.

#### § 11.- División y contenido de la Metafísica de las costumbres.

En 1797 publicaba Kant la última parte doctrinal (es decir, Metafísica) de la Filosofía en su vertiente práctica (*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*), con lo cual quedaba completo el cuadro escolar diseñado en 1781. Aunque estas dos obras —en realidad una sola (*Metaphysik der Sitten*) en dos secciones— aparecen con posterioridad a la tercera crítica e incorporan en su contenido elementos específicos de la misma<sup>1</sup> que desbordan la rígida división escolar que ahora exponemos, su ubicación dentro de la Ciencia y las relaciones que guardan con el resto del sistema se establecen todavía a partir del marco escolar de la primera crítica<sup>2</sup>, puesto que se trata justamente de efectuar el desarrollo doctrinal de la Metafísica de las costumbres que debía seguir a la crítica de la razón en su uso práctico y que aún no se había realizado. Por ello, nos referiremos aquí a lo que tiene la Metafísica de las costumbres de

---

<sup>1</sup> Así, y de modo especial, el tema de las predisposiciones morales en la naturaleza fenoménica del hombre (MIL, A 35-42; Ak-VI-399,403) que presupone la comprensión del mundo sensible a partir del inteligible abierta por la Metodología del Juicio teleológico, cuya base e importancia para la Filosofía de la historia y de la religión señalaremos en su momento.

<sup>2</sup> MARL, A III (Ak-VI-205)  
MIL, A III (Ak-VI-375)

1797 de prolongación y acabamiento de las ideas prácticas anteriores —en especial, la división del subsistema de la libertad—, dejando para más adelante las cuestiones que dependen directamente de la tercera crítica y que enlazan con los temas de Filosofía de la historia y de la religión del final del pensamiento kantiano. De este modo completaremos el esquema del sistema filosófico desde la clasificación escolar de 1781, para incidir posteriormente en las distorsiones y problemas internos que se le plantean a Kant tan pronto quiera cerrar tal sistema (crítica de 1790) atendiendo a los intereses de la razón y al concepto cósmico de la Filosofía.

Pues bien, tal como se ha desarrollado más arriba, el subsistema de la razón práctica es el que corresponde a la libertad, articulada en el ámbito de la ley moral y del bien supremo. El análisis crítico de estas cuestiones ha mostrado cómo la libertad o autonomía de la voluntad sólo es compatible con la determinación universalizable de la acción que expresa la ley moral, de donde resulta que "Freiheit und unbedingtes praktische Gesetz weisen also wechselsweise auf einander zurück"<sup>1</sup>. Esta mutua relación permite afirmar que el ámbito práctico de la libertad no es otro que el de la legislación inteligible que se da la persona a sí misma, frente al de la legalidad espacio-temporal de la naturaleza que procede de la serie de causas fenoménicas. Lo cual sitúa el tema de la Metafísica de las costumbres en torno a la cuestión de la legislación que emana del sujeto libre, o lo que es lo mismo, en torno a determinar qué significa ser autolegislator. A este respecto, lo primero a señalar es que toda acción legislativa contiene dos elementos esenciales<sup>2</sup>: uno objetivo, la ley como prescripción necesaria; otro subjetivo, el móvil (Triebfeder) o motivo determinante (Bestimmungsgrund) por el que se cumple la ley. El contenido prescriptivo de cualquier máxima no puede sino derivar del imperativo categórico en su aplicación a distintos casos, si se quiere respetar la universalidad de lo moral; pero en el caso del

<sup>1</sup> KpV, A 52 (Ak-V-29)

<sup>2</sup> MARL, A 13-14 (Ak-VI-218)



móvil de la acción, aún admitiendo su acuerdo con la ley, pueden darse dos posibilidades: o que la ley se cumpla por la conciencia de su objetividad (por deber), o que se cumpla por cualquier otro motivo distinto (no por deber). Con lo cual se dan dos tipos posibles de legislación<sup>1</sup>: la que encierra dentro de sí el deber como único motivo determinante de la acción y puede denominarse propiamente moralidad o legislación ética; la que no encierra el móvil de la acción sino sólo exige el cumplimiento de la ley, y se puede denominar mera legalidad o legislación jurídica. Tenemos, pues, que dentro del ámbito de lo moral —Metafísica de las costumbres— cabe una clara división:

Diese Gesetze der Freiheit heissen, zum Unterschiede von Naturgesetzen, moralisch. So fern sie nur auf blosse äussere Handlungen und deren Gesetzmässigkeit gehen, heissen sie *juridisch*; sondern sie aber auch, dass sie (die Gesetze) selbst die Bestimmungsgründe der Handlungen sein sollen, so sind sie *etisch*, und alsdann sagt man: die Übereinstimmung mit den ersteren ist die *Legalität*, die mit den zweiten die *Moralität* der Handlung."<sup>2</sup>

De este modo la diferencia introducida a efectos analíticos en la segunda crítica<sup>3</sup> entre la mera actuación conforme a la ley moral y el cumplimiento de la ley sólo por la conciencia del deber como fin en sí mismo, es el fundamento último sobre el que reposa la división de la Metafísica de las costumbres: doctrina del Derecho (*Rechtslehre*), es decir, de la legalidad como adecuación de la conducta a la ley; y doctrina de la virtud (*Tugendlehre*), esto es, de la fuerza en la consecución del deber<sup>4</sup>. Nótese, por tanto, que la diferencia entre ambas partes de la Metafísica práctica no estriba tanto en el contenido objetivo de sus leyes —ello sería contradictorio con la de-

<sup>1</sup> MARL, A 14-15 (Ak-VI-218, 219)

<sup>2</sup> MARL, A 7 (Ak-VI-214)

<sup>3</sup> KpV, A 126-127 (Ak-V-71, 72)

<sup>4</sup> "Tugend ist die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht." (MARL, A 28; Ak-VI-394)



finición de todas las máximas desde el imperativo categórico universal—cuanto en la inclusión o no del deber como móvil en la legislación<sup>1</sup>; o lo que es lo mismo, que "es ist die *Tugendlehre*, welche gebietet, das Recht der Menschen heilig zu halten."<sup>2</sup>

La diferencia entre la doctrina del Derecho y de la virtud en función del modo cómo se relaciona la ley moral y el móvil subjetivo de la acción, se corresponde directamente con el modo cómo la moralidad (en cuanto que contenidos universales derivables del imperativo) se impone en la conducta del sujeto. A tal efecto conviene observar lo siguiente:

- Todo individuo empíricamente dado posee junto a la facultad del conocimiento —base del uso teórico de la razón— la facultad de desear —base del uso práctico—.
- En cuanto que la facultad de desear va asociada a la capacidad de actuar para producir el objeto deseado, se la denomina albedrío (*Willkür*)<sup>3</sup>.
- Aquel albedrío que puede ser determinado por la pura razón se denomina libre, frente al arbitrio animal que sólo es determinable por inclinaciones<sup>4</sup>.
- Por tanto, la facultad de desear en el hombre reviste la forma de un albedrío que ciertamente puede ser determinado por la razón —libre, en consecuencia— pero que, a la vez, está sometido a afecciones sensibles<sup>5</sup>.
- Ello significa que el hombre está sujeto a inclinaciones que se apartan de la ley moral, es decir, que la determinación de su conducta según los principios de la moralidad no es espon-

<sup>1</sup> "Rechtslehre und Tugendlehre unterscheiden sich also nicht sowohl durch ihre verschiedene Pflichten, als vielmehr durch die Verschiedenheit der Gesetzgebung, welche die eine oder die andere Triebfeder mit dem Gesetze verbindet." (MARL, A 17; Ak-VI-220)

<sup>2</sup> MARL, A 29 (Ak-VI-394)

<sup>3</sup> MARL, A 5 (Ak-VI-213)

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Ibid.

tánea, sino resultado de una coacción (*Zwang*) de la razón práctica sobre el individuo sensiblemente condicionado: el resultado de esta coacción es el propio concepto de deber como necesidad de cumplir la ley<sup>1</sup>.

- De ahí se desprende que el cumplimiento de la ley moral —ya sea sólo por la conciencia del deber o por otros motivos— es siempre fruto de una coacción sobre las tendencias sensibles del mundo fenoménico.
- Por tanto, a los dos tipos de legislación a que da lugar el se guimiento de la ley —Derecho, Ética— tienen que corresponder necesariamente dos tipos diferentes de coacción, esto es, de uso de la libertad en el sujeto.

Pues bien, la coacción de las inclinaciones para el cumplimiento de las máximas derivables del imperativo categórico sólo puede ofrecer dos variantes: o es impuesto por el sujeto a sí mismo, o procede del exterior del sujeto. Si la coacción es autoimpuesta, emana del sujeto y de la pura conciencia del deber —pues cualquier otro móvil es externo a lo nouménico, esto es, es sen siblemente afectado— y da lugar a actuaciones auténticamente morales; si la coacción es externa ya no tiene al deber como móvil y, por tanto, genera ac ciones sólo conformes con la ley, es decir, legales. Por consiguiente, "die Tugendpflicht ist von der Rechtspflicht wesentlich darin unterscheiden: dass zu dieser ein äussere Zwang moralisch-möglich ist, jene aber auf dem freien Selbstzwange allein beruht."<sup>2</sup>

Establecida la conexión entre el concepto de legislación (sea jurídica o ética) y el de coacción, se dispone de los elementos necesarios para defi nir, partiendo de la ley moral, los principios generales que delimitan cada uno de estos dos ámbitos. Tal definición —como se vio en el caso teórico de

<sup>1</sup> "Der Pflichtbegriff ist an sich schon der Begriff von einer Nötigung (Zwang) der freien Willkür durchs Gesetz..." (MATL, A2; Ak-VI-379)

<sup>2</sup> MATL, A 9 (Ak-VI-383)

los principios metafísicos de la Física derivados a partir de los transcendentales—no es otra cosa que la aplicación de la universalidad del imperativo categórico al móvil subjetivo de determinación del albedrío, es decir, formular los principios metafísicos concretos del Derecho y de la Ética desde el principio general de la moralidad analizado en la crítica. Según se parta, pues, de una coacción externa o interna que obligue al cumplimiento de la ley moral, tendremos:

- (1) Una coacción y obligatoriedad externa sólo puede surgir a partir del comportamiento de un individuo en relación a otros y en su influencia mutua<sup>1</sup>, de modo que, al entrechocar los intereses particulares análogamente a lo que ocurre en el caso físico de la acción y reacción de los cuerpos<sup>2</sup>, debe establecerse necesariamente un principio general que garantice los mutuos derechos y deberes bajo una ley universal. De este modo el principio de la doctrina del Derecho dice: "Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann."<sup>3</sup> Bajo tal enunciado se establecen todos los deberes externos que derivan del imperativo categórico como contenidos del Derecho en función del respeto mutuo de la libertad, es decir, lo que tradicionalmente se denomina Derecho natural o mandatos que no precisan de promulgación real —frente al positivo<sup>4</sup>—. Lo que esta legislación constituye es, pues, el estudio de una normatividad puramente racional en la convivencia, por lo cual, y a través de sus distintos niveles (Derecho privado y público), termina con la exigencia de u-

<sup>1</sup> MARL, A 32 (Ak-VI-230)

<sup>2</sup> MARL, A 37 (Ak-VI-232)

<sup>3</sup> MARL, A 33 (Ak-VI-230)

<sup>4</sup> MARL, A 24 (Ak-VI-224)

na sociedad de paz universal entre los distintos estados como culminación misma del Derecho<sup>1</sup>.

- (2) Una coacción interna sólo puede tener como base la obligatoriedad de la ley moral y, por tanto, la noción del deber como fin en sí. Ahora bien, de todas las acciones que el ser humano puede representarse como fines, sólo hay dos que lo sean en sí mismas por reunir la posibilidad de una universalización absoluta: la perfección propia y la felicidad ajena<sup>2</sup>. La perfección propia lo es, pues uno mismo tiene la obligación de realizar su propio desarrollo hacia la máxima plenitud posible; la felicidad ajena también, pues es el único modo de hacer del otro un fin y no sólo un medio. La doctrina de la virtud tiene así como fin el desarrollo de la personalidad moral del individuo en seres finitos, es decir, en seres cuyas tendencias no siempre coinciden con la ley y que, por tanto, aún cumpliendo formalmente con el Derecho, pudieran hacerlo tan sólo para evitar coacciones externas —es decir, por la inclinación sensible a evitar todo lo que perturba nuestra satisfacción— y no por el valor final de la propia perfección. De ahí que la virtud se presente bajo forma imperativa y, a diferencia de una mera doctrina de las costumbres propia de seres santos, exija el dominio de las inclinaciones para lograr el máximo nivel de moralidad humana: "Für endliche, heilige Wesen (die zur Verletzung der Pflicht gar nicht einmal versucht werden können) gibt es keine Tugendlehre, sondern bloss Sittenlehre, welche letztere eine Autonomie der praktischen Vernunft ist, indessen dass die erstere zugleich eine Autokratie derselben, d.i.

<sup>1</sup> MARL, A 232-235 (Ak-VI-354,355)

<sup>2</sup> MATL, A 13 (Ak-VI-385)

ein, wenn gleich nicht unmittelbar wahrgenommenes, doch aus dem sittlichen kategorischen Imperativ richtig geschlossenes Bewusstsein des Vermögens enthält, über seine dem Gesetz widerspenstigen Neigungen Meister zu werden: so dass die menschliche Moralität in ihrer höchsten Stufe doch nichts mehr als Tugend sein kann..."<sup>1</sup>

#####

---

<sup>1</sup> MATL, A 9 (Ak-VI-383)



### III.- LA PARTE CRITICA DEL SISTEMA: SU PROBLEMÁTICA.

#### § 12.- Los intereses y fines de la razón.

Hasta aquí hemos expuesto el contenido doctrinal a priori (Metafísica) de la Filosofía según el concepto clasificatorio-escolar de la misma establecido al final de la primera crítica y desarrollado en las obras inmediatamente posteriores a ésta, es decir, el plano general de los usos de la razón y de los principios y objetos constituidos en los ámbitos de la naturaleza y de la libertad. Si éste fuera el único o esencial conjunto temático del pensamiento kantiano, tal como pretenden las exposiciones ad usum y las mismas interpretaciones neokantianas y neopositivistas, resultaría que Kant no sería más que un reconstructor —ciertamente innovador y profundo— del racionalismo anterior en lo que tenía de distorsionado respecto al papel de lo empírico y al propio método operativo en Física, reconstructor que, siendo consecuente con sus análisis epistemológicos, habría separado totalmente el reino de la gracia del de la naturaleza para atribuir al primero la plena autonomía que merece. Mas, según tal esquema interpretativo, es difícilmente comprensible cómo este racionalismo epistemológicamente revisado —o, lo que es igual, pasado por el tamiz del empirismo— pudiera originar la reflexión histórico-constitutiva de lo absoluto en el idealismo alemán y, más aún, cómo la intelectualidad artística alemana (Goethe, Schiller, Hölderlin, Beethoven<sup>1</sup>) pudiera ver en Kant el fundador de un nuevo tipo de Filosofía acerca del arte y de la humanidad en general. Estas dificultades historiográ

---

<sup>1</sup> En efecto, el mismo Beethoven viajaba siempre con un ejemplar de la segunda crítica que utilizaba como libro de lectura nocturna (E. Cassirer; *Rousseau, Kant, Goethe*, p. 98)

ficas desaparecen en su totalidad —y éste es uno de los objetivos de esta tesis— si atendemos al hecho de que el sistema metafísico de la Filosofía es sólo el desarrollo de las ciencias de la razón desde su perspectiva clasificatorio-escolar, es decir, desde la arquitectónica del conocimiento conceptual, y que, para comprender en su integridad tanto lo que sea la razón como la Filosofía, debemos considerar junto a lo anterior su dimensión cósmica<sup>1</sup> en relación con los fines de la humanidad y el dinamismo interno que ello pueda suponer para el sistema en su conjunto. En otros términos, la labor filosófica del kantismo no tanto conduce al sistema escolar para concluir allí, cuanto desde él se abre a lo que verdaderamente interesa al ser humano: "Denn Philosophie in der letztern Bedeutung (Weltbegriff) ist ja die Wissenschaft der Beziehung alles Erkenntnisses und Vernunftgebrauchs auf den Endzwecke der menschlichen Vernunft, dem, als dem obersten, alle andern Zwecke subordiniert sind und sich in ihm zur Einheit vereinigen müssen"<sup>2</sup>. En este sentido, y a diferencia del racionalismo, para Kant la razón no es una facultad exclusivamente cognoscitiva ni una facultad unidimensional, sino que es esencialmente dinámica y, desplegándose desde su unidad constitutiva —"da es doch, objektiv betrachtet, nur Eine menschliche Vernunft geben kann"<sup>3</sup>—, se diversifica en distintas facultades del espíritu (*Gemütsvermögen, Gemütskräfte*)<sup>4</sup> cada una de las cuales desarrolla y satisface alguno de

---

<sup>1</sup> Cfr. § 2

<sup>2</sup> L, A 25 (Ak-IX-24)

<sup>3</sup> MARL, A VI (Ak-VI-207)

<sup>4</sup> *Gemüt* es un término que aparece ya con cierta frecuencia en las dos primeras críticas de Kant para alcanzar un uso de especial importancia en la tercera, en concreto a través de sus compuestos *Gemütsvermögen, Gemütskräfte* y *Gemütszustand*. Dado que nuestro trabajo tendrá como columna vertebral el análisis de la *Kritik der Urteilkraft*, se impone aquí una aclaración filológica respecto a la traducción de este término y sus derivados. En las versiones castellanas principales de las obras de Kant, *Gemüt* ha sido traducido por cuatro términos distintos:

- M. García Morente, en su traducción de la tercera crítica (Espasa Calpe S.A., 1914), emplea generalmente *espíritu*, aunque en ocasiones también aparece *alma*;
- la traducción de la primera crítica de J. del Perojo y de J. Rovira (Losada S.A., 1938, 1960) utiliza *espíritu* pero también *ánimo*, al igual que J. Rovira en su traducción de la tercera (Losada S.A., 1961);

los fines de la humanidad.

- la versión de la primera introducción de la tercera crítica de A. Altman (Juárez Editor S.A., 1969) emplea *espíritu*;
- la edición de la primera crítica de P. Ribas (Alfaguara S.A., 1978) introduce siempre el término *psiquismo*;
- en la reciente antología del *Opus postumum* de F. Duque (Editora Nacional, 1983) aparece *ánimo*.

Obviamente se impone una explicación respecto a la equivalencia escogida, máxime cuando se trata de un término central en la *Kritik der Urteilskraft*.

Etimológicamente *Gemüt* está formado a partir del prefijo *ge-* y el sustantivo *Mut* (valor, audacia, arrojo). *Mut*, a su vez, pertenece al grupo de *muhen* (esforzarse) que procede de la raíz indoeuropea *\*meh₂*, *\*meh₂* (ser violento, estar excitado), de donde se generaron, por ejemplo, el griego *μῆλον* (procurar, intentar, esforzarse) y el latino *mos* en su sentido primitivo de *fuerza de carácter*. En antiguo alemán *Mut* significaba *cólera*, adoptando el sentido actual de *valor* a partir del siglo XVI. Teniendo en cuenta que el prefijo *ge-* forma colectivos pero indicando la unidad del conjunto (*Gebirge*, *Gesellschaft*, *Gebäude*, ...) y que *Mut*, en función de su raíz etimológica, siempre ha designado una cualidad especialmente activa del alma y forjadora del carácter, el colectivo-unitario *Ge-mut* mienta específicamente la "eigentümliche Beziehung für die enge Einheit des geistigen und sinnlichen Gefühlsleben, für die Innerlichkeit der Seele" (H. Schmidt, G. Schischkoff; *Philosophisches Wörterbuch*). *Gemüt* designa, por tanto, la unidad de todas las facultades anímicas y, al mismo tiempo, la dinamicidad que las constituye esencialmente —sentido totalmente equivalente al que tendrá en Hegel el *subjektiver Geist* (Cfr. § 90)—. De ahí que, en último término, los compuestos utilizados con frecuencia por Kant se limiten a mostrar la pluralidad direccional del núcleo unitario de nuestro ser (*Gemütsvermögen*, *Gemütskräfte*), o el estado global en que se encuentra (*Gemütszustand*).

Habida cuenta de tal significado, y en relación a las cuatro traducciones que se le han dado en castellano, nos parece que *espíritu* es la más concorde con el sentido alemán original y kantiano en particular, pues:

- (1) *Animo* tiene en castellano una clara connotación psicológico-moral que, si bien corresponde parcialmente al sentido de *Mut*, no recoge el significado colectivo-unitario de *Ge-müt*.
- (2) Respecto a la traducción por *psiquismo* (o lo que sería equivalente por *mente*), introduce un matiz psicologista ajeno al término alemán, matiz que, en todo caso, presupone una determinada interpretación global del pensamiento kantiano que, en caso de poder mantenerse, debería ser suficientemente justificada.
- (3) La traducción de *Gemüt* por *alma* es totalmente equívoca, pues *Seele*, también utilizado frecuentemente por Kant, sí corresponde literalmente a nuestra *alma* con todas las connotaciones y problemas metafísicos que le van asociados —y que Kant en ningún momento relaciona con *Gemüt*—: existencia, substantialidad, inmortalidad, etc.
- (4) *Espíritu* encierra en castellano dos significados fundamentales: por un lado el procedente de su etimología original —y concordante con el *πνεῦμα* griego— que, partiendo del sentido literal de *hálito*, *aliento*, derivó hacia *principio de vida*, *energía*, *valor*, *actividad del alma*, en clara concordancia con *Gemüt*; por otro lado, el generado por mediación de la Teología cristiana sobre el sentido originario anterior, significando aquí *principio de vino vivificante del alma* y referido específicamente a la tercera hipóstasis trinitaria y su presencia en el hombre. Pues bien, si tenemos en cuenta que en el siglo XVIII *espíritu* en el sentido teológico era el significado casi exclusivo de *Geist*, la traducción de *Gemüt* por *espíritu* es considerablemente exacta a condición de emplear el término castellano en su sentido primario y más genérico, directamente relacionado con el alemán.

Nuestra utilización de *espíritu* por *Gemüt* obliga, por tanto, a tener presente que: (1) se trata de designar la unidad del conjunto de las facultades del hombre en su dinamicidad propia, (2) es el precedente directo del concepto hegeliano de *espíritu subjetivo*, (3) excluye la con

Así pues, que la razón es interesada implica que el sistema escolar de la Filosofía depende totalmente de los propios intereses racionales y que, por tanto, el significado último de sus partes, temas y estructuración<sup>1</sup> está en función de tales intereses y sólo desde ellos recibe su sentido; o lo que es lo mismo, que la perspectiva global y unificadora de la Ciencia como desarrollo conceptual totalmente fundado sólo se alcanza al conectar el sistema escolar con los fines últimos que jerarquizan el conjunto<sup>2</sup>. De este modo aparece en el pensamiento kantiano un nuevo elemento totalmente original respecto al racionalismo anterior, elemento que, al ir desarrollándose en las dos primeras críticas hasta hallar su tematización explícita en la tercera, acabará modificando profundamente el diseño escolar del sistema y preludiando, si no anticipando —ello se discutirá en su momento—, las distintas construcciones idealistas de lo absoluto.

El primer lugar donde se manifiesta explícitamente la temática de los intereses y fines de la razón es en la Doctrina del método de la primera crítica, después del desarrollo pormenorizado de la Dialéctica trascendental y en íntima relación con lo allí expuesto; lo cual es extremadamente significativo pues, si desde una perspectiva metafísico-escolar es la Analítica trascendental, en su papel de propedéutica de la Metafísica de la naturaleza, la parte que tiene el mayor peso de la obra —y, en efecto, sobre ella versa lo esencial de las interpretaciones neokantianas o positivistas—, desde la óptica del concepto cósmico de la Filosofía es en la Doctrina del método y en la Dialéctica donde se halla lo fundamental para comprender la estructura teleológica de la razón y de las ideas en torno a las cuales se vertebra su dinamismo interno. Allí justamente se nos presenta el sistema

---

notación teológica de *vivificación* derivada de Dios, (4) en el momento que nos refiramos a *Geist* —cuando Kant asocie este vocablo a la obra de arte y al genio artístico (Cfr. § 42)— lo traduciremos por *espíritu vivificante*, recogiendo así la nota teológica que mantenía en la lengua alemana de la época y que, en sentido figurado, conserva Kant en su reflexión estética.

<sup>1</sup> "Die Vernunft, als Vermögen der Prinzipien, bestimmt das Interesse aller Gemütskräfte, das ihrige aber sich selbst." (KpV, A 216; Ak-V-119,120).

<sup>2</sup> G. Deleuze; *La Philosophie critique de Kant*, p. 13



completo de los intereses de la razón:

"Alles Interesse meiner Vernunft (das spekulative, sowohl als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen:

1. *Was kann ich wissen?*
2. *Was soll ich tun?*
3. *Was darf ich hoffen?"*<sup>1</sup>

Kant señala inmediatamente después que la primera pregunta determina el desarrollo teórico de la razón, es decir, la Filosofía de la naturaleza en su dependencia de los principios que suministra el entendimiento, mientras que la segunda delimita el ámbito de la Filosofía de las costumbres donde es la propia razón quien legisla desde su libertad nouménica. Respecto al tercer interrogante dice:

"Die dritte Frage, nämlich: wenn ich nun tue, was ich soll, was darf ich alsdenn hoffen? ist praktisch und theoretisch zugleich so, dass das Praktische nur als ein Leitfaden zu Beantwortung der theoretischen, und, wenn diese hoch geht, spekulativen Frage führt."<sup>2</sup>

¿Qué significa tal respuesta atendiendo a la división de la Filosofía en dos subsistemas escindidos y al resultado de la Analítica trascendental en que se fundamenta tal división en torno a los conceptos de fenómeno y de noumeno? ¿Siendo la libertad una mera idea no contradictoria y, por ello mismo, totalmente independiente e inobservable en el mundo fenoménico, cómo puede afirmarse que el ámbito práctico ofrece un hilo conductor para la respuesta a una cuestión teórica? ¿Cuál es esa pregunta especulativa que sólo puede ser respondida a partir de lo práctico? En suma, al plantear el interés de la razón este tercer interrogante, ¿no se está intentando superar la rígida división de las dos primeras preguntas —del sistema metafísico-escolar, en suma— y apuntando a una problemática integradora y unificadora de lo sensible e in

<sup>1</sup> KrV, A 804-805

<sup>2</sup> KrV, A 805



teligible? ¿No será este tercer interrogante el que más genuinamente resume<sup>1</sup> y expone los intereses de la razón en cuanto sistema unitario teórico-práctico? Nótese al respecto lo siguiente:

- (1) El interés que la razón persigue en su uso cognoscitivo es sólo parcialmente resuelto por la parte teórica del sistema de la Filosofía, pues ésta establece, como consecuencia de la crítica de la posibilidad de la experiencia, que sólo lo fenoménico es cognoscible a partir de los principios ontológico-metafísicos y, por tanto, deja sin respuesta las cuestiones referentes a los tres objetos en que la razón tiene su máximo interés especulativo: la libertad, la inmortalidad y Dios. Se produce así la paradoja de que son justamente las ideas que ponen en marcha todo el mecanismo del conocimiento las que no reciben respuesta por parte de la Filosofía teórica. De ahí que se deba concluir, dada su presencia y su carácter direccional para la razón, su necesaria funcionalidad práctica<sup>2</sup>.
- (2) El interés práctico de la razón, formulado a través de la ley moral, conduce a la exigencia de alcanzar el bien supremo. Ahora bien, en cuanto que éste es la síntesis de virtud y felicidad, y la felicidad está en función de un cierto estado fenoménico, el bien supremo sólo puede ser objeto de la moralidad bajo la forma no contradictoria y postulable de una cadena de causas fenoménicas paralela a lo nouménico

---

<sup>1</sup> Sabido es que en la Lógica (A 25; Ak-IX-25) Kant añadirá a las tres preguntas de la primera crítica una cuarta (¿Qué es el hombre?), indicando que es ésta la que contiene y a la que conducen las otras tres. La primera referencia a este cuarto interrogante lo hallamos en una carta a A.K. Staudlin de 4 de Mayo de 1793 (Ak-XI-429), es decir, dos años después de la publicación de la tercera crítica y, por tanto, necesariamente mediatizado por el contenido de esta obra que, en principio, se escribe partiendo del tercer interés de la razón. La integración de los tres interrogantes en el cuarto es, pues, una elaboración posterior a la *Kritik der Urteilskraft* y que descansa sobre las exigencias que desde allí se plantean y que conducirán al *Opus postumum* (véase al respecto: Prefacio a la III Parte y § 80).

<sup>2</sup> KrV, A 799-800

que diera realidad sensible al estado de la virtud. Luego, aquí resulta que el interés práctico está dependiendo de una hipótesis cuya posibilidad lógica establece —como en el caso de la libertad— el ámbito teórico.

- (3) Tenemos, pues, que aquellos fines en que se cifra el máximo interés teórico y práctico de la razón, dependen, en su realidad efectiva, del ámbito opuesto a aquél en que se plantean: las ideas de la razón sólo pueden alcanzar sentido a través de la razón práctica, y el bien supremo sólo es pensable a partir del posible paralelismo causal de la serie fenoménica y nouménica.
- (4) Se entiende así perfectamente que Kant introdujera una tercera pregunta o interés de la razón que afirme explícitamente la necesidad de conectar lo teórico y lo práctico (mundo sensible e inteligible), pues, de hecho, la posibilidad de ambos está ya definida en relación recíproca. El tercer interrogante no hace así más que manifestar lo que ya latía en los dos primeros: la unidad de la razón y, por consiguiente, la necesidad de una tematización directa de todo cuanto ello implique.

¿Qué me está permitido esperar, si actúo como debo? Lo que esta pregunta dice es: si yo, sujeto nouménico, determino mi conducta según la ley moral tanto en el aspecto ético como jurídico, ¿qué consecuencias se derivarán en el mundo fenoménico? Mas, la respuesta a tal cuestión, presupone de entrada aceptar un sentido a la pregunta, y aceptar tal sentido exige establecer un vínculo entre el mundo inteligible de mi libertad y el sensible en que realizo mi acción y sufro sus consecuencias. Tal es el último supuesto sobre el que descansa el uso de la razón, tematizado ya en la primera crítica:

"So fern ist sie (eine moralische Welt) also eine bloße Idee) aber doch praktische Idee, die wirklich ihren Einfluss auf die Sinnenwelt haben kann und soll, um sie dieser Idee so viel als möglich gemäss zu machen. Die Idee einer moralischen Welt hat daher objektive Realität, nicht als wenn sie auf einen Gegenstand einer intelligibelen Anschauung ginge (dergleichen wir uns gar nicht denken können), sondern auf die Sinnenwelt, aber als einen Gegenstand der reinen Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche, und ein *corpus mysticum* der vernünftigen Wesen in ihr, so fern deren freie Willkür unter moralischen Gesetzen sowohl mit sich selbst, als mit jedes anderen Freiheit durchgängige systematische Einheit an sich hat."<sup>1</sup>

Así pues, tanto la pregunta como la respuesta del tercer interés de la razón presuponen la conexión del mundo sensible con el inteligible, y en cuanto que esta conexión también viene exigida por los intereses teórico y práctico, ello se convierte en el tema central al que debe enfrentarse la propia razón y la Filosofía como Ciencia fundada. Por este mismo motivo y como Kant indica, este tema no puede calificarse exclusivamente como teórico ni como práctico, pues se trata de una cuestión que rebasa los márgenes establecidos por tal división. En consecuencia, su tratamiento no puede hallar cabida en las partes doctrinario-metafísicas del sistema en que se analizan y fundamentan los principios de la naturaleza o de la libertad con total independencia unos de otros<sup>2</sup>: de ahí que la problemática de la conexión entre los dos usos de la razón, o lo que es lo mismo, entre el mundo sensible y el inteligible, fuera desarrollándose fragmentaria y provisionalmente en la parte crítica del sistema, en concreto en torno a la dialéctica de las ideas o fines máximos de la razón en lo teórico y lo práctico, para aparecer definitivamente tematizada en toda su amplitud en la *Kritik der Urteilskraft* de 1790. Por ello seguiremos nosotros aquí este mismo orden genético-histórico,

<sup>1</sup> KrV, A 808

<sup>2</sup> Cfr. § 5

a fin de exponer el desarrollo progresivo de esta temática hasta su explicación final en la tercera crítica.

### § 13.- Las ideas en el uso teórico de la razón.

Según desarrolla la Analítica trascendental y hemos expuesto anteriormente, el entendimiento es la facultad que, sintetizando las formas espacio-temporales bajo sus conceptos, establece los principios generales de la experiencia (ontológico-transcendentales) que después, al aplicarse in concreto a la experiencia externa de la naturaleza, generan los principios metafísicos de la ciencia natural. La labor del entendimiento consiste así en establecer el marco formal de la experiencia y de la ciencia físico-matemática como aquella pluralidad fenoménica sometida a sus principios, pero, por ello mismo, ni unifica ni sintetiza en sentido absoluto la serie de la experiencia. En efecto, los juicios sintéticos a priori determinan cómo debe considerarse lo dado en la intuición para ser objeto científico, pero nada afirman acerca de su contenido empírico ni acerca de las condiciones últimas de que ello depende: se limitan a exponer la experiencia como una serie fenoménica conectada por relaciones causal-mecánicas, dejando totalmente indeterminado el origen o fin de la serie. En tal sentido puede afirmarse que no establecen ningún fundamento absoluto de la experiencia, sino tan sólo sus condiciones formales de cognoscibilidad y determinabilidad científicas. La naturaleza, como lo construye desde los principios del entendimiento, es meramente estructural y, por tanto, un concepto-marco respecto del cual no tiene sentido plantear cuestiones referentes a las condiciones originales de sus series empíricas. En suma, el entendimiento dispone la realidad como una pluralidad fenoménica, pero en nada introduce relaciones de condicionabilidad interna entre sus objetos, puesto que ello sólo puede ser tarea sintética a posteriori de cada ciencia particular.

Ahora bien, la razón, cuyo uso cognoscitivo es el que impele al enten-



dimiento a elaborar aus síntesis, es la facultad de la máxima unidad del pensamiento<sup>1</sup> y, por tanto, su interés teórico no se satisface con la pluralidad empíricamente indeterminada que le suministra el entendimiento. La unidad de una pluralidad sólo puede alcanzarse estableciendo las últimas condiciones que hacen de lo plural una totalidad articulada, es decir, la pluralidad tiene que ser considerada como algo condicionado por elementos originarios incondicionados que la generan. Por tanto, el interés especulativo de la razón no puede detenerse hasta "(zu dem bedingten Erkenntnis des Verstandes) das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird"<sup>2</sup>, Por ello la razón, a partir de la pluralidad fenoménica que suministra el entendimiento, tiende *naturalmente* (esto es, en virtud del interés que la dirige) a buscar lo incondicionado de las posibles series empíricas, generando para cada elemento incondicionado que encuentra, un concepto o idea de su síntesis absoluta:

"Also ist der transzendente Vernunftbegriff kein anderer, als der von der *Totalität von Bedingungen* zu einem gegebenen Bedingten. Da nun das *Unbedingte* allein die Totalität der Bedingungen möglich macht, und umgekehrt die Totalität der Bedingungen jederzeit selbst unbedingt ist: so kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des *Unbedingten*, so fern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält, erklärt werden."<sup>3</sup>

Las ideas de la razón son así el resultado necesario de su propia constitución respecto al interés teórico que la define y, al surgir de la síntesis incondicionada de la serie de juicios fenoménicos del entendimiento, se vertebran en torno a los tres modos de relación entre enunciados: la síntesis categórica genera la idea de sujeto, la síntesis hipotética la idea de causa libre, y la síntesis disyuntiva la del objeto que contiene la totalidad

<sup>1</sup> KrV, A 298-299

<sup>2</sup> KrV, A 307

<sup>3</sup> KrV, A 322



de condiciones de todos los otros<sup>1</sup>. Yo, libertad y Dios constituyen el sistema de las ideas de la razón a partir de su síntesis especulativa y conforman los tres objetos de conocimiento a los que corresponden respectivamente la Psicología racional, la Cosmología y la Teología racional. Basta, sin embargo, atender al origen y al contenido de las tres ideas para constatar la imposibilidad de cualquier conocimiento apodíctico, es decir, sintético a priori sobre las mismas, frente a lo que pretenden tradicionalmente las tres Metafísicas especiales. En efecto: así como el paso de lo incondicionado a lo condicionado es meramente analítico, el de lo condicionado a lo incondicionado —por tanto, el que genera tales ideas— es sintético<sup>2</sup>; tal síntesis se opera sobre la serie espacio-temporal y, en cuanto que ésta está constituida por elementos empíricos, no puede dar lugar a ningún incondicionado absoluto, sino sólo a nuevos elementos condicionados; luego, las tres ideas son transcendentales no pudiendo hallar nunca un uso empírico adecuado, ni un fundamento a priori de su realidad.

Yo, libertad y Dios no constituyen, pues, objetos de posible conocimiento teórico y, sin embargo, emanan de y centran el máximo interés especulativo de la razón. Por ello cabe preguntarse: con independencia de que puedan también tener un uso práctico, ¿es su función teórica meramente dialéctica, esto es, ilusoria?, ¿la búsqueda racional de lo incondicionado no cristaliza en principio teórico alguno que tenga un cierto fundamento y posibilidad de aplicación?, ¿las ideas de la razón teórica no van más allá de ser conceptos transcendentales a todo uso empírico posible? Nótese al respecto lo siguiente:

- (1) Los principios del entendimiento (tanto ontológicos como metafísicos) determinan el ámbito de la naturaleza de modo meramente formal, es decir, elaboran las condiciones a priori que estructuran la experiencia fenoménica sin atender para

---

<sup>1</sup> KrV, A 334

<sup>2</sup> KrV, A 308

nada al contenido empírico de ésta. Por ello, establecen el marco general en que debe darse cualquier objeto científico y constituyen la parte a priori de toda la ciencia de la naturalaleza.

- (2) Ahora bien, en las ciencias particulares, especialmente en las tareas sistemático-clasificadoras de la descripción natural, encontramos además de los principios ontológicos del entendimiento, otros enunciados máximamente generales cuya validez es presupuesta también a priori y que no se refieren a la estructura formal de la experiencia, sino que se predican de la serie de contenidos empíricos; así: la homogeneidad de lo diverso bajo géneros más elevados, la variedad de lo homogéneo bajo especies inferiores y la afinidad de los conceptos a partir de la continuidad de las formas<sup>1</sup>.
- (3) Estas presuposiciones de las ciencias naturales son, como los juicios sintéticos a priori, verdaderos principios aplicables a todo fenómeno, pero, frente a estos, no se refieren a la síntesis de las condiciones espacio-temporales del objeto, sino a su contenido empírico in concreto. En efecto, que lo dado se agrupe en géneros, que los géneros se dividan en especies y que las especies guarden continuidad, no son juicios contruidos sobre la estructura espacio-temporal de la experiencia, sino que se trata de verdaderas síntesis unificadoras de las series empíricas de fenómenos. Tales principios no son más que variaciones del principio de economía del pensamiento por el cual se intenta determinar efectivamente el contenido material de la experiencia: "Dass aber auch in der Natur eine solche Einhelligkeit angetroffen

---

<sup>1</sup> KrV, A 657-658

werde, setzen die Philosophen in der bekannten Schulregel voraus: dass man die Anfänge (Prinzipien) nicht ohne Not vervielfältigen müsse (*entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*). Dadurch wird gesagt: dass die Natur der Dinge selbst zur Vernunftseinheit Stoff darbiete, und die anscheinende unendliche Verschiedenheit dürfe uns nicht abhalten, hinter ihr Einheit der Grundeigenschaften zu vermuten, von welchen die Mannigfaltigkeit nur durch mehrere Bestimmung abgeleitet werden kann."<sup>1</sup>

- (4) Desde el momento que estos principios sintetizan el contenido empírico de las series fenoménicas, no pueden tener otro origen que la búsqueda de lo incondicionado propia de la razón. Mas aquí la razón no intenta determinar características de sus tres objetos (Yo, libertad, Dios), sino que se limita a establecer condiciones metodológicas para las síntesis empíricas de las ciencias particulares. Se trata, pues, de principios con función heurística<sup>2</sup> que, si bien no pueden ser deducidos como los transcendentales desde las categorías por referirse a contenidos empíricos, son indispensables para la articulación de la experiencia fenoménica en clasificaciones sistemáticas: de ahí que pueda hablarse de una función regulativa de las ideas de la razón<sup>3</sup>.

En consecuencia, la búsqueda de lo incondicionado, característica del interés teórico de la razón en torno a sus ideas, admite un uso regulador de la experiencia empírica en la presuposición necesaria de que lo natural, en cuanto que series fenoménicas, tiende a ordenarse del modo más simple y lógico posible. Ahora bien, precisamente por lo que enuncian, los principios

<sup>1</sup> KrV, A 652

<sup>2</sup> KrV, A 663-664

<sup>3</sup> KrV, A 644

reguladores no pueden ser nunca constitutivos de la experiencia, esto es, de ducibles apodícticamente de la síntesis espacio-temporal de las categorías, sino que son meramente hipotéticos<sup>1</sup>, es decir, considerados subjetivamente como necesarios por la razón en su búsqueda de lo incondicionado aplicada a la síntesis de la experiencia en las ciencias particulares. En palabras de Kant:

"Die Vernunftseinheit ist die Einheit des Systems, und diese systematische Einheit dient der Vernunft nicht objektiv zu einem Grundsatz, um sie über die Gegenstände, sondern subjektiv als Maxime, um sie über alles mögliche empirische Erkenntnis der Gegenstand zu verbreiten. Gleichwohl befördert der systematische Zusammenhang, den die Vernunft dem empirischen Verstandesgebrauch geben kann, nicht allein dessen Ausbreitung, sondern bewährt auch die Richtigkeit desselben, und das Principium einer solchen systematischen Einheit ist auch objektiv, aber auf unbestimmte Art (principium vagum), nicht als konstitutives Prinzip von etwas in Ansehung seines direkten Gegenstandes zu bestimmen, sondern um, als bloss regulativer Grundsatz durch Eröffnung neuer Wege, die der Verstand nicht kennt, ins Unendliche (Unbestimmte) zu befördern und zu befestigen, ohne dabei jemals den Gesetzen des empirischen Gebrauch im mindesten zuwider zu sein."<sup>2</sup>

Así pues, con independencia de su posible uso práctico, las ideas de la razón tienen una finalidad teórica en cuanto que hipotéticamente reguladoras de la unidad de la experiencia científica. Se halla así una cierta satisfacción al máximo interés especulativo de la razón en la búsqueda de lo incondicionado, si no mediante el conocimiento objetivo del Yo, la libertad o Dios, sí al menos en la tarea metodológica de ordenar y sistematizar los datos empíricos en series lógicas progresivamente más unitarias y abarcentes.

---

<sup>1</sup> KrV, A 647

<sup>2</sup> KrV, A 680

Ahora bien, ¿qué presupone, en último término, este uso regulativo de las ideas?, ¿qué hay por detrás de esta consideración *meramente* heurística de las series empíricas como ordenables con la mayor simplicidad?, ¿qué último supuesto es el que permite considerar lo natural-empírico como racionalizable en especies, géneros, leyes, etc.? La respuesta es simple:

- a) Las series empíricas son particulares y contingentes, nada hay de universal ni necesario en ellas salvo la estructura espacio-temporal, de la cual aquí no se hace cuestión.
- b) Según el uso regulador de la razón, hay que considerar tales series como subsumibles en conceptos universalizables y ordenables en unidades sistemáticas (leyes o clasificaciones científicas).
- c) Luego, tal consideración sólo es posible bajo la condición de su-poner que lo empírico ha sido ya dispuesto en particularidades universalizables por un elemento que, como causa suprema, ordena y estructura toda la realidad.
- d) Lo cual significa que "die Idee desselben (Gott), so wie alle spekulative Ideen, nichts weiter sagen wolle, als dass die Vernunft gebiete, alle Verknüpfung der Welt nach Prinzipien einer systematischen Einheit zu betrachten, mithin *als ob* insgesamt aus einem einzigen allbefassenden Wesen, als oberster und allegungsamer Ursache, entsprungen wäre."<sup>1</sup>
- e) Por consiguiente, el uso regulativo de la razón reposa sobre el último supuesto de un sustrato inteligible de lo sensible cuya idea, aún cuando no se la use constitutivamente, es la base de una tal comprensión sistemática de la realidad.

Con ello se muestra fehacientemente que el interés especulativo de la razón, lejos de cerrarse con las respuestas dadas en la *Kritik der reinen Vernunft*

---

<sup>1</sup> KrV, A 686



—incluida la función regulativa de las ideas—, se despliega desde ella en dirección a la tercera pregunta: que toda consideración lógico-sistemática de la naturaleza presuponga la idea de un sustrato inteligible de lo sensible, es dar una clara orientación a la cuestión de qué debo esperar en el mundo sensible si me comporto según la ley moral del inteligible, pues, con el presupuesto último de los principios regulativos, el abismo entre ambos mundos aparece ya como susceptible de tránsito (*Übergang*) y la esperanza de realizar las exigencias inteligibles en lo sensible como posible.

#### § 14.- Las ideas en el uso práctico de la razón.

El segundo interés de la razón, en torno a la pregunta por cuál sea su deber de actuación, admite aparentemente una doble respuesta según se dé por el lado del principio de la moralidad o por el de su objeto: en el primer caso, tal deber consiste en regirse según el imperativo categórico; en el segundo, en intentar realizar el bien supremo. Ahora bien, al encerrar el concepto de bien supremo la exigencia de una conexión entre la conducta virtuosa —la ley moral— como causa y la felicidad como consecuencia<sup>1</sup>, el interés práctico de la razón puede expresarse simplemente como la consecución del bien supremo, ya que éste engloba dentro de sí la ley moral como parte. Atendiendo, a su vez, al hecho de que la Filosofía moral se divide en dos núcleos, según se haga referencia a una coacción externa o interna<sup>2</sup>, y de que, por tanto, la felicidad como consecuencia de la moralidad se desdobra en la idea de un estado racional —plano jurídico de la Filosofía de las costumbres— y en la idea de perfección personal y felicidad ajena —plano ético—, resulta de ahí una importante consecuencia para la razón práctica —y, como se verá, también para la teórica—: el deber de realizar el bien supremo exige necesariamente como posibles fenoménicamente —resultados de la ley mo-

<sup>1</sup> Cfr. § 10

<sup>2</sup> Cfr. § 11

ral— la idea de un estado racional y de la perfección-felicidad humanas. Por tanto, no sólo la razón teórica en su uso regulativo descansa sobre el presupuesto de la estructuración del mundo sensible según un principio inteligible, sino que la misma acción práctica sólo tiene sentido en cuanto el bien supremo es pensado como realizable —quede, por el momento, inespecificado cómo— y, por consiguiente, cuando la determinación moral es considerada como eficaz en el curso fenoménico de los acontecimientos. Ya en la primera crítica se introducía esta práctica al comentar Kant respecto al modelo ideal-racional de la república platónica:

"Ob nun gleich das letztere (eine vollkommende Anordnung) niemals zu Stande kommen mag, so ist die Idee noch ganz richtig, welche dieses Maximum zu Urbilde aufstellt, um nach demselben die gesetzliche Verfassung der Menschen der möglich grössten Vollkommenheit immer näher zu bringen. Denn welches der höchsten Grad sein mag, bei welchem die Menschheit stehen bleiben müsse, und wie gross also die Kluft, die zwischen der Idee und ihrer Ausführung notwendig übrig bleibt, sein möge, das kann und soll niemand bestimmen, eben darum, weil es Freiheit ist, welche jede angegebene Grenze übersteigen kann."<sup>1</sup>

Que el objeto de la razón práctica implique su efectividad, exige la certeza de ciertos enunciados que, si bien teórico-objetivamente pueden carecer de prueba, su carácter de necesarios para que el bien supremo sea posible, les suministra una validez indirecta pero incondicionada. Siguiendo la denominación matemática dada a los enunciados teóricos de esta clase, Kant los califica de *postulados prácticos*, "worunter ich einen *theorischen*, als solchen aber nicht erweislichen Satz verstehe, so fern er einem a priori unbedingt geltenden *praktischen* Gesetze unzertrennlich anhängt"<sup>2</sup>. Tales postulados no son otros que las tres ideas de la razón teórica dotadas ahora de re

<sup>1</sup> KrV, A 317

<sup>2</sup> KpV, A 220 (Ak-V-122)

alidad efectiva por la necesidad del bien supremo:

- (1) Sin la existencia de una causalidad libre y eficaz en la serie de acontecimientos fenoménicos no es concebible la ley moral. Por tanto, la libertad es conocida de modo a priori como condición de la ley moral<sup>1</sup>, frente a las otras dos ideas que derivan del concepto de bien supremo.
- (2) La realizabilidad del bien supremo exige, por el lado ético, la consecución de un estado de perfección o santidad absolutas. Dado que en la serie temporal del mundo sensible ningún estado concreto es semejante a tal idea, debe exigirse un progreso indefinido (*unendlicher Porgressus*) a lo largo de una duración infinita de la existencia humana para alcanzarlo: ello es a lo que se denomina inmortalidad del alma —"welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt"<sup>2</sup>—. (Queda, sin embargo, inespecificado aquí —tal tema será recogido en los escritos posteriores a la tercera crítica acerca de Filosofía de la historia y de la religión— si tal idea es interpretable en un sentido individual o colectivo, es decir, como perduración de la vida personal o como perfeccionamiento de la especie, o como ambos conjuntamente<sup>3</sup>).
- (3) La realizabilidad del bien supremo exige igualmente la consecución de la felicidad como acuerdo del mundo sensible con la virtud. Mas tal concordancia no emana directamente de la ley moral, sino que debe presuponerse una estructuración de lo fenoménico acorde con el comportamiento según la moralidad, y ello sólo es posible mediante el supuesto de una causa de la naturaleza que contenga tal concordancia en el ori

<sup>1</sup> KpV, A 5 (Ak-V-4).

<sup>2</sup> KpV, A 220 (Ak-V-122)

<sup>3</sup> Ver la tercera parte de este trabajo.

gen de la doble serie causal, es decir, postulando la existencia de Dios<sup>1</sup>. Queda aquí, no obstante, también indeterminada cuál sea la relación de esta causalidad suprasensible con lo fenoménico y con la actuación humana, es decir, cómo se introduce la moralidad en el mundo.

Los tres postulados prácticos coinciden, pues, en cuatro características esenciales: (1) por no derivar de pruebas teórico-transcendentales —de los principios ontológicos— dejan indeterminado —por el momento— su propio significado interno; (2) por ser derivados de principios prácticos no constituyen saber sensu stricto sino creencia (*Glaube*), pero emanada directamente de la razón, es decir, una fe racional (*Vernunftsglaube*)<sup>2</sup>; (3) como exigencias de la moralidad en su interés por realizar el bien supremo en el mundo sensible, exponen una cierta dimensión fenoménica de las ideas teóricas, ya sea asociándolas a la temporalidad (idea de la inmortalidad como perduración) o a la causalidad de lo natural (idea de Dios); (4) por tanto, y al igual que ocurría con el uso regulador de la razón pura en la búsqueda de lo incondicionado, tienden a conectar lo sensible con lo inteligible y a superar el marco escindido de los dos primeros intereses de la razón en favor del tercero.

Por otro lado, debe observarse que el uso práctico de la razón, a partir de la consecución del bien supremo, da realidad a las ideas que el uso teórico solamente permite pensar sin contradicción o aplicar regulativamente. En consecuencia, la razón, en cuanto que práctica, en lugar de quedar recluida en el marco de la mera no-contradictoriedad teórica, lo sobrepasa dando carácter de certeza a lo que en el aspecto especulativo era solamente hipotético. De ahí que, si por primado de un elemento racional sobre otro entendemos la subordinación del interés segundo al primero<sup>3</sup>, el primado de

<sup>1</sup> KpV, A 224-226 (Ak-V-124,125)

<sup>2</sup> KpV, A 227 (Ak-V-126)

<sup>3</sup> KpV, A 216 (Ak-V-119)



la razón está en su uso práctico, ya que es allí donde se da realidad objetiva a las ideas y donde se confiere carácter necesario a la estructuración del mundo sensible según el inteligible, afirmación que el uso regulativo pensaba sólo como hipotética: "In der Verbindung also der reinen spekulativen mit der reinen praktischen Vernunft zu einem Erkenntnis führt die letztere das Primat, vorausgesetzt nämlich dass diese Verbindung nicht etwa zufällig und beliebig, sondern a priori auf der Vernunft selbst gegründet, mit hin notwendig sei!"<sup>1</sup> El primado de lo práctico supone, como consecuencia, que es hacia la actividad y hacia la construcción de un mundo propio hacia lo que se dirige esencialmente la razón, de tal modo que, a la postre, el mismo interés especulativo no es más que parte de este dinamismo por apropiarse de la realidad fenoménica y adecuarla a los intereses ético-jurídicos de la perfección humana, la felicidad y un estado de convivencia racional. La θεωρία, al final de la segunda crítica y como ya preludiaba la primera, vuelve a reubicarse en el seno de la πράξις, definiéndose todas las tareas e intereses de la razón en su actividad por construir una realidad sensible a imagen de la inteligible. Mas con ello Kant no hace sino descubrir lo que ya estaba latente en el mismo análisis del conocimiento teórico, donde la verdad no es resultado de una simple intuición de los principios, sino de la actividad constructiva (sintética) del sujeto transcendental. Como certeramente ha señalado Zubiri: "Los principios de la metafísica no son evidentes, esto es, el entendimiento no es primariamente una facultad de recibir evidencias. Todo lo contrario; es la suprema facultad de síntesis. Lo propio de él no es un ver, sino un hacer, un *Tun*. Es no receptividad, sino espontaneidad; soy yo que por una acción espontánea mía me pongo a pensar y a hacer que algo sea objeto. La acción en que el entendimiento consiste no es ver, no es una acción videncial, sino que es una acción ciega; facultad ciega (*blinder Vermögen*) llama Kant a la síntesis"<sup>2</sup>. La actividad constituyente del sujeto, e

<sup>1</sup> KpV, A 218-219 (Ak-V-121)

<sup>2</sup> X. Zubiri; *Cinco lecciones de Filosofía*, p. 89-90



levada a interés práctico por la razón, es hacia lo que apunta tanto la primera como la segunda pregunta a través de su reformulación en la tercera: si la razón actúa según debe actuar, ¿qué resultado manifiesto tendrá ello en la marcha del mundo sensible? Lo cual obliga necesariamente a reconsiderar el abismo naturaleza-libertad, la división de la Filosofía en dos subsistemas doctrinales autónomos y, por tanto, la totalidad de la Filosofía transcendental en la manera escolar en que se había presentado y desarrollado hasta entonces. Como el Platón de sus últimos diálogos que, desde la perspectiva en que le situaba el previo desarrollo dogmático de la teoría de las ideas, tuvo que remprender el camino hacia la Ciencia, el Kant de la *Kritik der Urteilskraft* tuvo igualmente que reconsiderar los desarrollos metafísicos anteriores para, desde ellos, avanzar en una nueva dirección en la tematización de la realidad.

### § 15.- El tránsito del abismo.

Entre la publicación de la primera crítica (1781) y la de la tercera (1790) median nueve años a lo largo de los cuales Kant, además de escribir la segunda crítica y parte de los desarrollos doctrinales del sistema —*Prolegomena, Grundlegung der Metaphysik der Sitten, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*—, inicia el tratamiento de cuestiones sociohistóricas que tienen directa relación con la problemática de la conexión entre lo sensible y lo inteligible: en 1784 publica su primer ensayo sobre la historia de la humanidad y su caracterización de qué sea la Ilustración, en 1785 efectúa la recensión de la obra de Herder sobre Filosofía de la historia y redacta un opúsculo sobre el concepto de raza humana, en 1786 escribe otro ensayo acerca del origen de la historia humana a partir de una exégesis del libro primero del Génesis, y en 1788 publica unas páginas acerca del uso de los principios teleológicos en la explicación biológica y antropológica. Todas estas primeras incursiones en los temas culturales y sociohistóri-

cos<sup>1</sup> no hacen sino conducir el pensamiento kantiano al tratamiento explícito de la problemática que en la parte crítica del sistema iba también desarrollándose paralelamente: la necesidad de replantear globalmente la influencia de lo inteligible sobre lo sensible y, por tanto, el papel de las ideas de la razón tanto en el terreno teórico como en el práctico.

En efecto, tal como se desprende de la parte doctrinal del sistema hasta 1790, el tema de la relación entre los dos mundos quedaba conceptualizado en torno a la tesis de su radical separación e incomunicabilidad y el postulado no-contradictorio de una posible estructuración paralela entre la serie fenoménica y las determinaciones nouménicas de la voluntad. En tal sentido, los dos puntos básicos de conflictividad, el de la efectividad sensible de la libertad transcendental respecto a la razón teórica y el de la realizabilidad de las consecuencias fenoménicas del bien supremo en la razón práctica, se habían resuelto acudiendo al mismo argumento: la posibilidad lógica de pensar la serie causal de los eventos sensibles como concordante con la serie correspondiente del mundo inteligible; en un caso ello implicaba que a cada determinación volitiva podía corresponder una acción fenoménica adecuada, en otro que el estado espiritual de comportamiento según la virtud podía ir ligado a un estado psicológico de mayor o menor adecuación entre deseos y satisfacciones (felicidad). De hecho, en este punto, el planteamiento kantiano entre 1781 y 1790 no va mucho más allá de la doctrina leibniziana de la armonía preestablecida entre las mónadas corporales y las espirituales:

"(51). Mais dans les substances simples ce n'est qu'une influence idéale d'une Monade sur l'autre, qui ne peut avoir son effet que par l'intervention de Dieu, en tant que dans les idées de Dieu une Monade demande avec raison, que Dieu en réglant les autres dès le commencement des choses, ait égard à elle. Car, puisqu'une Monade crée ne sauroit avoir

<sup>1</sup> Por razones de orden expositivo no hacemos aquí más que una referencia cronológica a estos opúsculos. Su tratamiento sistemático, en confrontación con los textos del mismo tema posteriores a la tercera crítica, se efectuará en la tercera parte de la tesis (Cfr. § 68).

une influence physique sur l'intérieur de l'autre, ce n'est que par ce moyen que l'une peut avoir de la dépendence de l'autre.

(78). Ces principes m'ont donné moyen d'expliquer naturellement l'union ou bien la conformité de l'Ame et du corps organique. L'Ame suit ses propres loix et le corps aussi les siennes; et ils se rencontrent en vertu de l'harmonie préétablie entre toutes les substances, puisqu'elles sont toutes des représentations d'un même univers.

(79). Les ames agissent selon les loix des causes finales par appetitions, fins et moyens. Les corps agissent selon les loix des causes efficientes ou de mouvements. Et les deux regenes, celui des causes efficientes et celui des causes finales sont (sic) harmoniques entre eux."<sup>1</sup>

Basta con sustituir la causalidad final de las almas por la ley moral del sujeto nouménico y la causalidad eficiente por la mecánica del mundo fenoménico, para obtener casi literalmente la solución kantiana de la tercera antinomia; y de igual modo que en el texto leibniziano, la función del postulado kantiano de la existencia de Dios es garantía de la concordancia de los dos mundos en sus respectivas series causales. De ahí la afirmación kantiana de que, aún cuando pudiéramos prever exactamente todas las acciones futuras de un hombre, éste seguiría siendo libre<sup>2</sup>, ya que lo fenoménico es un puro correlato de la verdadera libertad nouménica.

¿Basta, sin embargo, tal solución al problema de la relación entre los dos mundos para explicar, in concreto, como el propio Kant intentará hacer a partir de esta época, el curso de la historia humana y, especialmente, pa

<sup>1</sup> Leibniz; *Monadologie*, § 51, § 78, § 79

<sup>2</sup> "Man kann also einräumen, dass, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl als aussere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, dass jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, ingleichen alle auf diese wirkende aussere Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewissheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis, ausrechnen könnte, und dennoch dabei behaupten, dass der Mensch frei sei." (KpV, A 177-178; Ak-V-99)

ra dar respuesta a los temas rousseauianos e ilustrados del posible progreso en la moralidad y en la cultura? E incluso desde la propia problemática crítica en torno a las ideas de la razón, ¿es suficiente tal explicación para justificar el principio último de las ideas en su uso regulador, según el cual las propias series empíricas parecen presuponer un fundamento inteligible y pueden así subsumirse en sistemas categoriales racionales?, ¿basta este *abismo armónico* entre los dos mundos para comprender la posibilidad histórica de un estado racional o de la perfección-felicidad humana como meta última de la realización del bien supremo? Estos interrogantes se plantean con agudeza en el sistema kantiano tan pronto se confronta la parte doctrinal-metafísica con los intereses de la razón desarrollados en las críticas y con los temas de análisis antropológico-histórico a los que Kant iba dedicando cada vez mayor atención. De ahí la reconsideración global de tal problemática y la elaboración de una obra específicamente destinada a revisarla: la *Kritik der Urteilskraft*. Establecido el abismo entre los dos ámbitos de realidad —y, con él, la consiguiente escisión de la Filosofía en dos *Metafísicas*—, el replanteamiento de su posible influencia a partir del tercer interés de la razón y de la temática direccional de las ideas sólo podía hacerse —al menos inicialmente— bajo la forma de un posible tránsito (*Übergang*) de uno al otro. Ahora bien, el tránsito del abismo no puede establecerse arbitrariamente en cualquier sentido, pues:

- a) El interés práctico de la razón tiene el primado sobre el teórico, puesto que la razón es esencialmente activa.
- b) La libertad de la razón y la autonomía universalizable de la ley moral se oponen absolutamente a toda dependencia de lo natural-fenoménico.
- c) La realización del bien supremo en su doble forma de estado racional y de perfección personal no puede tampoco consistir en el sometimiento de tales ideas al mundo sensible —del estado de derecho al de naturaleza, en términos ilustrados— si



no justamente a la inversa: lo fenoménico debe ser ordenado según lo racional.

Por consiguiente, la solución del problema sólo puede consistir en analizar cómo lo inteligible puede hacerse realidad, obligando a lo fenoménico a acercarse progresivamente a los ideales racionales. Por ello, el tránsito, como tema específico de la tercera crítica, se plantea como la efectuación de la libertad en la naturaleza:

"Ob nun zwar eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Übersinnlichen, befestigt ist, so dass von dem ersteren zum anderen (also vermittelt des theoretischen Gebrauchs der Vernunft) kein Übergang möglich ist, gleich als ob viel verschiedene Welten wären, deren erste aber auf die zweite keinen Einfluss haben kann: so soll diese auf jene einen Einfluss haben, nämlich der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich marchen; und die Natur muss folglich auch so gedacht werden können, dass die Gesetzmässigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme. Also muss es einen Grund der *Einheit* des Übersinnlichen, welches der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben..."<sup>1</sup>

A este objetivo queda, pues, destinada la tercera crítica, cuya importancia es capital para la totalidad del sistema filosófico: a partir de ella deberá aclararse definitivamente la relación entre la libertad y la naturaleza y, con ello, una cierta superación de la dicotomía metafísico-escolar entre lo teórico y lo práctico. "La ciencia teórica es el saber de que algo *es*; la ética es el saber de que algo *debe ser*. Pues bien, la conjunción de estos saberes entendidos al modo de Kant, abre la puerta a un saber peculiar, el

---

<sup>1</sup> KU, B XIX-XX (Ak-V-175-176)



saber de que algo es porque *debe ser*. Es la esperanza. Con lo cual, Kant resuelve la conjunción de la naturaleza y del bien racional en el dinamismo inteligible de la vida humana. El hombre no es ni algo meramente dado ni algo tan sólo personal: es algo por hacer. Lo *puesto* o *dado* (*das Gegebene*) es *propuesto* (*das Aufgegebene*)."<sup>1</sup>

Con la *Kritik der Urteilskraft* se acaba, por tanto, la exposición y desarrollo del kantismo dentro de los límites —al menos límites de sistematización metafísica y de reconstrucción metodológica— del racionalismo, y la Filosofía transcendental se despliega hacia un nuevo terreno de reflexión trans-metafísica<sup>2</sup> donde lo importante ya no es determinar los principios del objeto teórico ni de la acción práctica, sino comprender cómo la naturaleza es el escenario en el que la razón realiza sus intereses supremos y, por tan to, donde se hace posible la realización de la humanidad en cuanto sujeto histórico (individual y colectivo) tendente al bien supremo. Con ello, no só lo se produce una importante flexión en la tarea intelectual de Kant, sino en todo el pensamiento occidental que, tras siglos de debate —al menos en la apariencia superficial de los filosofemas— acerca de los principios, de la certeza y del saber como puro entretejido conceptual, recordará que "Plato fand seine Ideen vorzüglich in allen was praktisch ist"<sup>3</sup> y reiniciará así el diálogo socrático con artesanos, artistas y políticos, es decir, con el hombre en cuanto que productor de su mundo histórico, como hilo conductor para comprender la posibilidad de la efectuación fenoménica de lo inteligible.

---

<sup>1</sup> X. Zubiri; *Cinco lecciones de Filosofía*, p. 112

<sup>2</sup> Véase al respecto: G. Lebrun; *Kant et la fin de la Métaphysique*, p. 38 y ss.

<sup>3</sup> KrV, A 314

## § 16.- Reestructuración de la parte crítica del sistema.

Así pues, a partir de la problemática abierta en la primera crítica en torno a los intereses de la razón en relación con la significación de las ideas tanto en su uso teórico como práctico, problemática que se resume en la pregunta por cuál pueda ser la esperanza de mi acción, se vertebró la cuestión del tránsito o realización de lo inteligible en lo sensible que cristalizará temáticamente en la crítica de 1790. Ahora bien, este nuevo y esencial elemento de la Filosofía trascendental sólo podía alcanzar un tratamiento específico, en la perspectiva escolar con la que Kant había diseñado su sistema hasta entonces, si se le podía dar alguna ubicación en el sistema de las facultades humanas que exigiera una elucidación e investigación autónomas acerca de su uso y límites, de modo paralelo a lo que ocurría con los ámbitos teórico y práctico. A este efecto, Kant observa en las dos introducciones a la tercera crítica lo siguiente:

- (1) Por un lado hay esencialmente en el hombre tres capacidades del espíritu (*Gemütsvermögen, Seelenvermögen*)<sup>1</sup> que comprenden todas sus posibles actividades: la del conocimiento (*Erkenntnisvermögen*), la de desear (*Begehrungsvermögen*) y el sentimiento de placer y dolor (*Gefühl der Lust und Unlust*). Triplicidad de capacidades que se corresponde directamente, como es obvio, con los tres intereses parciales de la razón: la pregunta por qué puedo saber mueve la facultad cognoscitiva, la pregunta por qué debo hacer se relaciona con el conjunto de mis aspiraciones y deseos, y la cuestión por el resultado de mi acción tiene que ver claramente con el interés (sentimiento de placer) que despierta en el sujeto la consecución de sus fines.

---

<sup>1</sup> I Einleitung KU, III (Ak-XX-205,206)

(2) Tal como se ha desarrollado hasta el momento en las dos primeras críticas y en la parte metafísico-doctrinal, las capacidades cognoscitiva y desiderativa poseen su propio marco de objetos y sus principios a priori en dos facultades superiores del conocimiento: en el entendimiento lo teórico y en la razón lo práctico. En cuanto que analizar una capacidad del espíritu es explicitar los elementos a priori que hacen posible sus objetos, uso y límites, las dos primeras críticas se han ocupado, en efecto, del análisis de la capacidad cognoscitiva —donde se vio que sólo en entendimiento tiene función constitutiva— y de la capacidad desiderativa —donde se mostró que es sólo la razón, en cuanto que práctica, quien puede determinar la moralidad—.

(3) Tanto en la crítica teórica<sup>1</sup> como práctica<sup>2</sup>, junto al entendimiento como facultad de la síntesis categorial y a la razón como facultad de lo incondicionado, se distinguió una tercera: el Juicio que, por ser la facultad de subsumir lo particular en lo general, tanto hace referencia al entendimiento como a la razón, pues tanto los principios teóricos como la ley moral necesitan en su aplicación in concreto del Juicio. De este modo el sistema de las facultades superiores del conocimiento está formado por tres (entendimiento, Juicio y razón)<sup>3</sup> donde la segunda ocupa un lugar intermedio de referencia a las otras dos simultáneamente.

(4) De todo lo cual se desprende lo siguiente:

- las capacidades del espíritu son tres: la de conocer, la de desear y el sentimiento de placer;

<sup>1</sup> KrV, A 132

<sup>2</sup> KpV, A 119 (Ak-V-67)

<sup>3</sup> KrV, A 130

I Einleitung KU, II (Ak-XX-201)

KU, B XXI (Ak-V-177)

- las facultades superiores son igualmente tres: el entendimiento, Juicio y razón;
- la capacidad de conocer tiene sus principios en el entendimiento y la de desear en la razón;
- el sentimiento de placer corresponde a la satisfacción por el cumplimiento de los fines del sujeto, es decir, presupone el tercer interés de la razón;
- este tercer interés —tal como se ha mostrado antes— exige la conexión entre la naturaleza y la libertad;
- el Juicio es justamente la facultad superior que hace referencia a la vez a entendimiento (naturaleza) y a razón (libertad);
- luego es en el Juicio, como facultad intermedia, donde tiene su asiento el sentimiento de placer y en donde se debe rá investigar los fundamentos de la relación entre el mundo sensible y el inteligible, es decir, del *Übergang*.

Queda así definida la tercera crítica como del Juicio y asociada al *Übergang* de la razón al entendimiento, esto es, de la libertad a la naturaleza, y al sentimiento de placer y dolor:

"Nun ist zwischen dem Erkenntnis- und dem Begehrungsvermögen das Gefühl der Lust, so wie zwischen dem Verstande und der Vernunft die Urteilskraft, enthalten. Es ist also wenigstens vorläufig zu vermuten, dass die Urteilskraft eben so wohl für sich ein Prinzip a priori enthalte, und, da mit dem Begehrungsvermögen notwendig Lust oder Unlust verbunden ist..., eben so wohl einen Übergang vom reinen Erkenntnisvermögen, d.i. vom Gebiete der Naturbegriffe zum Gebiete des Freiheitsbegriffs, bewirken werde, als sie im logischen Gebrauche den Übergang vom Verstande zur Vernunft möglich macht."<sup>1</sup>

<sup>1</sup> KU, B XXIV-XXV (Ak-V-178,179)

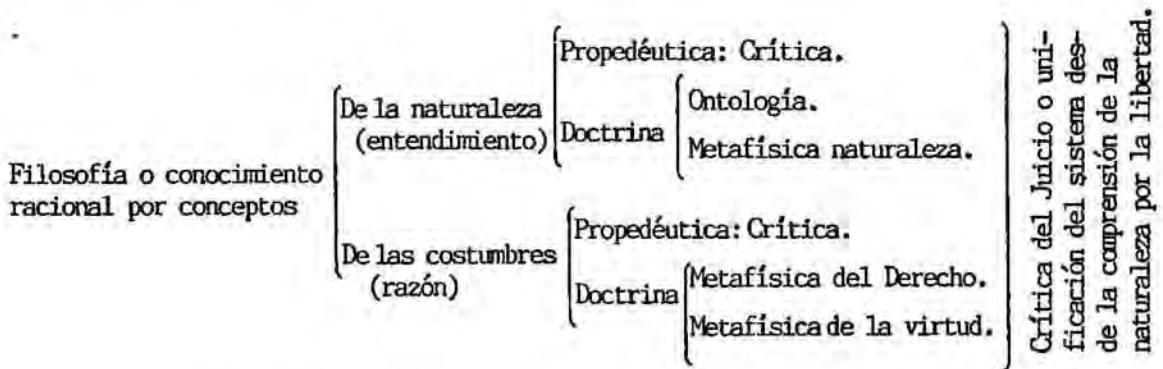
La *Kritik der Urteilskraft* tiene así una característica peculiar respecto a las dos obras críticas anteriores: allí se trataba de analizar los principios que rigen dos ámbitos de objetos perfectamente diferenciados, aquí, en cambio, hay que conectar estos dos mundos entre sí. Los principios y rasgos delimitativos del Juicio no pueden consistir tanto en indicar qué sea condición a priori de un objeto —sea éste la naturaleza o la libertad—, pues tal investigación ya ha sido efectuada, cuanto en descubrir cómo es posible que el objeto natural sea estructurado desde la libertad y, con ello, cómo la moralidad pueda introducirse en la naturaleza. Ello supone, por consiguiente, que con la tercera crítica no se constituye ningún ámbito de objetos distinto a los dos anteriores, sino que se altera la comprensión escindida de tales objetos: desde la perspectiva doctrinal-metafísica y su fundamentación en la Analítica de las primeras críticas, el mundo sensible y el inteligible forman dos universos autónomos y encerrados en su propio sistema de principios sólo conectados negativamente por la no-contradictoriedad mutua y por la posibilidad lógica de un paralelismo en sus respectivos objetos —en suma, la armonía preestablecida leibniziana—; ahora se trata de deshacer tal abismo infranqueable mediante una comprensión unitaria de los dos mundos, es decir, de explicar la incidencia real de uno sobre otro y, por tanto, de unificar en cierto sentido la temática metafísicamente separada mediante el recurso al Juicio como facultad común a ambos. Tal diferencia de perspectiva conlleva lo siguiente: el tratamiento de la realidad según la división fenómeno-noúmeno es propia de las partes doctrinales del sistema partiendo de la diferenciación entre lo teórico y lo práctico; luego el tratamiento de su unidad no podrá consistir en una doctrina *objetiva*, esto es, acerca de dos objetos o mundos separados; por consiguiente, la *Kritik der Urteilskraft* no podrá fundar ninguna parte metafísica (doctrinal) del sistema, sino todo lo contrario, pues su función es justamente establecer el tránsito entre las partes metafísicas y, con ello, superarlas. Por esto afirma Kant que al Juicio ni le corresponde un ámbito de objetos propios ni una doc



trina metafísico-escolar en el sentido clásico, sino sólo una crítica:

"Da dasjenige Vermögen, wovon hier das eigentümliche Prinzip aufgesucht und erörtert werden soll (die Urteilskraft), von so besonderer Art ist, dass es für sich gar kein Erkenntnis (weder theoretisches, noch praktisches) hervorbringt und, unerachtet ihres Prinzips a priori dennoch keinen Teil zur Transzendentalphilosophie, als objektiver Lehre, liefert, sondern nur den Verband zweier anderer obern Erkenntnisvermögen (des Verstandes und der Vernunft) ausmacht."<sup>1</sup>

De ahí que, si bien la parte crítica de la Filosofía reúne tres miembros, la parte doctrinal-metafísica sólo contenga dos, pues la tercera crítica, al realizar la unificación de la división doctrinal, no es una nueva doctrina metafísica. Según esto, el sistema de la Ciencia en su reestructuración de 1790 quedaría así:



¿Qué puede significar que la Filosofía halle su cierre y, por tanto, su completud sistemática mediante una crítica que, distinguiéndose de las partes metafísicas, reúne a éstas en una nueva comprensión de la realidad? Ello no es, en última instancia, más que la consecuencia del tercer interés de la razón y del primado de lo práctico sobre lo teórico: si la determinación nouménica de la conducta tiene que ser fenoménicamente eficaz en la aproximación al bien supremo, la comprensión de la realidad sólo puede elaborarse desde el carácter productivo de la acción humana, es decir, desde una pers-

<sup>1</sup> I Einleitung KU, XI (Ak-XX-242)

pectiva que abandone la radical escisión metafísica entre lo meramente sensible y lo puramente inteligible para sintetizarlos en el propio proceso de la producción del mundo socio-histórico. En este sentido, el carácter no doctrinal de la *Kritik der Urteilskraft* significa, en el lenguaje kantiano, el abandono definitivo del concepto clásico de Metafísica: "Les métaphysiciens comme leurs adversaires n'ont en somme jamais pris à la lettre l'expression μετὰ τὰ φυσικά; ils ont entendu par là l'accès à une région supérieure de l'étant, alors qu'il s'agit d'une dimension à ce point neuve du savoir, que celui-ci cesse d'être contemplation d'objets"<sup>1</sup>. Y, en efecto, en el saber al que se abre la tercera crítica no se trata ya tanto de un análisis del objeto desde sus principios transcendentales, cuanto de establecer qué principios transcendentales son precisos para comprender la creación de un mundo según las leyes de la libertad. Lo primero, pues, no es ya el objeto —teórico o práctico— cuanto la propia acción productiva del sujeto. Sin duda se preludia con ello<sup>2</sup> tanto la *ciencia de la experiencia de la conciencia* hegeliana, donde es la propia actividad reflexivo-histórica de la humanidad la que genera la Ciencia como última figura de conciencia de sí misma, como la llamada marxista a situar el pensamiento en la transformación de la realidad y no en su mera interpretación, pues sólo en la actividad productiva alcanza sentido toda interpretación teórica; y tal preludio no debería ciertamente sorprender en un autor que escribió en su tratado de Pedagogía: "Der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung. Er ist nichts, als was die Erziehung aus ihm macht. Es ist zu bemerken, dass der Mensch nur durch Menschen erzogen wird, durch Menschen, die ebenfalls erzogen sind."<sup>3</sup>

~~~~~

¹ G. Lebrun; *Kant et la fin de la Métaphysique*, p. 38

² A lo largo de la segunda y tercera partes analizaremos en qué medida, sentido y límites.

³ Über Pädagogik, A 7 (Ak-IX-443)

IV.- EL DESCUBRIMIENTO DE LA REFLEXION.

§ 17.- Las dos modalidades del Juicio.

El entendimiento, como facultad de los conceptos cuya función es efectuar síntesis puras o empíricas, y la razón, como facultad de las ideas o de la búsqueda de lo incondicionado-absoluto, llegan a establecer principios constitutivos en sus respectivas esferas de objetos, pero tales principios, —ya sean teóricos, ya prácticos— quedarían totalmente desprovistos de uso si no fuera posible aplicarlos a los casos concretos que caen bajo ellos; puede afirmarse que estas facultades constituyen a priori dos marcos estructurales, pero vacíos de contenido hasta que no lo reciben de aquello que es el dato respectivo para cada una de ellas, es decir, del objeto empírico y de la acción voluntaria. Lo cual significa que el desarrollo material del entendimiento y de la razón se da a partir de un tercero: el Juicio o capacidad de subsumir los casos bajo reglas¹. Nótese que esta facultad es radicalmente distinta de las anteriores, pues aquí no se trata de que de los principios (o reglas máximamente generales) deriven enunciados particulares (reglas concretas) por especificación sucesiva y por aplicación de estrictos criterios deductivos, sino de algo previo y esencial para que cualquier regla tenga sentido: que lo dado sea comprendido como susceptible de ser subsumido en enunciados generales. Y, en efecto, por más que se extendiera ad infinitum la especificación y particularización de las reglas, siempre fal-

¹ "so ist Urteilskraft das Vermögen, unter Regeln zu subsumieren, d.i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regeln (casus datae legis) stehe, oder nicht." (KrV, A 132).

tarían nuevas reglas para saber aplicar las anteriores si el espíritu humano no tuviera una cierta precomprensión inmediata de lo dado anterior a toda regla. La sucesión sistemático-deductiva de enunciados, en suma, nunca podría aplicarse al caso particular sin esta facultad que está directamente en relación a lo inmediato comprendiéndolo desde su mismo aparecer individual. Por ello, ya desde la primera referencia al Juicio como tercera facultad superior entre el entendimiento y la razón en la *Kritik der reinen Vernunft*, Kant indica que "zwar der Verstand einer Belehrung und Ausrüstung durch Regeln fähig, Urteilkraft aber ein besonderes Talent sei, welches gar nicht belehrt, sondern nur geübt sein will. Daher ist diese auch das Spezifische der so gennante Mutterwitzes, dessen Mangel keine Schule ersetzen kann"¹. El Juicio es así aquella capacidad connatural al espíritu que nos sitúa siempre ante una realidad comprensible, a partir de la cual, mediante los principios, podemos construir una realidad comprendida; mas sin la inicial precomprensión de lo inmediato, nunca podría efectuarse la posterior comprensión teórica o práctica. Precisamente porque el Juicio es el horizonte último de donde parte toda comprensibilidad objetual, es por lo que su análisis crítico resulta esencial para esclarecer la necesaria correspondencia entre la consideración natural y moral de lo dado que indicábamos en el capítulo anterior.

Pues bien, y dentro de la tradición de pensamiento occidental en que se mueve Kant, comprender el caso individual sólo puede consistir en subsumirlo bajo conceptos universales, de donde el Juicio es la conexión entre lo particular-dado y lo universal-construido. Ahora bien, tal conexión puede vertebrarse según un doble sentido direccional: o bien el espíritu humano se encuentra frente a ciertas representaciones dadas para las cuales tiene que buscar el concepto que las comprende; o bien, partiendo del concepto general, sitúa-bajo él lo particular:

¹ KrV, A 133

- a) En el primer caso, a las representaciones particulares tiene que hallárseles un concepto, principio o regla que las explique; por tanto el Juicio re-flexiona, esto es, se vuelve sobre lo dado a fin de averiguar lo universal que a través de ello puede extraerse, hacerse presente y conceptualizarse. Se trata de una función reflexionante de esta facultad.
- b) En el segundo caso, lo particular debe simplemente ser colocado bajo lo general dado previamente; por tanto, el Juicio se limita aquí a de-terminar las representaciones individuales desde su principio, regla, concepto o ley. Se trata así de una función determinante de esta facultad.

La división entre Juicio reflexionante y determinante que, como se verá a continuación, es esencial para la intelección de la tercera crítica y toda la obra posterior de Kant, no aparece totalmente explicitada y terminologizada hasta 1790. En la primera introducción a la crítica se lee ya:

"Die Urteilskraft kann entweder als blossen Vermögen über eine gegebene Vorstellung, zum Behuff eines dadurch möglichen Gebriffs, nach einem gewissen Prinzip zu reflektieren, oder als ein Vermögen, einem zum Grunde liegenden Begriff durch eine gegebene empirische Vorstellung zu bestimmen, angesehen werden. Im ersten Falle ist sie die reflektierende, im zweiten die bestimmende Urteilskraft. Reflektieren (überlegen) aber ist: gegebene Vorstellungen entweder mit anderen, oder mit seinem Erkenntnisvermögen, in Beziehung auf einen dadurch möglichen Begriff, zu vergleichen und zusammen zu halten. Die reflektierende Urteilskraft ist diejenige, welche man auch das Beurteilungsvermögen (*facultas diiudicandi*) nennt."¹

Quedando terminológicamente aún más delimitada tal distinción en la segunda introducción a la *Kritik der Urteilskraft*²:

¹ I Einleitung KU, V (Ak-XX-211)

² Como se detallará en el § 26, Kant escribió dos introducciones a la tercera crítica de las

"Urteilkraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urteilkraft, welche das Besondere darunter subsumiert, (auch wenn sie, als transzendente Urteilkraft, a priori die Bedingungen angibt, welchen gemäss allein unter jenem Allgemeinen subsumiert werden kann) *bestimmend*. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urteilkraft bloss *reflektierend*."¹

Ahora bien, ¿son las dos funciones del Juicio igualmente relevantes con respecto al puesto intermedio de tal facultad y la posibilidad de establecer el *Übergang*? O dicho de otro modo, ¿son igualmente autónomas y genuinas de esa facultad tanto la función reflexionante como la determinante? Obsérvese al respecto lo siguiente:

- (1) El entendimiento al establecer las condiciones a priori del objeto en general (Ontología) y del objeto físico en concreto (Metafísica) no hace sino pre-de-terminar los caracteres que adoptará cualquier elemento dado al subsumirlo bajo tales principios generales. Por tanto, la función determinante del Juicio y la sintética a priori del entendimiento se confunden totalmente en la misma operación del espíritu —por ello justamente, le es posible a Kant la extracción de las categorías a partir de las funciones lógicas de los juicios—.
- (2) La razón en el terreno práctico establece también a priori el enunciado de la ley moral, desde el cual, y por universalización de la decisión, puede de-terminarse la legalidad de

cuales sólo fue publicada la segunda por ser más breve que la inicialmente redactada. Esta quedó inédita entre los papeles de su discípulo Beck —a quien la había remitido Kant— hasta que en 1914 fue íntegramente editada por Otto Buck, figurando actualmente en el volumen XX de la Academia.

¹ KU, B XXV-XXVI (Ak-V-179)

la acción. Por consiguiente, también por lo que respecta al ámbito práctico, la función determinante del Juicio coincide con las propias consecuencias deducibles de la ley moral.

Así pues, el Juicio determinante tanto en su aplicación teórica como práctica no introduce nada específicamente originario que no contuviera implícitamente el propio desarrollo sistemático-deductivo de los principios respectivos. Puede con ello afirmarse la dependencia de la función determinante de las otras dos facultades. Frente a ello, con el Juicio reflexionante ocurre justamente lo contrario: puede haber de-terminación de algo desde principios, leyes, reglas o conceptos porque este algo ya es entendido de entrada de cierto modo; si la reflexión sobre lo individual-particular no lo comprendiera como determinable por lo universal, no habría ocasión de subsumirlo efectivamente mediante la razón o el entendimiento. Mientras que el Juicio determinante se limita a constituir la aplicación deductiva de lo universal a lo particular y, por ello, no constituye proiamente nada separable de las facultades de determinación universal, el reflexionante ofrece ya conceptualizado al determinante —y con él a la razón y al entendimiento— aquel particular al que se aplica y así hace posible tal aplicación. En otros términos, no podría haber uso determinante de la razón ni del entendimiento, si previamente no hubiera una reflexión por la cual el sujeto concibe y reconoce algo como susceptible de tratamiento teórico o de acción práctica. La diferencia entre el Juicio determinante y reflexionante es de este modo la que hay entre una dimensión explicativa y otra comprensiva de la capacidad cognoscitiva: la explicación parte del doble supuesto de una ley general ya establecida y de unos fenómenos ya conceptualizados dentro del ámbito de la ley, y se limita a su subsunción; la comprensión se encuentra con la representación fenoménica previa a toda conceptualización y debe lograr ésta, para así hacer posible la ley y la explicación por la ley. La explicación del fenómeno por la ley natural o de la acción por la ley moral es lo propio del entendimiento y de la razón, por lo cual el Juicio determinante no es sepa-

rable de estas facultades; la comprensión de lo dado previa a cualquier determinación es la función de la reflexión que es, por ello mismo, independiente de ambas y constituye así la esencia propia del Juicio. Por esta razón, la crítica de esta facultad es, en realidad, sólo una crítica de su modalidad reflexionante:

"Um nun eine Kritik der Urteilskraft (welches Vermögen gerade ein solches ist, das, obzwar auf Prinzipien a priori gegründet, doch niemals den Stoff zu einer Doktrin abgeben kann) einzuteilen, ist die Unterscheidung zum Grunde zu legen, dass nicht die bestimmende, sondern bloss die reflektierende Urteilskraft eigene Prinzipien a priori habe; dass die erstere nur *schematisch*, unter Gesetze eines anderen Vermögens (des Verstandes), die zweite aber allein technisch (nach eigenen Gesetzen), verfare..."¹

Como consecuencia, la tercera crítica tiene como objetivo esclarecer cuáles sean los fundamentos sobre los que descansa la reflexión, es decir, la comprensión de lo particular como determinable por lo universal. Al enunciar así el contenido de esta obra, partiendo del carácter específico del Juicio en cuanto que reflexionante, se ve claramente que en ella recoge Kant la temática de los intereses de la razón y la finalidad de sus ideas que había sido desarrollada parcial, fragmentaria y provisionalmente en las dos críticas anteriores. En efecto, basta atender a lo siguiente:

- a) El uso regulativo de las ideas en la razón teórica consistía en la comprensión de sus series fenoménicas como ordenables del modo más simple posible —principios de especificación, de economía del pensamiento, etc.—; por tanto, no hacían más que pensar lo individual-empírico como determinable por lo universal-lógico.
- b) En el uso práctico las ideas establecían las características necesarias para la existencia del bien supremo; luego, no ha

¹ J Einleitung KU, XII (Ak-XX-248)

cían sino pensar cómo debía estar constituida la humanidad y el mundo fenoménico para que sea posible su determinación desde el bien supremo, o lo que es lo mismo, cómo deba comprenderse lo particular (hombre, mundo) para ser determinable por lo universal-moral.

En ambos casos, pues, la problemática planteada por las ideas de la razón es expresable en los nuevos términos del Juicio reflexionante; de ahí que el tercer interés al que apuntaban tales ideas —el *Übergang*— sea también el objetivo de la crítica de esta facultad y que en ella se recoja todo lo que parcialmente habían planteado las partes dialécticas de las dos críticas anteriores. Justamente por esta misma razón se explica que la aparición temática de la reflexión como función propia y original del Juicio avanzara en el pensamiento kantiano al mismo compás que el problema de las ideas e intereses de la razón:

- En la Analítica transcendental de la primera crítica¹ se menciona tan sólo el Juicio sin distinción de funciones y, de hecho, todo el desarrollo doctrinal se hace enteramente bajo el aspecto de los principios del entendimiento en que se manifiesta tal facultad. Por tanto, se trata sólo de la determinación de todo fenómeno posible desde los enunciados ontológicos.
- Es en la Dialéctica transcendental de la primera crítica donde aparece por primera vez la distinción entre una faceta determinante y otra llamada hipotética del Juicio en relación justamente al carácter regulador de las ideas, aunque todavía no se habla estrictamente de dos funciones ni se da la importancia fundamental a la segunda. El texto en cuestión dice: "Wenn die Vernunft ein Vermögen ist, das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten, so ist entweder das Allgemeine schon an

¹ KrV, A 132-138

* *sich gewiss und gegeben, und alsdenn erfordert es nur Urteils-
kraft zur Subsumtion, und das Besondere wird dadurch notwendig
bestimmt. Dieses will ich den apodiktischen Gebrauch der Ver-
nunft nennen. Oder das Allgemeine wird nur *problematisch* abge-
nommen, und ist eine blosse Idee, das Besondere gewiss, aber
die Allgemeinheit der Regel zu dieser Folge ist doch ein Pro-
blem... Diesen will ich den hypothetischen Gebrauch der Ver-
nunft nennen..."¹*

- En la Típica del Juicio de la segunda crítica se analiza ya un tema propio de la reflexión, aunque sin figurar todavía tal calificativo: se trata de cómo deba concebirse el sujeto y su actividad fenoménica para ser determinables ambos por la ley moral, es decir, cómo deba comprenderse la acción particular para hacer posible la aplicación de la ley moral universal. .
- Finalmente en carta a Beck del 12 de Mayo de 1789² anuncia Kant explícitamente el tema del *Übergang* para cerrar el sistema de la Filosofía, concluyendo un año después la tercera crítica cuyas dos introducciones definen ya temáticamente el Juicio reflexionante como eje de la obra.

Establecida con ello la reflexión como función propia del Juicio, es claro que debe tener sus propios principios o condiciones a priori de aplicación, uso y límites, a través de las cuales tendrá que explicitarse el tránsito de lo inteligible a lo sensible. Ahora bien, antes de introducirse en el análisis pormenorizado de los caracteres de esta facultad tal como se exponen en el cuerpo central de la tercera crítica, conviene mostrar su carácter específico y original frente al entendimiento y a la razón, es decir, el modo cómo se efectúa y tiene lugar la función reflexiva in concreto, ya sea en el terreno meramente formal (Lógica), como en el de las ciencias de

¹ KrV, A 646-647

² Ver en el § 26 la elaboración cronológica de la tercera crítica.

la naturaleza o en lo práctico, pues, como en el caso de las dos facultades anteriores, sólo teniendo como hilo conductor su funcionamiento concreto pueden analizarse después sus condiciones transcendentales de posibilidad.

§ 18.- Juicio reflexionante y Lógica.

Para Kant toda facultad cognoscitiva admite un triple uso: formal, material y transcendental. El uso formal de una facultad es el delimitado por su estructura lógica independientemente de cualquier aplicación a objetos; el uso material es el que se da en la esfera de la naturaleza, de las costumbres o de ambas; y el transcendental o a priori es aquel en que la facultad vertebrata sus principios y les da validez con anticipación a todo contenido natural o moral concretos. Así, el entendimiento es lógicamente la facultad de los conceptos, materialmente la facultad de la síntesis empírico-fenomenica y transcendentamente la facultad donde se originan los principios ontológicos y metafísicos de la naturaleza; y la razón lo es lógicamente de los razonamientos, materialmente del uso regulativo de las ideas en el ámbito práctico y transcendentamente del principio supremo de la moralidad en el práctico. La crítica de una facultad consiste justamente en decidir su estructura transcendental, es decir, aquellos principios con los que pueda delimitar totalmente a priori sus objetos, a fin de evitar las extralimitaciones en su uso material sobre contenidos concretos: así, las dos primeras críticas han mostrado que el entendimiento sólo puede legislar en el terreno teórico y la razón en el práctico. Del mismo modo, si el Juicio es una facultad independiente en cuanto que reflexionante, deberá tener sus propios principios a priori que expliquen y hagan posible su uso y aplicación a los objetos. La crítica de una facultad, por otro lado, sólo es posible porque esta facultad ya está de por sí aplicándose en la vida práctica o en la actividad cognoscitiva; la crítica no crea la facultad sino que se limita a determinarla estrictamente y a esclarecer su proceder partiendo de su funcio-

nalidad inmediata. Por ello, en el caso del Juicio, que hasta el momento só lo hemos expuesto en función de una exigencia sistemática para la completud del sistema filosófico, debemos comenzar por constatar su uso espontáneo en lo formal y material para pasar seguidamente a su crítica transcendental.

El uso lógico de las facultades cognoscitivas fue sistemáticamente expuesto por Kant a lo largo de sus cursos sobre Lógica en la universidad de Königsberg, cursos cuyo manual escolar publicaría en 1800 su discípulo G.B. Jäsche según el manuscrito facilitado por el propio Kant. De este modo la *Logik* de 1800 es el resultado de anteriores años de trabajo y en ella se ha lla la reformulación de los temas clásicos de esta disciplina desde el marco de la Filosofía transcendental. Tras una extensa introducción de tipo me todológico y filosófico general, Kant divide el tratado propiamente dicho en las tres secciones tradicionales de Lógica del concepto, del juicio y del raciocinio cuyas facultades directrices son respectivamente el entendimien- to, el Juicio y la razón. Ahora bien, y frente a lo que pudiera dar a enten der de entrada esta división, la tematización del Juicio en su modalidad re flexionante no se hace en la segunda sección sino en las otras dos, pues:

- a) Desde un punto de vista formal, el análsiis lógico de los juicios prescinde de su contenido y, por tanto, de si se tra ta de juicios determinantes o reflexionantes. Así, en tal sec ción, sólo puede incluirse la clasifiación de las proposicio nes según su cantidad, cualidad, relación y modalidad.
- b) El tratamiento de la reflexión, es decir, de la búsqueda de lo universal para lo particular sólo puede hacerse lógicamen te allí donde consideremos, si no contenidos —pues la Lógica prescinde ellos—, sí al menos la noción general de contenido y pueda establecerse una referencia con respecto a la rela- ción particular-universal de los mismos.
- c) La noción general de contenido es especialmente relevante en la Lógica del concepto en vistas a explicar su formación, y

en la Lógica de la inferencia en base al tratamiento de inferencias no deductivas.

- d) Por ello, el Juicio reflexionante sólo muestra su uso lógico formal en relación a los conceptos e inferencias, y no en la mera clasificación de los tipos estructurales de juicios.

Lo cual no hace sino evidenciar de nuevo el carácter de supuesto común al entendimiento y a la razón y de intermedio entre ambos que tiene para Kant la reflexión: ni siquiera hay un uso formal de aquellas facultades sin presuponer una vinculación al Juicio.

La función lógica del Juicio reflexionante va ligada, pues, a la génesis de los conceptos y a la construcción de inferencias no deductivas. Respecto a lo primero, leemos lo siguiente:

"Die logischen Verstandes-Actus, wodurch Begriffe ihrer Form nach erzeugt werden, sind:

- 1) die *Komparation*, d.i. die Vergleichung der Vorstellungen unter einander in Verhältnisse zur Einheit des Bewusstseins;
- 2) die *Reflexion*, d.i. die Überlegung, wie verschiedene Vorstellungen in Einem Bewusstsein begriffen sein können; und endlich
- 3) die *Abstraktion* oder die Absonderung alles übrigen, worin die gegebenen Vorstellungen sich unterscheiden."¹

La reflexión es aquí la función lógica por la cual pueden ser aprehendidas diversas representaciones en la unidad de la conciencia: lo plural de las representaciones es, en efecto, lo particular que, en todo concepto posible, debe ser llevado a unidad universal. La referencia de lo particular-plural a lo universal-unitario es justamente la función del Juicio reflexionante que se ha expuesto más arriba; por ello la labor de conceptualización tiene un eje central en la reflexión. Ahora bien, la tarea de referir las representa

¹ L, A 146 (Ak-IX-94)

ciones a una unidad es, desde el punto de vista del objeto, la función de la apercepción transcendental de la conciencia:

"Nun können keine Erkenntnisse in uns statt finden, keine Verknüpfung und Einheit derselben unter einander, ohne diejenige Einheit des Bewusstseins, welche vor allen Datis der Anschauungen vorgeht, und, worauf in Bezeihung, alle Vorstellung von Gegenständen allein möglich ist. Dieses reine, ursprüngliche, unwandelbare Bewusstsein will ich nun die *transzendente Apperzeption* nennen."¹

Lo cual significa que la reflexión y la apercepción transcendental o bien son una y la misma operación originaria del espíritu o, cuanto menos, guardan una íntima relación que la crítica deberá esclarecer, pues en ambos casos se trata de llevar lo diverso (particularidad de las representaciones) a unidad (conceptos u objetos según el caso).

Por lo que respecta a la formulación de inferencias no deductivas, es clara su dependencia de la reflexión: pasar de unas premisas generales a otras particulares es función de la razón con la que se identifica la modalidad determinante del Juicio, pero extraer de lo particular una conclusión general es una operación típicamente reflexionante en la que se trata precisamente de buscar lo común a lo diverso y, de este modo, ascender de lo dado-plural a lo unitario. Las inferencias que dependen del Juicio reflexionante son de dos clases²:

- (1) O bien se concluye que todo un conjunto de objetos pertenece a un único género a partir de la pertenencia de unos pocos, lo cual constituye el razonamiento clásicamente denominado inducción que opera por generalización.
- (2) O bien se concluye que objetos de un mismo género coinciden en todas sus características a partir de la concordancia de varias, lo cual constituye un razonamiento por analogía que

¹ KrV, A 107

² L, A 207 (Ak-IX-132,133)

opera por especificación.

En ambos casos, no obstante, se da una misma regla general que viene a constituir un verdadero principio de las inferencias del Juicio reflexionante:

"dass vieles nicht ohne einem gemeinschaftlichen Grund in Einem zusammen stimmen, sondern dass das, was vielem auf diese Art zukommt, aus einen gemeinschaftlichen Grunde notwendig sein werde."¹

En cuanto que la función reflexionante en la génesis de los conceptos consiste, de modo semejante a lo que ocurre en las inferencias, en buscar lo común-unitario a las diversas representaciones, abstrayéndolo de lo diverso de su individualidad, es evidente que en todos sus usos lógicos la reflexión opera de modo parecido: frente a cualquier pluralidad dada postula y busca la posibilidad de características comunes que permiten ya sea crear un concepto, ya sea efectuar una inducción o bien establecer una analogía. En otros términos, hay un presupuesto operativo último del Juicio reflexionante, desde el cual actúa siempre en su uso lógico, y tal presupuesto o principio puede ser formulado genéricamente del siguiente modo: para cualquier diversidad de elementos dados (representaciones, objetos, caracteres de objetos) es necesario pensar como posible —y por ello mismo, buscar— la existencia de alguna nota común en virtud de la cual aquella diversidad pueda ser categorizada conjuntamente. Nótese, por tanto, que en la reflexión lo postulado necesariamente es la posibilidad de una nota común que permita establecer la conclusión o el concepto, pero no que la nota encontrada sea necesariamente común, pues la totalidad de casos a que se refiere la reflexión nunca es recorrida exhaustivamente y, por tanto, la certeza de la conclusión es sólo probable. Por ello añade Kant: "*Induktion und Analogie sind daher keine Vernunftschlüsse, sondern nur logische Präsumtionen oder auch empirische Schlüsse; und durch Induktion bekommt man wohl generale, aber nicht universale Sätze.*"² El Juicio reflexionante así —al menos, por el

¹ L, A 206 (Ak-IX-132)

² L, A 208 (Ak-IX-133)

momento, en su uso lógico—tiene una especial característica: como toda facultad que opera con principios pone una necesidad, pero una necesidad tal que no está fundada objetivamente sobre la pluralidad a que se refiere —a menos, naturalmente, que atañera a pluralidades finitas y reducidas, lo que no es nunca el caso lógicamente relevante—, sino que viene exigida por el propio Juicio para poder comprender unitariamente lo dado. Es necesario suponer la posibilidad de hallar conceptos, de inducir enunciados generales o de establecer analogías para todo nuevo ámbito de fenómenos como condición misma de la cognoscibilidad, pero nada asegura en los objetos mismos que la efectuada sea una conceptuación, inducción o analogía cum fundamento in re. El Juicio reflexionante en su uso lógico pone así una necesidad que podemos llamar *subjetiva* por estar fundada en sí mismo como agente de la reflexión, no en sus objetos.

§ 19.- Juicio reflexionante y ciencias de la naturaleza.

En la parte teórica del sistema filosófico se estableció la distinción entre la pura ciencia racional de la naturaleza —esto es, la Metafísica de la naturaleza corpórea o Física racional— y las ciencias empíricas de la naturaleza —incluidas las mismas leyes particulares y experimentales de la Físico-matemática— que sólo son posibles dentro del ámbito abierto por los enunciados metafísicos. Por otro lado, el análisis del uso regulativo de las ideas mostró que el marco configurado por los principios ontológicos y metafísicos es puramente formal, es decir, deja indeterminada cualquier referencia a las síntesis empíricas in concreto: de ahí la función regulativa de la razón al postular, en base a la idea de lo incondicionado-absoluto, la logicidad y simplicidad máximas de las series fenoménicas. Introduciendo temáticamente el Juicio como facultad de conexión entre lo particular y lo general, tendremos lo siguiente:

- (1) Los principios transcendentales de la Ontología y los ratio

nales de la Metafísica establecen las condiciones a que debe someterse todo fenómeno particular: por consiguiente determinan lo particular desde lo universal. Constituyen así un puro concepto formal-determinante de la naturaleza.

- (2) La función regulativa de las ideas respecto de la síntesis de series fenoménicas consiste en suponer que, para todo conjunto de casos empíricamente dados, existe una ordenación lógica posible; por tanto, en cuanto que reguladoras, las ideas buscan lo general para lo particular, es decir, no son otra cosa que la modalidad reflexionante del Juicio.

De este modo el Juicio reflexionante hereda, en el terreno de la Filosofía teórica, la función que tenía la razón reguladora en la primera crítica. En virtud de esta herencia, la tematización de esta facultad en relación a las ciencias de la naturaleza se centra en el problema ya señalado por la Dialéctica transcendental:

- a) Desde una perspectiva puramente a priori está perfectamente determinado qué sea la naturaleza y qué caracteres deba cumplir un fenómeno natural: basta atender al sistema estructurado de los principios transcendental-metafísicos.
- b) Mas, por esta misma razón, la naturaleza aparece allí como un puro sistema transcendental¹ de relaciones a priori sin referirse para nada a los contenidos empíricos susceptibles de darse en tal marco.
- c) Podría, en consecuencia, pensarse un caso en que los fenómenos concretos —dentro, desde luego, de aquel sistema formal— fueran tan diversos, heterogéneos y multiformes que fueran inaprehensibles o inobservables para el entendimiento.
- d) Se daría entonces la paradoja de que, aún teniendo una repre

¹ I Einleitung KU, IV (Ak-XX-208,209)

sentación sistemático-formal de la naturaleza, sería imposible, al aplicarla a lo dado, extraer de las series empíricas ninguna ley particular, pues existiría una total inadecuación entre estas series y nuestras facultades cognoscitivas¹.

Hay así un doble sentido del término *naturaleza* que se corresponde, en cierto modo, a los dos tipos de ciencias que de ella se ocupan: o bien por natu
rraleza se entiende el sistema transcendental-metafísico de los principios a priori (Ontología, Física racional); o bien se entiende lo empíricamente da
dado que cumple formalmente las condiciones de aquellos principios, pero que está totalmente indeterminado en cuanto a su materialidad (ciencias empíricas de la naturaleza). Y precisamente por esto, si bien la naturaleza en sentido empírico estaría necesariamente determinada por los principios de cuantificación, gradación, permanencia de la materia, causalidad, etc. que le vienen impuestos por lo transcendental-metafísico, no hay ninguna razón para que no fuera simultáneamente un caos de representaciones sobre las cu
ales aquellos principios nunca pudieran dar lugar a leyes concretas.

De este modo, en las dos introducciones a la tercera crítica, Kant plan
tea en toda su agudeza el problema de la constitución y posibilidad de las ciencias empíricas de la naturaleza: la determinación de lo natural desde lo puramente racional es sin duda condición necesaria para el desarrollo de los saberes empíricos, pero no lo es suficiente. Así, por ejemplo, respecto de las sistematizaciones botánicas de Linneo a las que Kant alude implicita
mente a lo largo de la discusión de esta temática², aunque los principios transcendental-metafísicos aseguren la causalidad mecánica de los seres o la permanencia de las sustancias, de ahí no puede derivarse la compleja orde
nación de los seres vivos en clases, órdenes, géneros, especies y variedades; es más, una total imposibilidad de clasificación empírica de lo natural,

¹ I Einleitung KU, IV (Ak-XX-209)

² Para ver los elementos de las sistematizaciones linneanas presentes en la tercera crítica, remitimos al completo estudio de: S. Marcucci; *Aspetti epistemologici della finalità in Kant*.

ya fuera por la absoluta heterogeneidad de sus formas o por el carácter rápidamente perecedero de sus especímenes, seguiría siendo perfectamente compatible con aquellos principios. Esto significa, por tanto, que en los saberes empíricos es preciso otro elemento complementario al transcendental para hacer posible su sistematización y clasificación exhaustivas: el naturalista no solamente presupone que sus objetos son fenómenos en su sentido formal, sino que además son cognoscibles por nuestras facultades en su manera empírica de ser, esto es, que forman series aptas para obtener conceptos comunes, ordenaciones en géneros y especies y finalmente leyes particulares. "We presuppose that natural objects are of such a kind as to make it possible for our Judgement (a) to arrive at empirical concepts (which could be impossible if natural objects were totally different from each other), and (b) to compose this concepts with each other and to arrange them in a system"¹. Es preciso, pues, que junto a la naturaleza como sistema metafísico se dé un concepto de la misma como sistema empírico:.

"Also ist eine subjektiv-notwendige transzendente Voraussetzung, dass jene besorgliche grenzenlose Ungleichartigkeit empirischer Gesetze und Heterogenität der Naturformen der Natur nicht zukomme, vielmehr sie sich, durch die Affinität der besonderen Gesetze unter allgemeine, zu einer Erfahrung, als einem empirischen System, qualifiziere."²

Pues bien, esta presuposición transcendental-empírica, es decir, extensible a todo posible fenómeno pero en cuanto a su contenido de sensación, no consiste sino en postular que lo particular es ordenable en conceptos, géneros, especies y leyes generales. Se trata, por tanto, claramente de una operación del Juicio reflexionante expresable según las fórmulas convencionales utilizadas ya en el uso regulativo de las ideas: la naturaleza toma el camino más corto, no hace nada en vano, no efectúa ningún salto en la continui-

¹ H.W. Cassirer; *A commentary of Kant's Critique of Judgement*, p. 117

² I Einleitung KU, IV (Ak-XX-209)

dad de sus formas, es abundante en especies pero reducida en géneros, etc.¹ Existe, pues, en el terreno de las ciencias de la naturaleza un principio último de la reflexión paralelo al hallado en su función lógica:

"Das Prinzip der Reflexion über gegebene Gegenstände der Natur ist: dass sich zu allen Naturdingen empirisch bestimmte Begriffe finden lassen, welches eben so viel sagen will, als dass man allemal an ihren Produkten eine Form voraussetzen kann, die nach allgemeinen, für uns erkennbaren Gesetzen möglich ist."²

Ahora bien, al igual que el principio reflexivo en su uso lógico fue calificado de subjetivo, pues establecía una necesidad del propio Juicio que no derivaba de sus objetos, lo mismo acaece con el principio de su uso empírico: por un lado, por afectar al contenido de las series fenoménicas y no al concepto general de fenómeno, no es deducible de los principios trascendental-metafísicos; por otro, las series fenoménicas no pueden ofrecer una prueba de su validez, pues precisamente tales series están ordenadas y son conocidas desde la presuposición del principio. Se trata, en suma, de una exigencia necesaria de nuestro Juicio a fin de hacer posible la cognoscibilidad de la naturaleza, necesidad que puede ser corroborada en las leyes concretas que se vayan encontrando, pero nunca probada o deducida en sentido objetivo. De este modo, también en su uso empírico el Juicio "hat also auch ein Prinzip a priori für die Möglichkeit der Natur, aber nur in subjektiver Rücksicht, in sich, wodurch sie, nicht der Natur (als Autonomie), sondern ihr selbst (als Heautonomie) für die Reflexion über jene, ein Gesetz vorschreibt, welches man das *Gesetz der Spezifikation der Natur* in Ansehung ihrer empirischen Gesetze nennen könnte, das sie a priori an ihr nicht erkennt, sondern zum Behuf einer für unseren Verstand erkennbaren Ordnung derselben in der Einteilung, die sie von ihren allgemeinen Gesetzen macht, annimmt, wenn sie

¹ I Einleitung KU, IV (Ak-XX-210)

² I Einleitung KU, V (Ak-XX-211,212)

diesen eine Mannigfaltigkeit der besonderen unterordern will"¹. Con ello el carácter hipotético de las ideas regulativas al afirmar la logicidad y simplicidad de las series empíricas, se convierte ahora en la necesidad subjetiva que la reflexión imprime a su principio para la síntesis y ordenación de los fenómenos naturales.

§ 20.- Juicio reflexionante y razón práctica.

Aunque el Juicio reflexionante como facultad independientemente caracterizada sólo aparece tematizada y terminologizada en la crítica de 1790, ya se ha indicado anteriormente el lento surgimiento de su problemática específica así como los antecedentes del mismo con anterioridad a tal fecha. Uno de los lugares donde ello es especialmente claro es en la *Kritik der praktischen Vernunft*, en la que no sólo se maneja el concepto de Juicio como ocurre en la primera crítica, sino que se plantea ya de facto una cuestión claramente reflexionante bajo el ámbito de tal facultad, frente al caso de las ideas reguladoras de 1781 que dependían entonces de la razón. Ello acaece en el apartado titulado *Von der Typik der reinen praktischen Urteilkraft* cuyo contenido gira en torno a lo siguiente:

- a) La ley práctica a priori o imperativo categórico pone como única condición de la moralidad la universalidad de la determinación para cualquier sujeto nouménico.
- b) Ahora bien, toda determinación lo es de una acción concreta realizable por un sujeto individual en el mundo fenoménico.
- c) Por tanto, se plantea el problema de cómo la acción individual-fenoménica del sujeto puede concebirse como un caso que cae bajo la ley nouménica: "so scheint es widersinnisch, in der Sinnenwelt einen antreffen zu wollen, der, da er immer

so fern nur unter dem Naturgesetze steht, doch die Anwendung eines Gesetzes der Freiheit auf sich verstatte, und auf welchen die übersinnliche Idee des Sittlichguten, das darin in concreto dargestellt werden soll, angewandt werden könne."¹

Se trata, pues, de un problema claramente perteneciente al Juicio como facultad de subsumir lo particular en lo universal, y además, a su modalidad reflexionante según la definición dada en 1790., ya que aquí se plantea cómo puede ser concebida la acción para ser determinable por la ley moral, es decir, cómo puede llegarse a lo universal desde lo particular. Es más, tal como desarrolla este punto la segunda crítica, no sólo es una tarea del Juicio (reflexionante) sino una tarea especialmente señalada, ya que se trata de conectar lo individual-fenoménico con lo universal-nouménico, es decir, de algo referente doblemente al Juicio: formalmente por ser paso de lo individual a lo universal, transcendentemente por ser enlace de lo fenoménico con lo nouménico. De algún modo, pues, la manera como el Juicio en su uso práctico resuelva esta cuestión de la comprensibilidad moral de la acción fenoménica, iluminará la problemática general de esta facultad respecto al *Übergang* de lo sensible a lo inteligible.

Kant señala² que en el ámbito teórico de la razón la subsunción formal-estructural de los fenómenos en las categorías no ofrece dificultad especial, por estar precisamente las categorías referidas a la serie espacio-temporal a través de sus esquemas respectivos y por ser cualquier fenómeno un fragmento de esta serie. En el terreno práctico, en cambio, la cuestión análoga—subsunción de la acción en la ley—es problemática por tratarse aquí de una universalización en una esfera distinta de aquella en la que se sitúa originalmente lo particular en su inmediatez: la acción sobre la que debo juzgar la moralidad se ubica en la serie fenoménica, la ley por la que debe ser juzgada en la nouménica. ¿Cómo es posible el tránsito, tránsito que la concien

¹ KpV, A 120 (Ak-V-68)

² KpV, A 120-121 (Ak-V-68)

cia natural del hombre efectúa continuamente al emprender sus acciones más cotidianas? Obsérvese lo siguiente: la ley moral puede determinar una máxima pensándola como válida para todo posible sujeto y circunstancias concretas, es decir, cuando la máxima es concebible como si fuera una regla que rige necesariamente para todos los casos que caen bajo ella. Ahora bien, tal comprensión de las máximas morales es literalmente homóloga a la que hace el entendimiento de las leyes naturales por el principio de causalidad: la ley natural es la que necesariamente vale para todo un conjunto dado de objetos. Por tanto, la ley moral puede representarse conectada con lo fenoménico si pensamos que el sujeto a través de ella es causa de objetos al modo de la ley natural, esto es, si nos representamos el sujeto como posible legislador de una naturaleza producible por su acción. En la fórmula kantiana:

"Die Regel der Urteilkraft unter Gesetzen der reinen praktischen Vernunft ist diese: Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn si nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Teil wärest, geschehen sollte, sie du wohl, als durch deinen Willen möglich, ansehen könntest."¹

Bajo esta formulación se establece, pues, una analogía entre la legislación de la naturaleza y de la moralidad², proceder analógico que es justamente el propio del Juicio reflexionante en su uso lógico y que, en este caso, toma la naturaleza como tipo³ o concreción posible de lo inteligible. Lo cual significa que la acción fenoménica sólo es pensable como determinable moralmente en cuanto se concibe el sujeto y sus máximas como productores de fenómenos —acciones— al modo de las leyes naturales. La Típica del Juicio práctico apunta así directamente hacia la necesidad de una nueva comprensión de la naturaleza y de la libertad que permita establecer los caracteres de la existencia humana como productora de su propio mundo y, por con

¹ KpV, A 122 (Ak-V-69)

² GMS, A 81 (Ak-IV-437)

³ KpV, A 124 (Ak-V-70)

siguiente, como fenoménicamente eficaz en (o al menos, a partir de) la serie de sucesos naturales.

§ 21.- El fundamento transcendental de la reflexión.

Definida en primer lugar la originariedad del Juicio en su función reflexionante frente a la meramente lógico-deductiva de su modalidad determinante, hemos analizado seguidamente su funcionamiento ordinario ya sea en su uso formal o en su uso material en el terreno de la razón teórica y práctica. Partiendo de tales indagaciones previas podemos pasar ya a su fundamento transcendental, es decir, a aquel principio que en todos sus usos particulares es presupuesto y que al aplicarse in concreto los hace posibles. Para ello conviene tener presente los supuestos parciales que hemos hallado en los análisis efectuados:

- (1) En su aplicación lógica la reflexión constituye la base de la abstracción, la inducción y la analogía. Los tres procedimientos coinciden en un mismo principio: para cualquier diversidad de elementos dados es necesario pensar como posible la existencia de una nota común en virtud de la cual aquella diversidad pueda ser categorizada conjuntamente.
- (2) En su aplicación a las ciencias empíricas de la naturaleza el presupuesto de la reflexión consistía en lo siguiente: en todo producto natural es necesario pensar como posible una estructura empírica según leyes generales cognoscibles para nosotros.
- (3) En el terreno de la razón práctica el Juicio debe pensar necesariamente la acción humana inserta en una naturaleza fenoménica de la que el sujeto es productor.

Como se desprende fácilmente de su contenido, el principio reflexionante en sus usos lógico y empírico coincide totalmente en cuanto a lo presupon-

to en ambos casos, esto es, la postulación de una comprensión de lo particular a partir de lo general de nuestras facultades cognoscitivas (entendimiento y razón): "Diese Zusammenstimmung der Natur zu unserem Erkenntnisvermögen wird von der Urteilskraft, zum Behuf ihrer Reflexion über dieselbe, nach ihren empirischen Gesetzen, a priori vorausgesetzt;... weil wir, ohne diese voraussetzen, keine Ordnung der Natur nach empirischen Gesetzen, mithin keinen Leitfaden für eine mit diesen nach aller ihrer Mannigfaltigkeit anzustellende Erfahrung und Nachforschung derselben haben würden."¹ Tanto en su uso lógico como empírico, por consiguiente, el Juicio reflexionante presupone la cognoscibilidad de la naturaleza mediante los conceptos, clasificaciones y leyes que pueden elaborar nuestras facultades. Ahora bien, aquí se trata evidentemente de la naturaleza en sentido empírico, y no en el sentido formal-transcendental de la Ontología y la Metafísica; lo cual implica que la reflexión no hace sino postular que lo natural es construible, no sólo formalmente según los principios del entendimiento, sino también materialmente según los procedimientos de abstracción, inducción, analogía, clasificación, especificación, etc. del Juicio. De este modo lo que la reflexión afirma en última instancia es la necesidad de extender el principio de la constructibilidad de los caracteres estructurales de la experiencia (espacio-temporalidad y categorías que la sintetizan) a los contenidos fenoménicos de la misma (serie concreta de sensaciones): es claro que el Juicio no puede determinar a priori los conceptos y leyes empíricas de la naturaleza sin contradecir frontalmente las conclusiones de la primera crítica, pero sí que puede poner sin contradicción la exigencia de que tales conceptos y leyes —sean cuales sean— estén siempre en concordancia con nuestras facultades y, por tanto, admitan una constructibilidad en la mente —clasificatoria en las ciencias descriptivas, matemática en la Física— semejante a la de las partes a priori de la experiencia. Según esto, el Juicio reflexionante aca-

¹ KU, B XXXVI (Ak-V-185)

ba de dar su sentido pleno a la revolución copernicana de la *Kritik der reinen Vernunft* y, a través de ella, a toda la tradición filosófica moderna: lo ente (fenómeno) es lo determinable por conceptos, ya se trate de sus condiciones a priori de posibilidad (principios ontológico-metafísicos fundados en la espacio-temporalidad de lo dado), ya se trate incluso de sus contenidos empíricos (adecuación necesariamente presupuesta por la reflexión a los sistemas lógico-clasificatorios de la mente).

De todo lo cual se desprende lo siguiente: los usos lógico y empírico de la reflexión, al exigir la adecuación de las series particulares a lo universal, no hacen sino presuponer la constructibilidad de lo fenoménico por el sujeto (entendimiento, razón, Juicio), es decir, revierten justamente en el supuesto de la reflexión en su uso práctico. En efecto, decir que lo dado empíricamente (naturaleza) debe necesariamente ser construible según el proceder de la mente equivale a afirmar que la naturaleza fenoménica es pro-ducible por el sujeto, enunciado este que es efectivamente el postulado por la Típica del Juicio práctico. De hecho, la única diferencia entre el fundamento de los usos lógico y empírico de la reflexión respecto al práctico consiste en lo siguiente: mientras los primeros exigen la producibilidad de lo fenoménico según las leyes del entendimiento, el segundo añade que esta naturaleza fenoménica es, a su vez, producida según las leyes de la razón (moralidad). Se trata consecuentemente de un único principio último con dos condiciones: la naturaleza es producible por el sujeto (a) en cuanto legalidad concordante con la causalidad del entendimiento y (b) en cuanto moralidad concordante con la libertad de la razón. ¿Cómo expresar, a partir de ello, el fundamento o principio transcendental del Juicio reflexionante? Dado que éste, en cualquiera de sus usos parciales, presupone siempre la constructibilidad y producibilidad de lo fenoménico de acuerdo con las facultades del sujeto, y dado que —como mostró la primera crítica y en lo cual coincide la Típica del Juicio en la segunda— el entendimiento es la facultad-tipo cuya legalidad a priori determina formalmente la naturaleza, el princi-

pio transcendental de la reflexión sólo puede consistir en la presuposición de que lo natural haya sido ordenado en función de nuestras facultades como si un entendimiento lo hubiese así dispuesto:

"Nun kann dieses Prinzip kein anderes sein, als: dass, da allgemeine Naturgesetze ihren Grund in unserem Verstande haben, der sie der Natur (ob zwar nur nach dem allgemeinen Begriffe von ihr als Natur) vorschreibt, die besonderen empirischen Gesetze in Ansehung dessen, was in ihnen durch jene unbestimmt gelassen ist, nach einer solcher Einheit betrachtet werden müssen, als ob gleichfalls ein Verstand (wenn gleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte."¹

Nótese bien que (1) el Juicio no afirma la existencia de un tal entendimiento, sino que lo toma, en el sentido de la Típica de la segunda crítica, como concepto cuyo significado permite exponer lo natural de modo concordante con nuestras propias facultades; y que (2) ello no es una exigencia derivada objetivamente de los fenómenos, al modo de la deducción transcendental de las categorías, sino una presuposición necesaria del propio Juicio para juzgar acerca de lo dado. Se trata, en suma, de un principio transcendental-subjetivo que reposa en la base de todo conocimiento y acción posibles para el sujeto. Por ello añade Kant inmediatamente después de las líneas anteriores:

"Nicht, als wenn auf diese Art wirklich ein solcher Verstand angenommen werden müsste (denn es ist nur die reflektierende Urteilskraft, der diese Idee zum Prinzip dient, zum Reflektieren, nicht zum Bestimmen); sondern dieses Vermögen gibt sich dadurch nur selbst, und nicht der Natur, ein Gesetz."²

¹ KU, B XXVII (Ak-V-180)

² KU, B XXVII-XXVIII (Ak-V-180)

La tematización del Juicio reflexionante, su necesidad para salvar el abismo entre las dos partes del sistema filosófico, su lugar intermedio entre el entendimiento y la razón, sus usos parciales y la formulación de su principio transcendental es la tarea de las dos introducciones a su crítica. Tras esta labor propedéutica puede ya plantearse la auténtica crítica a esta nueva facultad, crítica que deberá consistir esencialmente en: establecer todos los elementos conceptuales dependientes o interrelacionados con el Juicio; vertebrar la relación entre la reflexión y la apercepción transcendental; analizar la posibilidad de un uso puramente a priori del Juicio —es decir, con independencia de su función lógica, empírica o práctica— y sus límites; exponer en qué modo y sentido el Juicio permite elaborar una nueva comprensibilidad de lo natural y de lo inteligible que salve el abismo teórico-práctico; determinar exhaustivamente el sentido último de la *pre*suposición del *entendimiento ordenador* en relación al tránsito del abismo y a las restricciones de la primera crítica a toda Teología racional. Es así absolutamente claro que, con una tal problemática, Kant supera definitivamente el carácter de *racionalismo reconstruido*¹ de sus dos primeras críticas, para internarse en la nueva temática de las relaciones entre lo *inteligible-moral* y lo *sensible-natural*, y más específicamente en la forma de la realización de lo primero en lo segundo, que determinará todo el curso del idealismo alemán. En la frontera misma entre el dogmatismo conceptual acerca de la substancia infinita o de la última razón del universo monádico y la historización de lo absoluto, se levanta el edificio de la *Kritik der Urteilskraft* en torno al principio subjetivo de nuestro Juicio en su exigencia de una necesaria comprensibilidad de lo dado: "Peut-on revenir à l'origine de la théologie et surtout se maintenir là, sans être tenté de prolonger un postulat en une connaissance? Est-il possible et exigible d'*admettre* le supra-sensible *sans prétendre le connaître*? Dans le système kantien, la

¹ Cfr. § 12

faculté de Juger naîtra pour lier en un seul acte cette obligation et cet interdit."¹

~~~~~

---

<sup>1</sup> G. Lebrun; *Kant et la fin de la Métaphysik*, p. 206

## V.- SINTESIS Y DISCUSION CRITICA.

### § 22.- Evolución del pensamiento kantiano de 1781 a 1790.

Si bien es ya clásico consignar la evolución del kantismo desde sus primeros escritos de influencia leibniziano-wolffiana a la *Dissertatio* de 1770, y especialmente a la crítica de 1781, es mucho menos frecuente hacerlo con posterioridad a esta fecha. Debido sin duda a la extrema influencia de las interpretaciones neokantianas y neopositivistas que centran la labor intelectual del pensador de Königsberg en sus análisis epistemológicos de la *Kritik der reinen Vernunft*, que las obras posteriores a ésta son consideradas usualmente como una mera continuación expositiva de los elementos fundamentales de la primera crítica y, por tanto, moviéndose totalmente dentro de su ámbito y sin aportar novedades esenciales al criticismo epistemológico. De ahí también el decrecimiento progresivo del interés despertado por la obra kantiana a medida que se aleja de la fecha central de 1781, tal como hace obvio la menor ojeada a la bibliografía del autor. Pues bien, y aunque nuestro trabajo no es esencialmente cronológico, lo ha sido al menos parcialmente en esta primera parte en relación a la aparición y desarrollo de la temática del Juicio —que, como se demostrará más adelante, condiciona íntegramente la última fase de la Filosofía crítica hasta el mismo *Opus postumum*—, lo cual nos obliga a exponer ciertas precisiones que se desprenden del análisis efectuado, y que consideramos de todo punto imprescindibles para una correcta comprensión de la obra y evolución intelectual kantianas con posterioridad a 1781.

En primer lugar cabe señalar la especial importancia hermenéutica de la



distinción entre las partes crítica y doctrinal del sistema según el plan de la *Arquitectónica* de 1781, cuya diversidad de contenidos y exigencias motiva en gran medida la propia evolución interna del kantismo. Lo crítico es una propedéutica a lo doctrinal y analiza la estructura, función y límites de las facultades cognoscitivas en referencia a sus distintos usos; por ello mismo, la parte crítica del sistema contiene, a su vez, dos secciones de muy dispar finalidad: la Analítica, donde se sientan las bases a priori (principios) del uso de la razón estudiado; y la Dialéctica, donde, además de delimitar la extensión de tales principios, se enlaza tal uso con los intereses y fines generales de la razón. Lo doctrinal (metafísico) se constituye, pues, a partir de la sección analítica de la crítica y, prescindiendo de la problemática de la unidad de la razón a pesar de (o a través de) sus distintos usos, se expone autónomamente como doctrina dogmática acerca de sus objetos —naturaleza y moralidad—. Como consecuencia, ya desde la *Arquitectónica* de 1781 existe dentro del pensamiento kantiano una pluralidad de desarrollos no totalmente integrados:

a) La parte metafísico-doctrinal constituida por la Analítica de las críticas más las obras específicamente destinadas a ello, cuyos títulos son:

- *Kritik der reinen Vernunft (Analytik)* de 1781.
- *Prolegomena* de 1783.
- *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* de 1785.
- *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* de 1786.
- *Kritik der praktischen Vernunft (Analytik)* de 1788.

b) La parte propiamente crítica centrada en las secciones dialécticas y la doctrina del método de las obras de 1781 y 1788.

Mientras que los escritos de tipo metafísico-doctrinal parten del presupuesto de la dualidad de objetos racionales y consisten justamente en el desarrollo sistemático-escolar de los principios que los rigen, las partes dialéctico-metodológicas acentúan el tema de los fines e intereses de la razón en

función de la unidad de sus objetos. De ahí, tal como desarrollamos en el capítulo III, la aparición y consolidación progresiva del tema de las ideas reguladoras de la razón teórica y del bien supremo y sus condiciones de posibilidad en la razón práctica, para hacerse totalmente necesario el replanteamiento global de la relación entre los dos mundos (*Übergang*) en la nueva obra de 1790.

Hay, por consiguiente, una clara evolución temática del kantismo estrictamente paralela al cumplimiento del programa doctrinal-metafísico, evolución en la que cada vez tiene mayor relieve el problema de la unidad de lo sensible-inteligible y en la que, consecuentemente, se exige una reconsideración de las críticas anteriores y del mismo sistema filosófico en su dualidad de ámbitos. La *Kritik der Urteilskraft* se perfila así como una verdadera crítica de las críticas, donde va a tener ya todo el protagonismo el tercer interés de la razón y sus fines supremos (realizabilidad del bien supremo como estado jurídico de Derecho y perfección ética personal). Se comprende con ello que el privilegio interpretativo dado a las analíticas por neokantianos y neopositivistas —e incluso por el mismo Heidegger, a pesar de su intento de reubicar a Kant en el marco de una Ontología fundamental que superara la hermenéutica epistemologizante<sup>1</sup>— llevara consigo la escasa atención otorgada al elemento dinámico de la Filosofía en sentido cósmico, por donde justamente va avanzando Kant entre 1781 y 1790. Se explica así el lugar relegado que ocupa en tales exposiciones o comentarios la tercera crítica, y la prácticamente nula referencia a las últimas cuestiones (de clara afinidad con el idealismo alemán) suscitadas a partir de esta obra.

Como consecuencia directa de lo anterior, cabe citar en segundo lugar el modo en que ha sido usual efectuar la interpretación de la *Kritik der Ur*

<sup>1</sup> Obsérvese, en efecto, la dependencia de Heidegger con respecto a la exposición de la Analítica trascendental de la primera crítica especialmente en:

- *Sein und Zeit*, § 43, § 64
- *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 9 a § 35
- *Die Frage nach dem Ding*, B-II

*teilskraft*. Dado que no se considera el surgimiento genético-interno del Juicio y del *Übergang* a partir de la temática cósmico-final, la tercera crítica queda reducida a un apéndice extraño y accidental de índole puramente estética (primera parte de la obra) o de cuestiones teleológicas (segunda parte), difícilmente engarzables en un todo y escasamente articulables con la problemática epistemológico-ética de las dos primeras críticas. Frente a tal interpretación<sup>1</sup>, los capítulos III y IV de nuestro estudio han mostrado ya la ubicación esencial de la crítica de 1790 en la discusión del tercer interés de la razón y en la reconsideración de la dualidad del sistema filosófico-doctrinal, por lo cual podemos ya adelantar<sup>2</sup> que la *Kritik der Urteils**kraft* no puede leerse como una obra acerca de *Estética* o de *teleología*, so pena de perder totalmente su sentido y su articulación con la problemática planteada anteriormente por el criticismo,—lo cual no significa, desde luego, que no se aborden cuestiones tipificadas en la tradición (anterior o posterior) como de estéticas o teleológicas—. El significado de la tercera crítica sólo se alcanza a partir del tema del Juicio reflexionante desarrollado prolijamente en sus dos introducciones y de la función transcendental de pensar unitariamente los dos mundos. Resulta de ello un lugar especialmente relevante para esta obra, pues allí se efectúa el paso definitivo de Kant de un racionalismo crítico atemperado por los elementos empiristas presentes en su análisis, a la tematización explícita de la realizabilidad fenoménica de lo inteligible que caracterizará toda la Filosofía europea hasta Marx y Nietzsche. De este modo la reubicación de la *Kritik der Urteils**kraft* en la temática crítico-cósmica del kantismo es, a la vez, el más cla-

<sup>1</sup> Además de la presencia de esta orientación en las monografías neokantianas, puede citarse su permanencia en estudios mucho más recientes:

- W. Biemel; *Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst*.
- B. Dunham; *A study in Kant's Aesthetics*.
- G. Kohler; *Geschmacksurteil und ästhetische Erfahrung*.

<sup>2</sup> El tratamiento detallado de cómo deba leerse la tercera crítica para alcanzar una visión unitaria y global de la misma se efectuará en la segunda parte, especialmente en su primer capítulo.

ro y fácil tránsito del concepto de razón more geometrico del XVII y XVIII al de razón more historico del XIX, tal como se pondrá de manifiesto en las dos partes siguientes de este trabajo.

### § 23.- La incidencia del Juicio en la sistemática de 1781.

Reinterpretando ya el pensamiento kantiano con arreglo a las indicaciones anteriores, se plantea una cuestión de todo punto esencial: aunque la temática del Juicio y del *Übergang* resulta de una progresiva evolución del tercer interés de la razón a través de las ideas regulativas de la primera crítica y del bien supremo de la segunda, la afirmación explícita de 1790 según la cual es posible un tránsito del mundo inteligible al sensible y su consecuencia directa de añadir una tercera crítica sin carácter metafísico-doctrinal al sistema del saber, ¿es compatible con la sistemática escolar de 1781 o, por el contrario, ello significa una total reformulación de la tarea filosófica y, consecuentemente, una reubicación del propio Kant respecto a sus desarrollos anteriores? Dicho en otros términos: ¿es la *Kritik der Urteils kraft* integrable sin contradicción, o al menos sin contradictoriedad formal-sistemática, en las tesis generales esbozadas en la *Arquitectónica* de 1781, o bien implica necesariamente un replanteamiento global de su pensamiento?

La respuesta que el mismo Kant da a este interrogante a lo largo de las dos introducciones a la obra, sostiene que no habría contradictoriedad alguna entre la dualidad de ámbitos doctrinales y la nueva elucidación del *Übergang* y que, por consiguiente, existiría una continuidad de perspectiva tal, que incluso podría afirmarse que la *Kritik der Urteils kraft* cierra el sistema filosófico de 1781. En sus propias palabras:

"Ob nun die *Urteils kraft*, die in der Ordnung unserer Erkenntnisvermögen zwischen dem Verstande und der Vernunft ein Mittelglied ausmacht, auch für sich Prin-



zipien a priori habe; ob diese konstitutiv oder bloss regulativ sind (und also kein eigenes Gebiet beweisen), und ob sie dem Gefühle der Lust und Unlust, als dem Mittelgliede zwischen dem Erkenntnisvermögen und Begehrungsvermögen (eben so, wie der Verstand dem ersten, die Vernunft aber dem letzteren a priori Gesetze Vorschreibt), a priori die Regel gebe: das ist es, womit sich gegenwärtige Kritik der Urteilskraft beschäftigt.

Eine Kritik der reinen Vernunft, d.i. unseres Vermögens, nach Prinzipien a priori zu urteilen, würde unvollständig sein, wenn die Urteilskraft, welche für sich als Erkenntnisvermögen darauf auch Anspruch macht, nicht als ein besonderer Teil derselben abgehandelt würde; obgleich ihre Prinzipien in einem System der reinen Philosophie keinen besonderen Teil zwischen der theoretischen und praktischen ausmachen dürfen, sondern im Notfalle jedem von beiden gelegentlich angeschlossen werden können."<sup>1</sup>

En efecto, si entendemos que la parte crítica del sistema filosófico tiene la función de analizar la aspiración a fundar principios a priori de todas las facultades cognoscitivas, si consideramos que el Juicio es una tercera facultad entre la razón y el entendimiento, si recordamos que esta tercera facultad corresponde a la tercera capacidad del espíritu (sentimiento de placer y dolor) como las otras dos corresponden respectivamente a la de desear y de conocer, y si atendemos al presupuesto transcendental del Juicio en cualquiera de sus usos (lógico, empírico y práctico), resultaría que efectivamente la tercera crítica no sólo no alteraría el sistema de 1781, sino que incluso lo culminaría. Ahora bien, frente a esta visión de continuidad absoluta que Kant intenta dar en 1790 al escribir su segunda introducción a la *Kritik der Urteilskraft*, y más allá de tales razones de mera analogía superestructural, conviene tener presente que:

(1) Aunque la tarea crítica quedara ciertamente definida en 1781

<sup>1</sup> KU, B V-VI (Ak-V-168)



como el análisis de los principios a priori de las facultades del conocimiento, y aunque entonces se hablara ya del Juicio, no debe olvidarse que en tal fecha el Juicio se concibe sólo como determinante y, por consiguiente, como totalmente dependiente del entendimiento y de la razón, sin que en toda la obra se postule siquiera la posibilidad de un uso independiente de esta facultad en su modalidad reflexiva. (Recuérdese, en efecto, que el uso regulador de las ideas se atribuye allí a la razón y no al Juicio).

- (2) Del mismo modo, ni en la *Arquitectónica* de 1781, ni en el prólogo sistemático de la *Grundlegung* de 1785, ni tan siquiera en la crítica de 1788, aparece todavía el tema de las tres capacidades del espíritu (*Gemütskräfte*, *Gemütsvermögen*) en su relación a las tres facultades superiores de conocimiento (*Erkenntnisvermögen*). Se trata, en efecto, de un planteamiento totalmente nuevo de 1790 con el cual Kant ciertamente intenta establecer una continuidad con las obras anteriores, pero cuya última razón es el problema del *Übergang* entre el entendimiento y la razón.
- (3) El término *Übergang* referido al tránsito de lo inteligible a lo sensible, y consiguientemente a la necesidad de un análisis exhaustivo de sus condiciones de posibilidad, es exclusivo de la tercera crítica. Antes de 1790 tal término sólo aparece en la titulación de los tres capítulos de la *Grundlegung* de 1785 en el sentido de efectuar el paso de la conciencia moral natural a sus principios metafísicos y, por tanto, sin tener nada en común con el tema de la tercera crítica.

Resulta de todo ello que, por detrás de la imagen de continuidad que Kant pretende dar a su obra de 1790, aparece allí una nueva conceptualización

y se aborda una temática que, al menos desde un punto de vista sistemático-formal, no estaba incluida en el sistema escolar de la Arquitectónica de 1781; lo cual no significa, como hemos expuesto ampliamente, que no tenga su génesis en los mismos desarrollos crítico-finales del sistema (intereses de la razón, concepto cósmico de Filosofía, ideas reguladoras, postulados prácticos, etc.). Pero es claro que una cosa es la génesis de una problemática filosófica a partir de una anterior donde podía hallarse implícitamente en germen, y otra cosa muy distinta que la nueva temática esté explícitamente desarrollada. Tal es justamente lo que ocurre con el tema del *Übergang* y del Juicio en la evolución interna del kantismo como hemos mostrado en esta primera parte: ciertamente en las dos primeras críticas se encuentran elementos que tienden a rebasar el marco doctrinal-metafísico de la escisión sensible-inteligible, pero sólo en la tercera tales elementos hallan su tratamiento manifiesto y adecuado. Este es justamente el camino que va de las ideas reguladoras de 1781 al Juicio reflexionante de 1790, pasando por el bien supremo y sus condiciones de posibilidad de 1788. Podemos, pues, concluir que la necesidad de añadir una tercera crítica a la Filosofía altera claramente, o al menos supone una importante revisión, el sistema escolar de 1781.

¿En qué medida la *Kritik der Urteilkraft* es, no sólo un replanteamiento de la división sistemática del saber, sino también un abandono de la dualidad metafísica de objetos (naturaleza y libertad, mundo sensible e inteligible, fenómeno y noumeno, entendimiento y razón, etc.) de la parte doctrinal de la Ciencia? Es decir, ¿afecta la revisión de 1790 sólo a la sistemática crítica o también esencialmente a los contenidos de la Metafísica kantiana construida a partir de la primera crítica? Esta segunda formulación del problema de la continuidad o ruptura del kantismo a partir de la tematización del Juicio sólo puede responderse con referencia a lo siguiente: establecido el abismo entre las series fenoménicas y lo nouménico por un lado, y partiendo por otro de la no contradictoriedad de postular una armonía per

fectamente paralela de los dos ámbitos, ¿es el *Übergang* de la reflexión una aclaración de este paralelismo entre objetos separados, o bien constituye una fusión unitaria de los dos objetos en un solo mundo? En otros términos, al afirmar la tercera crítica que a ella no corresponde un ámbito doctrinal-metafísico nuevo junto a los dos anteriores, ¿se está diciendo que ello es así porque sigue habiendo dos ámbitos escindidos entre los que se ha tendido un puente, o porque ya no hay dos ámbitos sino uno solo donde lo fenoménico no es más que la serie de manifestaciones particulares de lo nouménico y donde lo nouménico tampoco es nada más allá de tales manifestaciones? Este es justamente el punto central al que deberá responder nuestro análisis de la tercera crítica en su conclusión final y que, por el momento, sólo puede ser planteado como directriz del avance y sentido de la investigación.

#### § 24.- El carácter 'subjetivo' del Juicio.

Tal como se ha indicado en varias ocasiones<sup>1</sup>, los principios del Juicio reflexionante tanto en sus usos particulares como en su fundamento transcendental tienen para Kant un carácter específico calificado de *subjetivo*. frente al constitutivo-determinante de los principios ontológico-metafísicos. Dado que, como se acaba de exponer, es en el propio desarrollo de la crítica del Juicio donde deberá mostrarse si se da o no una variación esencial respecto a la tesis doctrinal de la dualidad de objetos metafísicos, se comprende que la cuestión de qué signifique exactamente esta *subjetividad* de la reflexión sea fundamental para ello. La importancia del tema aumenta cuando además se tiene en cuenta la abusiva e indiscriminada utilización que del término *subjetivo* se ha hecho en Kant, y cuando se considera que a lo largo de toda la tercera crítica lo *subjetivo* va a aparecer asociado a las funciones y principios del Juicio reflexionante y contrapuesto a los princi

---

<sup>1</sup> Cfr. § 18, § 19, § 21

píos que resultan de la síntesis transcendental de la primera crítica. Por este motivo, y aún cuando la elucidación y valoración definitivas del carácter subjetivo de la reflexión no podrá efectuarse hasta haber concluido el análisis íntegro de la facultad, conviene precisar de entrada ciertos aspectos del tema a fin de facilitar su propio tratamiento posterior. En concreto, y dado que en esta primera parte acabamos con las referencias detalladas a la obra kantiana anterior a 1790, es preciso aclarar en qué sentido puede ser subjetivo el Juicio y en qué sentido lo sean los principios del entendimiento que las interpretaciones *ad usum* también califican así en función del célebre giro copernicano y de la deducción transcendental de las categorías desde el Yo. Con lo cual enlazamos, a su vez, con el tema de la apercepción originaria de la conciencia que, habiendo aparecido ya al comentar la función abstractivo-conceptual de la reflexión<sup>1</sup>, constituirá uno de los ejes de la primera parte de la crítica del Juicio.

Suele decirse con harta frecuencia que la epistemología kantiana viene a significar la consolidación definitiva del subjetivismo moderno de raíz cartesiana frente al objetivismo antiguo de origen griego. Sin entrar a discutir en toda su extensión tal afirmación, sí interesa precisar uno de los enunciados en ella implicados: que el análisis kantiano de la experiencia es subjetivo y que, por tanto, los principios transcendentales y metafísicos que de allí surgen también lo son. ¿En qué sentido puede hablarse, en relación a lo que para Kant son los fundamentos mismos de la experiencia científica moderna y, como hemos visto, de la posibilidad de matematización de la realidad y con ello de la Físico-matemática, de *subjetividad*? ¿Qué significa aquí exactamente este término? Observemos lo siguiente:

- a) Si por subjetivo quisiera entenderse aquí que el Yo unifica arbitrariamente la serie espacio-temporal dando lugar a los principios, ello estaría directamente en contradicción con

---

<sup>1</sup> Cfr. § 18



la base apodíctica y necesaria que ve Kant en la Física moderna: los principios de inercia, de conservación de la masa, o de acción y reacción que son la base de la Mecánica newtoniana no son ciertamente derivables de la experiencia —pues toda experiencia in concreto los presupone—, pero tampoco son meras convenciones arbitrarias, ya que sin ellos dejaría de existir la nueva Física. Luego lo mismo ocurre con los principios ontológico-metafísicos de los que los físicos son concreción.

- b) En efecto, que el Yo sintetice a priori la serie fenoménica en su estructura espacio-temporal no equivale a decir que tal síntesis carece de regla, ni siquiera a afirmar que tal regla la pone arbitrariamente (*subjektivamente*) el propio Yo. Por contra, es claro que el sujeto transcendental sólo puede unificar universalmente la pluralidad espacio-temporal por medio de las categorías del entendimiento; de ahí la posición clave del capítulo sobre el esquematismo en la *Analítica* de la primera crítica: cada concepto puro no es más que un modo de pensar unitariamente lo diverso de la intuición, de donde las categorías son los únicos instrumentos aptos para una síntesis necesaria y universal (es decir, objetiva) de la espacio-temporalidad. "Die wirkliche Erfahrung, welche aus der Apprehension, der Assoziation (der Reproduktion), endlich der Rekognition der Erscheinungen besteht, enthält in der letzteren und höchsten (der bloss empirischen Elemente der Erfahrung) Begriffe, welche die formale Einheit der Erfahrung, und mit ihr alle objektive Gültigkeit (Wahrheit) der empirischen Erkenntnis möglich machen. Diese Gründe der Rekognition des Mannigfaltigen, so fern sie *bloss die Form* .. einer Erfahrung überhaupt eingehen, sind nun jene Katego-



rien."<sup>1</sup>

- c) Por consiguiente, la *subjetividad* de los principios ontológicos y metafísicos es la síntesis conceptual del Yo sobre la pluralidad espacio-temporal, es decir, la objetividad y universalidad de las categorías. Ciertamente que los principios no vienen dados por observación o inducción desde una realidad previa —al modo como los entendía el aristotelismo—, sino que son contruidos por el sujeto transcendental; mas son contruidos de modo objetivo y necesario para toda conciencia empírica y experiencia posible, por basarse en las categorías que articulan todas las formas lógicas de los juicios. En suma, el adjetivo *subjetivo* aplicado a los principios transcendental-metafísicos, es rigurosamente sinónimo de *objetivo-determinante desde las categorías*.

Ahora bien, para que las categorías puedan ejercer su función sintético-objetivante sobre lo a priori de la sensibilidad, se está presuponiendo todavía una condición previa: que las distintas facultades del espíritu concuerdan entre sí y pueden generar representaciones —precognoscitivas, preobjetivas o preconceptuales— unitarias. Antes de que se dé la construcción de la experiencia categorial que fundamenta toda la actividad científico-positiva del conocimiento, tiene que darse una *experiencia pre-categorial*<sup>2</sup> de lo dado que ya contenga en sí misma la unidad de las facultades. Sin esta concordancia prejudicativa de sensibilidad, imaginación, entendimiento e incluso razón no podría tener lugar ninguna unidad de pensamiento in concreto mediante conceptos. Por ello, por debajo de la síntesis objetiva del esquematismo y de los principios, existe una síntesis previa cuya necesidad no es ya objetiva, esto es, derivada de conceptos cognoscitivos, sino puramen-

<sup>1</sup> KrV, A 124-125

<sup>2</sup> Asíciase este tema con las últimas investigaciones husserlianas acerca del *Lebenswelt* y la experiencia prejudicativa en: *Erfahrung und Urteil*, y *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*.

te *subjektiva*, es decir, imprescindible para que pueda haber sujeto y mundo-para-el-sujeto. Por ello Kant indica en el mismo prólogo de la *Kritik der reinen Vernunft* las dos partes de que se compone el capítulo de la Deducción:

"Diese Betrachtung, die etwas tief angelegt ist, hat aber zwei Seiten. Die eine bezieht sich auf die Gegenstände des reinen Verstandes, und soll die objektive Gültigkeit einer Begriffe a priori dartun und begreiflich machen; eben darum ist sie auch wesentlich zu meinen Zwecken gehörig. Die andere geht darauf aus, den reinen Verstand selbst, nach seiner Möglichkeit und den Erkenntniskräften, auf denen er selbst beruht, mithin ihn in subjektiver Beziehung zu betrachten, und obgleich diese Erörterung in Ansehung meines Hauptzwecks von grösser Wichtigkeit ist, so gehört sie doch nicht wesentlich zu demselben; weil die Hauptfrage immer bleibt, was und wie viel kann Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung, erkennen, und nicht, wie ist das Vermögen zu denken selbst möglich?"<sup>1</sup>

Texto este de excepcional importancia, pues en él Kant reconoce explícitamente que: (1) hay una condición de posibilidad subjetiva previa a la síntesis categorial del entendimiento, (2) este principio anterior no es más que la concordancia espontánea de las facultades en el sujeto, (3) en cuanto que la crítica del conocimiento tiene por finalidad aclarar la objetividad y aprioridad de éste, no se interesa por tal problemática subjetiva, pero (4) sólo esta problemática subjetiva dilucidaría en toda su amplitud la pregunta acerca de cómo sea posible el pensamiento. En consecuencia, el término *subjetivo* tiene aquí un sentido radicalmente distinto de cuando se aplica a la síntesis objetivo-determinante que realiza el Yo mediante los principios ontológico-metafísicos. En esta esfera pre-categorial-objetiva se trata de la propia constitución de las facultades del sujeto cognoscente y,

<sup>1</sup> KrV, A XVI-XVII

en especial, de que sin una cierta concordancia entre ellas no habría concepto ni objeto alguno posible. Y, en efecto, "todo el sentido del planteamiento de la parte subjetiva de la deducción supone que el entendimiento necesita ser explicado en su basarse en otras facultades por las que se explique su posibilidad como facultad espontánea relacionada a objetos"<sup>1</sup>. Pues bien, teniendo en cuenta que Kant, en la Deducción de la primera edición de la *Kritik der reinen Vernunft*, hace especial hincapié en la mediación que la imaginación transcendental establece entre la sensibilidad y el entendimiento, y que es justamente la concordancia de facultades lo que constituye el aspecto subjetivo de la Deducción, se comprende que:

- a) La supresión en la segunda edición del primer prólogo con su referencia directa a la importancia de la deducción de la deducción subjetiva, las correcciones introducidas así mismo en esta segunda edición en el capítulo de la Deducción<sup>2</sup> tendientes a aumentar el peso del entendimiento y, por tanto, de la deducción objetiva, son uno y lo mismo con la casi desaparición del papel de la imaginación transcendental y el por Heidegger señalado *retroceso* kantiano<sup>3</sup> ante la raíz originaria del pensar en la segunda edición de la crítica.
- b) Si el problema de la condición de posibilidad subjetiva del pensar desaparece de la *Kritik der reinen Vernunft* en 1787, a pesar de la *grösse Wichtigkeit* que se le reconocía en 1781, ello sólo podía significar que o bien tal cuestión dejaba de tener importancia para Kant, o bien que la adquiría renovada en otro contexto de análisis al centrado exclusivamente en la razón teórica y el entendimiento.

<sup>1</sup> F. Canals; *Sentido de la deducción subjetiva en el 'intento capital' de la crítica*, p. 104-105

<sup>2</sup> KrV, B XXXVIII

<sup>3</sup> M. Heidegger; *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 31

- c) Si ahora recordamos que el Juicio es definido en 1790 como facultad intermedia y consecuentemente en la que convergen las otras, que en el Juicio radica la función lógica de abstracción conceptual y la empírica de pensar los fenómenos bajo leyes unitarias, y que el principio transcendental del Juicio es calificado de subjetivo, no es difícil concluir que el tema de la deducción subjetiva —concordancia a priori de las facultades en el sujeto como condición de posibilidad de la experiencia predicativa— de la primera crítica, eliminado en su segunda edición, reaparece con carácter autónomo bajo la problemática de la reflexión en la *Kritik der Urteilskraft*, como el mismo Heidegger advierte con respecto a la imaginación transcendental<sup>1</sup>.

En efecto, basta con indicar los siguientes paralelismos para percatarse de la asunción del tema de la deducción subjetiva por el Juicio: la concordancia a priori de las facultades en la apercepción transcendental es previa a toda síntesis categorial, la validez de los principios del Juicio no está asegurada por los principios determinantes que emanan de las categorías; sin la concordancia de facultades no podría efectuarse la construcción formal de la experiencia a través de los conceptos puros del entendimiento, sin las presuposiciones del Juicio no tendrían aplicación empírica alguna los principios ontológico-metafísicos; sin la apercepción transcendental no podría formularse unidad conceptivo-objetual alguna, sin la reflexión no podría reunirse lo diverso para abstraer conceptos. De este modo se alcanza el pleno sentido del carácter subjetivo del Juicio: sin que el sujeto diera validez al presupuesto transcendental del Juicio reflexionante no habría experiencia empírica (objetos in concreto), pero tal validez no viene dada por determinación conceptual alguna, sino por la misma constitución interna

---

<sup>1</sup> Ibid.



de nuestras facultades cognoscitivas. Y, a la vez, se entiende perfectamente la dependencia del *Übergang* de esta facultad intermedia de principios subjetivos: por tratarse aquí de exigencias pre-objetuales —como en la deducción subjetiva— puede esperarse hallar un sentido originario de la experiencia del mundo previo a la escisión entre los objetos de la naturaleza y de la libertad que se origina en el ámbito categorial, sentido que permita construir una representación distinta de lo real. Lo subjetivo del Juicio no es, pues, más que el replanteamiento global del tema de la experiencia desde su constitución en la concordancia precategorial de las facultades del sujeto que juzga. En tanto en cuanto pueda demostrarse que esta actividad preconceptual del Yo encierra una experiencia unitaria del mundo, podrá fundamentarse una reconsideración del abismo doctrinal-metafísico y con ello del sistema filosófico anterior a 1790.

En torno a este punto cabrá, no obstante, plantear un último interrogante al finalizar el análisis de la tercera crítica: ¿basta que la concordancia necesaria de las facultades en el sujeto —carácter subjetivo del Juicio reflexionante y de sus principios— implique una cierta interpretación unitaria del mundo fenoménico-moral, para darle a esta nueva interpretación valor cognoscitivo en el mismo sentido que a los saberes que derivan de los principios ontológico-metafísicos —carácter objetivo de la síntesis categorial—? Es decir, aún suponiendo la existencia de una experiencia originaria de lo ente previa a la división doctrinal entre la Metafísica de la naturaleza y de las costumbres, si esta experiencia deriva de la necesidad subjetiva de postular un fundamento unitario a lo real a partir del propio carácter concordante de las facultades del espíritu, ¿es tal justificación equiparable a la deducción objetiva de los principios del entendimiento y, por tanto, fuente de conocimientos universales, necesarios y apodícticos en la misma medida que aquellos? Tales son las últimas preguntas que se plantearán al propio Kant al finalizar la *Kritik der Urteilskraft*, con las cuales, como es evidente de suyo, se apunta —independientemente de la solución concre



ta que les diera Kant—hacia la tematización idealista y, en especial hegeliana, de la realidad y su proceso constitutivo.

#####

PARTE SEGUNDA:

ANALISIS DEL JUICIO REFLEXIONANTE.

"Indem man der Ausdruck *Idee* für den objektiven oder realen Begriff zurückbehalten und von dem Begriff selbst, noch mehr von der blossen Vorstellung unterschieden wird, so ist ferner noch mehr diejenige Schätzung der Idee zu verwerfen, nach welcher sie für etwas nur Unwirkliches genommen und von wahren Gedanken gesagt wird, *es seien nur Ideen*. Wenn die *Gedanken* etwas bloss *Subjektives* und zufälliges sind, so haben sie allerdings keinen weiteren Wert, aber sie stehen den zeitlichen und zufälligen *Wirklichkeiten* darin nicht nach, welche ebenfalls keinen weiteren Wert als den von Zufälligkeiten und Erscheinungen haben. Wenn dagegen umgekehrt die Idee darum den Wert der Wahrheit nicht haben soll, weil sie in Ansehung der Erscheinungen *transzendent* ist, weil ihr kein kongruirender Gegenstand in der Sinnenwelt gegeben werden könne, so ist dies ein sonderbare Missverständnis, indem der Idee deswegen objektive Gültigkeit abgesprochen wird, weil ihr dasjenige fehle, was die Erscheinung, das *unwahre Sein* der objektiven Welt ausmacht."

Hegel, *Logik* (SV-VI-463).

## PREFACIO A LA SEGUNDA PARTE.

Según la Arquitectónica de la razón de 1781, el sistema de la Filosofía se divide en una parte teórica y otra práctica. El desarrollo metafísico-dogmático de estas partes permite construir, por un lado, el concepto fenomenológico de naturaleza que enmarca el ámbito de toda investigación positiva particular, y, por otro lado, el concepto nouménico de la acción moral que establece las características y las condiciones de realizabilidad del bien supremo a través del imperativo categórico. Ahora bien, esta rígida división escolar se ve desbordada, en el mismo tratamiento metafísico-doctrinal de los temas, por los dos lados. Junto a los principios determinantes a priori de la naturaleza en general, la razón teórica debe presuponer reflexivamente la constitución de los contenidos y leyes particulares según un principio de ordenabilidad y logicidad racionales, con lo cual tiene que pensar la naturaleza, no sólo desde aquellos principios a priori, sino al mismo tiempo desde la idea de su concordancia empírica con los fines cognoscitivos de la razón, es decir, desde el concepto racional (o idea) de un substrato inteligible de lo a posteriori. A su vez, entre las exigencias de la moralidad se halla la de la libertad (como presupuesto esencial de un ser con conciencia de la obligatoriedad de la ley) y las consecuencias sensibles de la acción moral, elementos ambos que implican una conexión entre el mundo sensible y el inteligible, con lo cual el bien supremo del segundo (en cuanto que concepto máximo de la razón práctica) precisa de una adecuada traducción fenomenológica a través de la actividad humana en el primero. En ambos casos —el de la razón teórica y práctica—, por tanto, la culminación del propio desarro-

llo metafísico-dogmático lleva a introducir un concepto de lo natural-fenomenico distinto del determinante en el puro marco a priori de los principios ontológicos del entendimiento. A lo cual se añade además que la parte crítica del sistema filosófico, al intentar responder a los intereses de la razón en sus tres fines esenciales —qué puedo saber, qué debo hacer, qué me está permitido esperar—, sólo puede contestar adecuadamente al tercer interrogante estableciendo un tránsito de la esfera práctica a la teórica, esto es, concibiendo las condiciones de posibilidad de la eficacia de la acción moral en el mundo, desembocando con ello en la misma exigencia de la parte metafísica: la necesidad de una nueva interpretación unitaria de la realidad.

Resulta así que la exposición y desarrollo pormenorizados del sistema filosófico de 1781 conduce necesariamente al planteamiento de una tematización de lo natural-fenomenico distinta de la construida en la Analítica transcendental de la *Kritik der reinen Vernunft*. Teniendo en cuenta que allí el entendimiento se limitaba a adelantar los caracteres formales de la experiencia particular desde la construcción necesaria y universal de su concepto a priori, podemos hablar de una función determinante del Juicio frente a otra reflexionante donde se trate de buscar lo universal desde lo particular-dado —leyes empíricas, acción humana eficaz—. De este modo la tarea de replantear la comprensión de lo natural para esclarecer tanto la idea de un substrato racional de las series empíricas, como la idea de la realizabilidad del bien supremo, queda vertebrada en la pregunta acerca de los caracteres, y condiciones de posibilidad del Juicio reflexionante, tal cual se formula en la crítica de 1790. La culminación del sistema metafísico-crítico de 1781 resulta así, a la vez, su apertura hacia un nuevo horizonte que hasta entonces no había alcanzado explicitación suficiente en el pensamiento kantiano: la exigencia de un *Übergang* de lo inteligible a lo sensible en que toma cuerpo la nueva problemática y en que, a la postre, halla su cierre —o su superación— el propio proyecto de la Filosofía crítica en vistas de la primacía

del tercer interés de la razón sobre los otros dos.

El análisis del Juicio reflexionante se plantea así como la tarea fundamental para completar —si no unificar— el sistema de la Filosofía y para comprender la realizabilidad sensible de lo inteligible. Por ello, y una vez abordada en la primera parte de este estudio la génesis y primeros tratamientos de esta problemática hasta su tematización definitiva en la tercera crítica, hay que emprender ahora el análisis de la *Kritik der Urteilkraft* desde la perspectiva lograda acerca de su finalidad y objetivos. Habiendo cuenta de la especial importancia de esta cuestión, no sólo por lo que supone en la propia evolución del kantismo, sino para la misma comprensión de la gestación de los grandes temas del idealismo alemán, y atendiendo a la complejidad y problemática interna de la tercera crítica, dedicaremos casi exclusivamente esta segunda parte del trabajo al análisis de tal obra. El tratamiento de su contenido se realizará del siguiente modo: (a) discusión filológica, crítica y metodológica acerca de la composición, temática y adecuada interpretación de la *Kritik der Urteilkraft*; (b) análisis de la vertebración del Juicio reflexionante en torno al concepto de finalidad; (c) estudio de las facultades del espíritu que intervienen en la pura reflexión estética y su conexión con el tema de la deducción subjetiva de la primera crítica; (d) la reflexión en cuanto que manifestación de las ideas en la obra de arte y la comprensión de la naturaleza que abre la actividad artística; (e) la reflexión como exigencia interna de la propia actividad científica en la comprensión de lo empírico; (f) la posibilidad de una comprensión teleológica global de la naturaleza, su relación con el *Übergang* y la fundamentación de una Filosofía de la historia; (g) discusión del nuevo concepto y de las nuevas tareas de la Metafísica a partir de los análisis anteriores y de la sistematización doctrinal del propio Kant en *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?* de 1791. De lo cual se sigue la estructuración de esta segunda parte en estos capítulos:



- I.- Contenido y unidad de la *Kritik der Urteilskraft*.
- II.- Juicio reflexionante y concepto de fin.
- III.- El Juicio estético: deducción subjetiva de las facultades.
- IV.- El Juicio estético: naturaleza y arte.
- V.- El Juicio teleológico: la finalidad interna.
- VI.- El Juicio teleológico: unificación de lo real.
- VII.- La reestructuración del sistema filosófico.
- VIII.- Síntesis y discusión crítica.

## I.- CONTENIDO Y UNIDAD DE LA 'KRITIK DER URTEILSKRAFT'.

### § 25.- El problema de la tercera crítica.

Si *problema* designa etimológicamente aquel obstáculo que impide la marcha del camino, no cabe la menor duda de que la *Kritik der Urteilstkraft* es el problema de las exposiciones clásicas del kantismo de corte epistemológico: una vez limadas las asperezas que presentan los objetos de la razón de la primera crítica en base a interpretar la Dialéctica transcendental como un mero epílogo destructivo de la Metafísica, el seguro y claro camino a través de la analítica del conocimiento y de la moralidad —convenientemente reducida ésta, si es preciso, a una reflexión metaética— se ve bruscamente interrumpido por la crítica de 1790 que, intentando culminar el sistema filosófico, lo dirige hacia cuestiones claramente incompatibles con una hermenéutica sólo epistemológica del kantismo. De manera breve y precisa expone el propio Cassirer el carácter problemático de la tercera crítica en estos términos:

"Denn nun begibt sich das Seltsame: dass Kant mit diesem Werke, das so ganz aus den besonderen Erfordernissen seiner Systematik herausgewachsen zu sein und das lediglich zur Ausfüllung einer Lücke dieser Systematik bestimmt zu sein schient, mehr als mit jedem andern in das Ganze der geistigen Bildung seiner Zeit eingreift. Von der *Kritik der Urteilstkraft* aus haben Goethe wie Schiller —jeder auf seinem eigenen Wege— ihre eigentliche innerliche Beziehung zu Kant gefunden und festgestellt; und von ihr ist, mehr als von irgendeinem andern Kantschen Werke, ei-

ne neue Beziehung des Denkens eingeleitet worden, die die ganze nachkantische Philosophie in ihrer Richtung bestimmt hat."<sup>1</sup>

Líneas que contienen y resumen las dos tesis generales que suelen presuponerse en la interpretación y acercamiento a la tercera crítica:

- (1) El carácter forzado y artificioso de la obra, atribuido a u una ordenación meramente externa y accidental de la temática filosófica respecto del verdadero núcleo del kantismo.
- (2) El reconocimiento, no obstante, de su gran influencia sobre la intelectualidad alemana de inicios del XIX y, por tanto, su importancia decisiva en la gestación del movimiento idealista.

Respecto del segundo supuesto baste, por el momento<sup>2</sup>, confirmar su correc-ción<sup>3</sup> e indicar la contradicción implícita en que incurre respecto al primero: si la tercera crítica gozó de tanto interés en un ambiente intelectual como el del cambio de siglo XVIII al XIX en Alemania, ambiente preocupado especialmente por las consecuencias, completud y construcción sistemática de la propia Filosofía crítica —recuérdese la polémica acerca de la correcta interpretación del kantismo protagonizada por Beck, Jacobi, Reinhold, Schi-ller, Herder, etc.—, ello es la mejor prueba de la importancia de esta obra en relación a la comprensión global de la Filosofía kantiana y de que el problema de la unidad sistemática de la Filosofía no es accidental al criticismo. Respecto del primer supuesto debe observarse lo siguiente:

- a) Tal como se ha mostrado en la primera parte de este estudio, la *Kritik der Urteislkraft* sólo puede considerarse como secundaria en el desarrollo del pensameinto kantiano si hacemos lo mismo con la práctica totalidad de la Dialéctica de las

<sup>1</sup> E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, p. 291

<sup>2</sup> En la tercera parte y en la conclusión general se analizará detenidamente la relación entre las últimas formulaciones del pensamiento kantiano y el idealismo alemán.

<sup>3</sup> Ver al respecto: J. Tamminiaux, *La 'Critique de la faculté de juger' et la philosophie alle*mande.

dos primeras críticas. Mas, para efectuar tal operación debe presuponerse ya una determinada decisión interpretativa acerca del conjunto del kantismo: a saber, el prejuicio epistemológico de positivistas, neokantianos y neopositivistas.

- b) Si se parte de la previa delimitación del kantismo como teoría del conocimiento, resulta ciertamente incomprensible en su mayor parte el tema de la unidad de lo sensible y de lo inteligible, con lo cual toda la tercera crítica se convierte en el cuerpo extraño e innecesario al que se refiere Cassirer.
- c) Desde una tal perspectiva no cabe entonces más solución que sostener la división interna de la obra en dos partes independientes —crítica del gusto y crítica de la teleología, de las cuales sólo la primera contendría temas innovadores, pues la segunda se limitaría a exponer de nuevo el carácter regulador de las ideas de la razón— y su difícil conexión con las críticas anteriores, señalando de paso su oscuridad y mala vertebración expositiva.

Dentro de estas coordenadas suele situarse el tratamiento que se da a la tercera crítica en la mayor parte de la bibliografía kantiana, tratamiento que cristaliza, a nivel expositivo, en el estudio separado de los dos núcleos de la obra —como si Kant hubiera escrito un tratado sobre estética y otro sobre la finalidad— y en la poca atención prestada a las dos introducciones en que el propio Kant presenta la unidad sistemática de la Filosofía —frente a la escisión mantenida en la parte metafísico-doctrinal— como el marco interpretativo del Juicio reflexionante.

Se comprende así que emprender el estudio de la *Kritik der Urteilskraft* signifique pronunciarse respecto al sentido global de la Filosofía transcendental, y que esta tarea sólo pueda abordarse después de aclarar el petendido carácter *problemático* de la obra y de abrir el marco hermenéutico para su comprensión adecuada. La primera parte de nuestro trabajo ha consistido

justamente en esto: des-cubrir el ámbito desde el cual se plantea el tema de la reflexión y mostrar que tal cuestión es esencial para la completa interpretación de Kant ya desde la misma *Kritik der reinen Vernunft*. De nuestro análisis se concluye claramente la insuficiencia de toda comprensión de la tercera crítica que no arranque del *Übergang* y de la realizabilidad fenoménica de los objetos de la razón, con lo cual desaparece también la posibilidad de un estudio separado e independiente de las dos secciones de la obra<sup>1</sup>. Es más, basta una lectura atenta del texto kantiano para percatarse de que esta pretendida dualidad de la *Kritik der Urteilskraft* no se mantiene más que en un nivel puramente formal, pues el desarrollo concreto de su temática no se vertebra en torno a sólo dos núcleos, sino, en todo caso, en torno a cinco en una relación unitaria de avance progresivo respecto a la conexión sensible-inteligible en la comprensión de lo natural:

- El tema de la unidad sistemática de la Filosofía y su conexión con el concepto de finalidad, que aparece en la Introducción orientando toda la obra y en la Dialéctica del Juicio estético a modo de tránsito al Juicio teleológico.
- El tema de las condiciones subjetivas de posibilidad de una comprensión puramente estética de lo natural (finalidad formal), desarrollado en la Analítica de lo bello y de lo sublime.
- El tema de la unidad entre naturaleza y arte a partir de un sustrato previo y común a ambos, expuesto en la Deducción del Juicio estético.
- El tema de la finalidad material en la comprensión científica de la naturaleza, tratado en la Analítica y Dialéctica del Juicio teleológico.
- El tema de la comprensión teleológica general de la naturaleza

---

<sup>1</sup> Cfr. § 23



za donde se recoge toda la problemática anterior y se construye la solución al *Übergang*, discutido en la Doctrina del método teleológico.

No nos encontramos, por tanto, ante un texto formado por dos secciones inconexas puestas artificiosamente bajo un único título, sino ante un discurso unitario acerca del *Übergang* de lo inteligible a lo sensible desarrollado en cinco momentos necesarios agrupados todos ellos en torno al concepto de finalidad. La *Kritik der Urteilskraft* es así un texto unitario en un doble sentido: porque su objeto es determinar las condiciones de posibilidad de un concepto unificado de la naturaleza más allá de la división metafísica entre lo fenoménico y lo inteligible, y porque su aparente división interna está centrada en un solo tema directriz: la comprensión de la realidad que se constituye en el Juicio reflexionante (estético o teleológico).

Situados, pues, delante de este texto y conocedores de su finalidad, nos resta, para emprender su análisis y comentario, comprobar desde la propia obra —después de haberlo hecho desde las críticas anteriores y desde sus introducciones— su unidad por debajo de su aparente división formal y de los distintos temas analizados, es decir, pasar de la caracterización general-externa que hemos realizado hasta aquí a la delimitación interna de su contenido y línea expositiva in concreto. Para ello nos ocuparemos en este capítulo de la crítica filológico-metodológica que enmarcará el estudio de la obra: por un lado expondremos la génesis cronológica de la tercera crítica, y por otro estableceremos a partir de allí el marco hermenéutico concreto para la adecuada comprensión de los temas que constituyen el material del análisis transcendental kantiano.

## § 26.- La elaboración de la obra.

Si la progresión del pensamiento kantiano entre la primera y la segunda crítica se manifiesta claramente en el Canon de la razón pura, donde se adelantan ya los problemas del uso práctico de la razón que se abordarían

sistemáticamente en la obra publicada en 1788, lo mismo acaece respecto al paso de la segunda a la tercera crítica: frente a la citada tesis que hace de la *Kritik der Urteilskraft* un añadido extraño a las obras anteriores, basta señalar que Kant en Junio de 1787, cuando aún no ha concluido totalmente la redacción de la *Kritik der praktischen Vernunft*, escribe ya a Schütz anunciándole su intención de proseguir la tarea crítica con unos *Grundlage der Kritik des Geschmacks*<sup>1</sup>. Tan pronto como la segunda crítica se encuentra en imprenta, Kant amplía su referencia a lo que sería la tercera señalando que con ella se efectuará el cierre de la etapa crítica y haciendo desaparecer el término *Grundlage* de su titulación:

"Jetzt ist meine *Kritik der praktischen Vernunft* bei Grunert. Sie enthält manches, welches die Missverständnisse der theoretischen heben kann. Unmittelbar werde ich nun auf die Bearbeitung der *Kritik des Geschmacks*, womit ich mein kritisches Geschäft schließen werde, um zum dogmatischen fortzuschreiten. Noch vor Ostern denke ich, soll sie herauskommen."<sup>2</sup>

Esta nueva *Kritik des Geschmacks* cuya finalización se anunciaba para antes de Pascua de 1788, llegaría a imprenta con dos años de atraso respecto a esas primeras expectativas, con una titulación distinta y con unos desarrollos que sobrepasarían ampliamente lo previsto en esta primera referencia al tema del gusto.

Entre Junio y Diciembre de 1787 Kant debió meditar intensamente acerca de la finalidad, orientación y contendios de su última crítica, pues en carta a Reinhold de fines de año<sup>3</sup> se especifica una temática general que, aún manteniéndose dentro de la misma titulación, contiene ya lo fundamental de lo que será después la introducción a la obra en su relación al sistema completo de la Filosofía y al Juicio reflexionante:

- Por un lado aparece claramente tematizada la cuestión de las

<sup>1</sup> A Ch. Schütz, 25.6.87 (Ak-X-490)

<sup>2</sup> A L. Jakob, 11.9.87 (Ak-X-494)

<sup>3</sup> A K. Reinhold, 28.12.87 (Ak-X-513,515)

tres capacidades del espíritu y la necesidad de una investigación crítica para cada una de ellas: "So beschäftige ich mir jetzt mit der Kritik des Geschmacks, bei welcher Gelegenheit eine andere Art von Prinzipien a priori entdeckt wird, als die bisherigen. Denn die Vermögen des Gemüts sind drei: Erkenntnisvermögen, Gefühl der Lust und Unlust, und Begehrungsvermögen. Für das erste habe ich in der Kritik der reinen (theoretischen), für das zweite in der Kritik der praktischen Vernunft Prinzipien a priori gefunden. Ich suchte sie auch für das zweite..."<sup>1</sup>

- Por otro lado se reconoce igualmente la división de la Filosofía en tres partes (teórica, práctica y teleológica), asociándose por primera vez el tema de esta tercera crítica al concepto de finalidad y teleología: "... so dass ich jetzt drei Teile der Philosophie erkenne, deren jede ihre Prinzipien a priori hat, die man abzählen und den Umfang der auf solche Art möglichen Erkenntnis sicher bestimmen kann —theoretische Philosophie, Teleologie und praktische Philosophie, von denen freilich die mittlere als die ärmste an Bestimmungsgründe a priori befunden wird."<sup>2</sup>

La puesta en relación del proyecto de una tercera crítica con el tema de las capacidades superiores del espíritu y en especial con el concepto de finalidad —aplicación directa del Juicio reflexionante según se analizará en el siguiente capítulo— sobrepasa abiertamente la idea inicial de una *Kritik des Geschmacks* concluida para Pascua y abría la investigación hacia la red de problemas relacionados con la teleología de la naturaleza y el *Übergang*, de modo que en Marzo de 1788 Kant escribe de nuevo a Reinhold<sup>3</sup> demorando la fi

---

<sup>1</sup> Ibid. (Ak-X-514)

<sup>2</sup> Ibid. (Ak-X-514, 515)

<sup>3</sup> A K. Reinhold, 7.3.88 (Ak-X-532)

nalización de la obra hasta San Miguel (29 de Septiembre). La amplitud de las nuevas cuestiones abordadas y el ya claro abandono de un mero análisis restringido a la facultad del gusto impiden de nuevo a Kant concluir su obra para esta fecha, y en Mayo de 1789 comunica a Reinhold la posibilidad de establecer una relación entre su recién publicada *Theorie des Vorstellungsvermögen* y la "Kritik der Urteilskraft (von der die Kritik des Geschmacks ein Teil ist)"<sup>1</sup>, asegurando ahora su finalización para la feria de San Miguel de ese año.

De este modo, entre Marzo de 1788 y Mayo de 1789 Kant abandona el proyecto de una crítica sobre el gusto para encaminarse definitivamente hacia una crítica del Juicio que englobe aquélla como una parte. Tal cambio de perspectiva, por tanto, no sólo significó la ampliación de la problemática inicialmente prevista y el consiguiente retraso en la redacción, sino, a la vez, la aparición y tratamiento del tema del Juicio reflexionante y del *Übergang* de lo sensible a lo inteligible, con la subsiguiente necesidad de replantearse la división de la Filosofía en dos bloques independientes y de reestructurar el sistema global de la Metafísica. Esta nueva orientación y objetivos generales de la labor filosófica se hacen totalmente patentes en el mismo Mayo de 1789 en que Kant, lamentándose por los trabajos aún pendientes de conclusión a su edad, escribe a Herz:

"Ich in meinen 66. Jahre noch mit weitläufigen Arbeit meinen Plan zu vollenden (teils in Lieferung des letzten Teils der Kritik, nämlich dem der *Urteilskraft*, welcher bald herauskommen soll, teils in Ausarbeitung eines Systems der Metaphysik, der Natur als so wohl der Sitten, jenen kritischen Förderungen gemäss) beladen bin."<sup>2</sup>

Sobre tales perspectivas se va a efectuar la redacción de la *Kritik der Urteilskraft* cuya fecha de finalización queda ahora fijada<sup>3</sup> para la Pascua de

<sup>1</sup> A K. Reinhold, 12.5.89 (Ak-XI-39)

<sup>2</sup> A M. Herz, 26.5.89 (Ak-XI-49)

<sup>3</sup> A K. Reinhold, 1.12.89 (Ak-XI-111)



1790, término que esta vez será cumplido por Kant.

Así pues, la composición de la tercera crítica bajo la idea directriz del Juicio reflexionante y los problemas de él derivados se efectuó entre Mayo de 1789 y Marzo de 1790 en que Kant remite al impresor las últimas páginas del manuscrito<sup>1</sup>: los manuscritos que pudieran existir de fecha anterior inspirados en la idea de una *Kritik des Geschmacks* debieron ser en todo caso revisados y adeucados a la nueva orientación general, pues los plazos de redacción y entrega del original en el primer trimestre de 1790 nos son perfectamente conocidos. A fines de Enero de 1790 Kant remite a imprenta la primera mitad de la obra que consta de 40 pliegos, calculando un total de 84 para todo el conjunto y citando además una extensa introducción que ocupaba otros 17 pliegos "die aber von mir noch vielleicht abgekürzt werden sollen"<sup>2</sup>: se concluyó, pues, casi simultáneamente la sección de la obra consagrada al Juicio del gusto y la primera introducción general que expone in extenso la problemática de la reflexión, el sistema de la Filosofía, la finalidad, el *Übergang*, etc. A comienzos de Febrero se remiten los 40 pliegos siguientes<sup>3</sup> que, sumados a otros nueve enviados a primeros de Marzo<sup>4</sup>, completan la segunda parte del texto: la sección dedicada al Juicio teleológico. Finalmente, al acabar Marzo<sup>5</sup>, son franqueados al editor diez nuevos pliegos conteniendo una nueva introducción convenientemente abreviada —la segunda redactada, por tanto, y única publicada en vida de Kant— y el prólogo de la obra<sup>6</sup>. La *Kritik der Urteilskraft* aparecería así el mismo año 1790, y el texto íntegro de la primera introducción —conocido a veces bajo la denominación *Von der Philosophie als einem System* y publicado por primera vez en 1914 de

<sup>1</sup> A F. De la Garde, 25.3.90 (Ak-XI-145)

<sup>2</sup> A F. De la Garde, 21.1.90 (Ak-XI-123)

<sup>3</sup> A F. De la Garde, 9.2.90 (Ak-XI-132)

<sup>4</sup> A F. De la Garde, 9.3.90 (Ak-XI-143)

<sup>5</sup> A F. De la Garde, 25.3.90 (Ak-XI-145)

<sup>6</sup> El orden de redacción de la tercera crítica coincide, por tanto, con el indicado ya por: M. Souriau; *Le Jugement réfléchissant dans la Philosophie critique de Kant*, p. 63-81



forma completa— sería enviado dos años más tarde por Kant a Beck señalando su especial importancia "zur vollständigen Einsicht des Begriffs einer Zweckmässigkeit der Natur."<sup>1</sup>

De este tortuoso y complejo camino entre la primera idea de una última crítica en 1787 y su publicación en 1790 se desprenden, no obstante, algunas consecuencias importantes para la interpretación de la obra que deberán tenerse en cuenta en lo que sigue:

- (1) Aunque el proyecto de una tercera obra que cerrara la parte crítica de la Filosofía aparezca inicialmente asociado al tema del gusto en Junio de 1787, la primera aclaración de tal idea en Diciembre del mismo año se hace ya en relación a la problemática teleológica, y la meditación de Kant en torno a este tema a lo largo de 1788 le lleva en Mayo de 1789 a introducir el nuevo título de *Kritik der Urteilkraft*. Por lo tanto, el plan general de la tercera crítica no estuvo totalmente perfilado hasta el momento en que la facultad del placer y del dolor, el gusto y la finalidad fueron interrelacionados por el Juicio reflexionante: hasta entonces sólo nos encontramos con esbozos y aspiraciones a un texto que aún no había hallado su centro de gravedad.
- (2) De este modo, y aunque en la redacción definitiva de la obra se pudieron utilizar fragmentos de las primeras reflexiones acerca del gusto anteriores a 1789, Kant nunca llegó a escribir una *Kritik des Geschmacks* a la que añadiera posteriormente una parte *accesoria* acerca de teleología: por un lado, ya en la carta a Reinhold de Diciembre de 1787 el análisis del gusto aparece asociado a la tercera capacidad del espíritu y al concepto de finalidad; y por otro, la sección de

<sup>1</sup> A J. Beck, 4.12.92 (Ak-XI-396)

la obra acerca del Juicio del gusto se concluye conjuntamente con la redacción de la primera introducción, donde ya es definitiva la interrelación entre Juicio reflexionante, *Übergang* y finalidad.

- (3) El texto de la primera introducción —y en menor medida, por su carácter resumido, el de la segunda— es así clave para la comprensión unitaria de la tercera crítica: allí aparece cristalizado el resultado de la reflexión kantiana de 1788 en que pasa de la idea meramente formal del cierre del sistema crítico a su plasmación material con contenido propio e innovador. Por ello —tal como hemos efectuado en la primera parte de este estudio— las referencias a esta introducción son de todo punto imprescindibles tanto para la ubicación externa (es decir, respecto a las críticas anteriores) como interna (es decir, respecto a las partes que la componen) de la obra.
- (4) El conjunto de la *Kritik der Urteilskraft* aparece así como la plasmación del propio desarrollo del pensamiento kantiano en su progresión interna: desde el análisis del gusto construido paralelamente a la tematización del Juicio reflexionante, hasta el tratamiento de la teleología global de la naturaleza que culmina toda la problemática anterior, tomando como columna vertebral del texto la primera introducción donde se enlaza todo ello con la necesidad de superar la dualidad del sistema metafísico de 1781-87. Se comprende así, por un lado, aquel avance progresivo de la obra en los cinco momentos que señalábamos más arriba<sup>1</sup>, donde cada uno presupone reflexivamente a su inmediato anterior, y, por otro la

---

<sup>1</sup> Cfr. § 25

do, se aclara también la *dificultad* tradicionalmente achacada a este texto: en él, más que en ninguna otra obra de Kant, la *pequeña sistemática* de la articulación expositiva (Análítica, Deducción, Dialéctica, Doctrina del método) traiciona el contenido hasta hacerse casi independiente de él: la división escolar de la obra no hace sino ocultar un pensamiento que avanza, se transforma y se completa a través del propio desarrollo textual, y donde sólo desde la perspectiva general de su introducción (enlazada directamente con la última parte, Metodología del Juicio teleológico) se alcanza el sentido global del texto.

- (5) En suma, con la *Kritik der Urteilskraft* nos hallamos más cerca del método descriptivo-fenomenológico husserliano, que no del analítico de las dos primeras críticas kantianas: el objeto último de investigación —la unidad de lo fenoménico y de lo nouménico— va siendo acotado a través de la descripción sistemática de los distintos elementos —*fenómenos*— en que se muestra —belleza natural, obra de arte, finalidad, etc.—, de modo que sólo desde ellos puede manifestar su estructura constitutiva —condiciones de posibilidad—. Es claro, por consiguiente, que la lectura e interpretación de la obra debe ceñirse fundamentalmente a los sucesivos momentos del avance temático-descriptivo en torno al *Übergang*, dejando como accesoria la rígida estructura formal que le impone su forzado parecido expositivo con las dos primeras críticas.

En vista de todo lo anterior, se desprende que un estudio hermenéutico correcto de la *Kritik der Urteilskraft* sólo puede emprenderse desde la previa determinación de los componentes esenciales de su vertebración *fenomenológica*: (1) cuál sea el *eidos* a describir, y (2) cuáles sean los *fenómenos*

desde los que se manifiesta la estructura noemática de tal eidos. En nuestro caso, lo primero ha sido ya en gran parte analizado en las páginas precedentes, corroborándolo el proceso de elaboración de la obra: la unidad del sistema filosófico y de la realidad por encima de las dos regiones ónticas metafísicamente separadas. Lo segundo se efectuará a continuación: descubrir, a partir del entramado analítico y temático de las distintas partes de la tercera crítica, los elementos paradigmáticos —así como su referencia al eje común: el *Übergang*— cuya descripción asegurará el esclarecimiento de las condiciones de posibilidad del Juicio reflexionante en cuanto que facultad de la comprensión unitaria de lo real.

#### § 27.- Escursus metodológico: los modelos en Filosofía.

Si, tal como muestra la analítica existencial<sup>1</sup>, toda actuación del hombre en su entorno y todo posible conocimiento particular de lo ente reposan sobre una pre-comprensión de la realidad que determina in concreto el modo de abertura al mundo, esto es, una pre-comprensión dentro de la cual se nos manifiesta el mundo como una red de elementos dispuestos para ciertos usos y organizados bajo determinados complejos categoriales; si, por tanto, la misma noción de *realidad* es siempre y en cada caso algo construido desde una categorización ontológica previa —sea ésta consciente o inconsciente por parte de quienes se mueven dentro de ella—, no es de extrañar que allí donde la comprensión ontológica de la realidad intenta hacerse explícita en grado máximo —en la tarea filosófica— nos encontremos también con unos supuestos previos que explican y determinan en gran medida la articulación del propio sistema categorial-ontológico. La tarea de la historiografía filosófica, además de exponer y clarificar los distintos desarrollos categoriales, consiste en poner al descubierto aquellos supuestos que enmarcan la

---

<sup>1</sup> M. Heidegger; *Sein und Zeit*, § 29 a § 34



comprensibilidad de un sistema ontológico de modo que, como el mismo Kant apreció, "es gar nicht Ungewöhnliches sei, sowohl im gemeinen Gespräche, als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äussert, ihn so gar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand"<sup>1</sup>. Entre estos supuestos de las construcciones filosóficas que permiten entender a un autor mejor que él a sí mismo se han señalado numerosos elementos tanto de orden externo (contexto histórico, lengua, tradición filosófico-científica, etc.) como interno (biografía personal, carácter psicológico, frecuencia de términos utilizados, etc.), elementos que, sin duda, concurren en aumentar la comprensibilidad de los filosofemas; no obstante, ha sido poco usual subrayar entre tales elementos los casos o ejemplos particulares sobre los que reflexiona el pensador. Movidos por el interés en explicitar las relaciones conceptuales máximamente abstractas que configuran un sistema ontológico ya constituido (historiografía filosófica *del orden de las razones*<sup>2</sup>) o por el objetivo de mostrar la estrecha correspondencia entre pensamiento abstracto y acontecer sociohistórico general (historiografía *total*), los historiadores de la Filosofía han olvidado frecuentemente un tercer elemento fundamental: entre las motivaciones sociohistóricas o científicas que ponen en marcha la labor del pensamiento y los constructos teóricos en que tal labor termina, se sitúan los *casus* concretos que acaparan la reflexión de un autor y que, convirtiéndose en paradigmáticos por la propia tarea del análisis, permitirán —por analogía o por metáfora<sup>3</sup>, según se prefiera— la extensión de las conclusiones obtenidas en ellos a otros ámbitos más generales o incluso a la totalidad de lo real.

---

<sup>1</sup> KrV, A 314

<sup>2</sup> Podemos, en efecto, calificar así este método historiográfico de seguimiento y reconstrucción de los nexos puramente conceptuales de los pensadores en atención a la obra que puede considerarse —con todas las virtudes y defectos de tal proceder— como su paradigma: M. Guérout; *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Editions Aubier, 1953

<sup>3</sup> Véase una excelente interpretación *metafórica* del proceder geométrico-matemático moderno en: C.M. Turbayne; *The Myth of Metaphor*, Rochester University Press, 1962



Siendo la Filosofía la tarea de articular lógicamente —en el sentido o riginario del λέγειν griego— la comprensión de lo ente, es decir, la explicación lingüística de aquella pre-comprensión ontológica inherente a toda empresa humana, y consistiendo esta tarea esencialmente en la construcción de una red categorial capaz de ordenar la pluralidad de lo dado en un todo coherente donde cada cosa encuentre su razón y su finalidad propias —el κός μος presocrático—, se entiende que, a la hora de historiar el desarrollo de esta tarea, lo fundamental radique en re-presentar la génesis de la red ontológico-categorial a través de los procesos de reflexión y de análisis que condujeron a ella: las determinaciones sociohistóricas y las relaciones lógico-deductivas entre los filosofemas constituyen el *pre* y el *post* del pensar y, por consiguiente, aún siendo imprescindibles en un trabajo historiográfico general, están en función de un tercero sin el cual carecerían de consistencia: la reconstrucción genealógico-hermenéutica del proceso por el cual el pensamiento llegó a com-prehender la multiplicidad de lo ente co mo una unidad articulada. La esencia del pensar —λέγειν— está, ya en su misma raíz etimológica, en aquel re-co-lectar que reúne lo disperso en una totalidad estructurada y, por tanto, manejable al modo de un simple cálculo —ratio—. En consecuencia, la esencia de la tarea historiográfica en Filosofía sólo puede consistir en reconstruir el proceso de tal recolección racional de lo ente.

Pasar de una multiplicidad dada —el mundo recibido y percibido desde las coordenadas históricas de cada caso concreto— a una totalidad definida de unidades y elementos —el sistema ontológico que fundamenta los distintos saberes ónticos— no es otra cosa que una operación de inducción-analogía en la acepción kantiana de las funciones lógicas del Juicio reflexionante<sup>1</sup>. Tal operación suponía, para el mismo Kant, una labor de comparación-reflexión-abstracción por la que lo diverso es pensado como coincidente, esto es, una labor a través de la cual el caso o ejemplo sobre el que se fija la mirada

<sup>1</sup> Cfr. § 18

alcanza el valor de παράδειγμα a semejanza del cual puede diseñarse una interpretación paralela de lo otro. En la tarea filosófica por pensar la red categorial de lo ente se efectúa algo semejante: el pensamiento arranca siempre de un caso relevante —su relevancia estará, desde luego, en dependencia de factores de índole externa: sociohistóricos o de la tradición filosófica precedente— que es sometido a análisis hasta extraer de él una configuración general —εἶδος— extensible a distintos ámbitos y, a ser posible, a la totalidad de lo ente. La búsqueda de este caso paradigmático, los diversos intentos de análisis e interpretación del mismo, los problemas que surgen a la hora de universalizarlo, la necesidad de revisar la interpretación conseguida para adecuarla a nuevos objetos o situaciones, e incluso el cambio de paradigma ontológico, son otros tantos momentos de la tarea del pensar y, por tanto, de la llamada usualmente *evolución* de un pensador o del pensamiento en general. La Filosofía aparece así como una reflexión hermenéutica en un doble sentido: porque su objetivo es alcanzar una comprensión de la realidad en cuanto que totalidad organizada, y porque su método es siempre la comprensión de ciertos elementos paradigmáticos de los que se extraen los conceptos ontológicos que deberán constituir el marco categorial de la totalidad resultante.

Si llamamos *modelo* al caso o ejemplo paradigmático cuyo análisis servirá para la comprensión ontológica de un ámbito de objetos o de la totalidad de lo ente, es claro que el papel de estos modelos en la historiografía filosófica es de todo punto fundamental, pues la red aparente de los filosofemas —el orden de las razones— no es más que la vertebración lógico-sistemática de la reflexión originaria sobre tales modelos, reflexión en la que aparecen las estructuras de comprensibilidad que son luego convertidas en las categorías ontológicas de distintos ámbitos ónticos. Se comprende igualmente que sin la referencia a estos modelos de reflexión, las formulaciones filosóficas en su último grado de abstracción puedan resultar en ocasiones oscuras o incluso ininteligibles en su aplicación a campos de objetos aleja

dos de los modelos originarios. Historiar el pensamiento es así, en buena parte, la labor arqueológica<sup>1</sup> de excavar en los textos de un pensador hasta localizar los modelos sobre los que se construye su reflexión, mostrar seguidamente la pertenencia de tales modelos a un objetivo directriz de comprensión ontológica y terminar por exponer el paso de los análisis iniciales sobre el modelo al sistema categorial en que concluyen. La historiografía filosófica podría definirse así como una hermenéutica de la comprensión, es decir, como una comprensión de segundo orden: los textos filosóficos establecen marcos comprensivos ontológicos que, a su vez, deben de-construirse en y a partir de los actos de comprensión originales sobre los modelos de reflexión del autor.

Citemos sólo, y a título de ejemplo, dos casos claros de cuanto venimos diciendo en la tradición moderna inmediatamente anterior a Kant:

- a) La epistemontología cartesiana<sup>2</sup> halla su formulación explícita en las *Meditationes de prima philosophia* de 1641: tal es, pues, el texto aparente de la red ontológico-categorial. Tal obra, sin embargo, remite a la comprensión lograda en dos textos anteriores y complementarios: las *Regulae* de 1628 y el *Traité du Monde* de 1634. En ambos textos hallamos los modelos del pensamiento cartesiano de donde se extrae la conceptualización ontológica posterior: en un caso, a partir de la reflexión sobre las series numéricas y los modos de definir estrictamente tales series, surgen los términos de *intuición*, *deducción*, *enumeración* y *división* que constituyen la base de la epistemología analítica del racionalismo; en el otro caso, a partir de la reflexión sobre los modelos de balística y las construcciones mecánicas de artesanos e ingenieros,

<sup>1</sup> Ver al respecto: M. Foucault; *Les mots et les choses*, Paris, Editions Gallimard, 1966; y *L'archéologie du savoir*, Paris, Editions Gallimard, 1969

<sup>2</sup> Remito para lo que sigue a mi estudio: *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1985

- se extrae la comprensión mecanicista de la realidad que dará lugar a la interpretación del ente material como *res extensa*.
- b) La epistemontología leibniziana aparece definitivamente expuesta en *Les principes de la Philosophie ou Monadologie* de 1714. También aquí el desarrollo del sistema ontológico sólo alcanza su plena comprensibilidad retrotrayéndolo a los estudios de 1673-75 acerca del cálculo infinitesimal: la mónada absolutamente simple que extrae de sí misma todas sus determinaciones caracterizándose sólo por su *vis* al autodesarrollo pleno, no es sino una comprensión elaborada sobre el modelo algebraico-geométrico de una curva: en su ecuación están encerradas todas sus posibles determinaciones (máximos, mínimos, continuidad, etc.) de modo que basta su desarrollo matemático para extraer de ella todos los caracteres espaciales que la definen en la intuición —reducción de la *extensio* cartesiana a desarrollo de la mónada—.

Se comprende, por tanto, la excepcional importancia de los modelos de la reflexión en la intelección de toda categorización filosófica: sólo desde una hermenéutica que reconstruya la génesis de las tesis ontológicas partiendo de los modelos originarios del pensamiento, alcanzan aquéllas su plena comprensión. De ahí que esta introducción metodológica al análisis de la *Kritik der Urteilskraft* deba abordar el esclarecimiento de los modelos sobre los que reposa la reflexión kantiana, a fin de mostrar tanto su función dentro de la obra como su interrelación con referencia al problema ontológico a resolver: el *Übergang* como conexión de lo inteligible con lo sensible.



§ 28.- Los modelos de la tercera crítica: su relación con la tradición filosófica.

Al pasar revista a los ejemplos que van ilustrando la reflexión kantiana en la tercera crítica nos encontramos esencialmente con los siguientes:

- En la Analítica del gusto aparecen objetos naturales (o quasi naturales) de los cuales puede ser un predicado el término *bello*: el amanecer, la puesta del Sol, un cierto paisaje, una flor, el canto de los pájaros, cenefas y ornamentaciones arabescas, etc.
- En la Analítica de lo sublime se citan elementos caracterizados por su desproporción respecto a nuestras facultades perceptivas: una tormenta en alta mar, edificios colosales, el sistema planetario, la vía láctea, etc.
- En la Deducción del Juicio estético se hace referencia a todo tipo de bellas artes: oratoria, poesía, pintura, escultura, arquitectura, jardinería, música, canto, danza, etc.
- En la Analítica y Dialéctica del Juicio teleológico se estudia todo elemento natural que ofrezca alguna posible relación con los objetos artificiales contruidos en vistas a fines, con lo cual los ejemplos son de dos tipos: (a) productos mecánicos como relojes y trazos geométricos, (b) procesos y seres naturales como la cristalización de minerales, la organización vegetal y animal, las pirámides ecológicas y la afinidad de especies en los sistemas clasificatorios de Linneo.

¿Qué tienen en común todos estos casos particulares y cómo, desde ellos, puede constituirse un único modelo de reflexión que enmarque el tema central de la *Kritik der Urteilskraft*? Si prescindimos tanto de la división escolar de la obra en dos partes —Juicio estético y teleológico— como de los conceptos que, en cuanto que ya contruidos a partir del análisis previo de los casos modélicos, van dando título a los distintos apartados del texto, y fi



jamos nuestra atención sólo en los ejemplos utilizados por Kant en su conjunto, es fácil observar que se distribuyen en dos grupos: (1) los que remiten a fenómenos naturales (salida y puesta del Sol, paisajes, flores, canto de pájaros, tormenta, firmamento estrellado, cristalización de minerales, vegetales, animales, ecosistemas), y (2) los que hacen referencia a objetos producidos por el hombre (ornamentaciones arabescas, edificios colosales, bellas artes en todas sus ramas, signos geométricos, relojes, sistemas clasificatorios). Los casos particulares que articulan la reflexión kantiana se sitúan, pues, en torno a una distinción fundamental en la que encuentran su sentido y por medio de la cual se enmarcan en un modelo general de pensamiento: la relación entre lo natural y lo artificial, la problemática abierta en la tradición filosófica occidental desde Aristóteles entre τὰ φύσει ὄντα y τὰ τέχνη ὄντα.

En la comprensión ontológica del estagirita, la doctrina del hylemorfismo y las cuatro causas que derivan de ella permiten establecer una primera y esencial división en la totalidad de lo ente, previa y más originaria que las usualmente citadas entre mundo sublunar y supralunar o entre cuerpos de materia-forma y acto puro o entre entes con movimiento propio o seres que se mueven por otros, a saber, la división entre lo que es por φύσις y lo que es por τέχνη —los *naturalia* y los *artificialia* de la tradición latina—. La φύσις queda definida por la necesidad de sus objetos y leyes explicativas, la τέχνη por la accidentalidad de sus productos; en la φύσις el carácter cíclico de la causalidad de sus entes en otros de la misma φύσις asegura la regularidad y uniformidad absolutas de sus fenómenos, en la τέχνη la dependencia eficiente-formal-final de sus objetos del arbitrio humano introduce un factor aleatorio de posibilidad no necesaria; las ciencias acerca de la φύσις —o de elementos abstraíbles de lo físico como es el caso de las puras formas matemáticas— reposan en la apodicticidad y universalidad de sus principios —ciencias en sentido fuerte—, los saberes acerca de la τέχνη no pueden constituir más que sistemas de reglas empírico-observacionales para la

producción. Recuérdese al efecto que dentro de esta división tradicional se situaba ya el pensamiento kantiano desde sus primeras formulaciones críticas:

- Por un lado, Kant lleva a su máxima depuración racional la diferencia entre lo necesario ( $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ ) y lo accidental ( $\tau\acute{\epsilon}\chi\nu\eta$ ): sólo los complejos teóricos fundados en los principios puros del entendimiento —parte a priori de las ciencias de la naturaleza— son considerados como sujetos a una *unidad arquitectónica* (necesaria), relegándose el resto de saberes de contenido meramente empírico a mera técnica por asemejarse a los sistemas de reglas de las artes<sup>1</sup> —téngase presente la ya comentada definición de la Química como "systematische Kunst" por carecer de parte a priori<sup>2</sup>—.
- Por otro lado, el carácter puramente formal de los principios a priori obliga a presuponer su concordancia con las series empíricas a posteriori —las ideas reguladoras de la primera crítica y la función del Juicio reflexionante en la tercera—, lo que no es sino plantear el tema de la relación entre lo físico-necesario y lo técnico-accidental en una unidad superior: "Notwendigkeit und Zufälligkeit, ein Begriffspaar, das seit Aristoteles solch eine grosse Rolle in der Metaphysik, namentlich bei Spinoza und Leibniz, spielt, bilden auch bei Kant den alles beherrschenden Gesichtspunkt. Bei ihm sind Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit das Kriterium für ein apriorisches Prinzip, dem durch die Erfahrung nicht widersprochen werden kann, sonder die Erfahrung selbst erst ermöglicht. Die empiris

<sup>1</sup> "Kunst als Geschichlichkeit des Menschen wird auch von der Wissenschaft unterschieden (Können vom Wissen), als praktisches von theoretisches Vermögen, als Technik von der Theorie (wie die Feldmesskunst von der Geometrie)." (KU, B 175; Ak-V-303).

<sup>2</sup> Cfr. § 8

chen Erscheinungen, Formen und Gesetze sind demgegenüber in ihrer Vielfalt das Zufällige."<sup>1</sup>

Ahora bien, esta aparentemente nítida y tajante distinción entre lo natural y lo artificial —lo necesario-apriorístico y lo contingente—a poste riori en la reelaboración kantiana— se oscurece tan pronto como se pasa de su caracterización genérica a los desarrollos concretos a lo largo de toda la tradición occidental:

- a) Ya en el mismo Aristóteles donde se origina temáticamente la diferencia, la φύσις es pensada como teleológicamente organizada partiendo de la comparación con los productos de la τέχνη, y los objetos artificiales, a su vez, son conceptualizados frecuentemente como una imitación, perfeccionamiento y acabamiento de lo que le falta a la φύσις.
- b) A lo largo de la tradición medieval es constante el planteamiento de las cuestiones referentes a la relación naturaleza-arte desde la mediatización de su comprensión ontológica por el *Timeo* platónico, donde se añade otro elemento a la perspectiva aristotélica: la idea de una conformación de lo material por el artesano divino y, por tanto, la posibilidad de asimilar los fenómenos naturales a los productos del arte humano —vía de la finalidad para demostrar la existencia de Dios en el tomismo—.
- c) Desde la fundamentación ontológica de la nueva Físico-matemática por Descartes, la relación φύσις-τέχνη pasa a adoptar una nueva caracterización que se suma a las anteriores: ahora lo técnico por excelencia son los modelos mecánicos susceptibles de ser tratados según el esquematismo matemático de la mente, con lo cual la equiparación entre lo natural y lo ar-

<sup>1</sup> K. Kuypers; *Kants Kunststheorie und die Einheit der Kritik der Urteilskraft*, p. 60

tificial se resuelve en una reducción de ambos a un tercero: la ordenabilidad y racionalidad a priori de todo lo ente, trátese de series empíricas o lógico-matemáticas. Tal principio rector no es sino la tesis spinozista de la unidad de la substancia —donde lo accidental y lo necesario son sólo puntos de vista distintos acerca de lo mismo— y el criterio leibniziano de la reducción de las verdades de hecho a razones —donde también contingencia y necesidad se resuelven en una unidad—.

Es, pues, claro el contexto referencial y el modelo último de la reflexión kantiana en la tercera crítica a través de los distintos ejemplos particulares: la relación entre φύσις y τέχνη, entre la necesidad de una naturaleza diseñada según principios y los contendios empíricos que se dan dentro de aquéllos. Si la θεωρία era el tema de análisis de la primera crítica y la πράξις constituía el de la segunda, la tercera está pensada a partir de la τέχνη como lugar de confluencia de las dos anteriores y de la temática tradicional acerca de la relación entre lo natural y lo artificial. Se comprende así lo inadecuado de considerar la *Kritik der Urteilskraft* como una obra de estética o de teleología como si fueran temas separados o independientes: el único tema de análisis es el Juicio reflexionante pensado a partir de los modelos que suministra la actividad técnica en su relación con la naturalidad. En este contexto Kant no hace sino permanecer fiel al sentido originario del término griego τέχνη y del latino *ars* y a la problemática que tradicionalmente le viene asociada, pensando sobre tal término con anterioridad a la división operada por los idealistas alemanes entre lo técnico y lo artífístico. Frente a esta diferenciación, que ha marcado el lenguaje y pensamiento posteriores a Schiller, Schelling y Hegel, Kant utiliza el vocablo *Kunst* en su sentido originario: como sustantivo de *können* que designa todo lo que el hombre puede hacer o construir intencionalmente, es decir, como traducción literal de la ποίησις griega. Es más, cuando Kant quiere referir se al arte en el sentido que tendrá tal término después de los idealistas,



utiliza la expresión tradicional de *schöne Kunst*<sup>1</sup>. Por tanto, en la tercera crítica "Kunst ist sowohl das Technisch-Praktische wie auch die ästhetische oder schöne Kunst."<sup>2</sup>

### § 29.- Los modelos de la tercera crítica y el 'Übergang'.

En la primera parte de este estudio se llegó a la conclusión de que la tercera crítica kantiana tenía por objetivo salvar el abismo doctrinal-metafísico entre naturaleza y libertad mediante el establecimiento de un *Übergang* de lo inteligible a lo sensible, siendo tal tarea función del Juicio reflexionante como facultad superior del espíritu intermedia entre el entendimiento y la razón. El análisis de la elaboración kantiana de la obra y especialmente el excursus metodológico anterior nos ha mostrado que esa temática y objetivo final se efectúan tomando como modelo referencial la actividad técnica en su relación a lo natural. La pregunta que cabe formular a continuación es forzosamente esta: ¿en qué sentido una reflexión que toma como ejemplos paradigmáticos modelos de tipo técnico-artístico (τέχνη, *Kunst*) puede ser válida para aclarar la posibilidad de un tránsito de la libertad a la naturaleza y, por tanto, para restablecer la unidad de la realidad por encima de su dualidad metafísica? Dicho en otros términos: ¿por qué Kant escogió como modelo de pensamiento el ámbito de la τέχνη para conseguir una comprensión del *Übergang*? La respuesta a este interrogante se halla ya parcialmente diseminada en cuanto llevamos dicho hasta aquí. Sintetizando los diversos análisis efectuados podemos resumirlos en los dos puntos siguientes:

- (1) Después del estudio de la función de la reflexión en sus usos lógico, científico-natural y práctico, llegamos a formular el principio transcendental presupuesto en todos estos usos parciales<sup>3</sup>: el Juicio concibe lo natural-fenomenico co

<sup>1</sup> KU, § 44 y ss.

<sup>2</sup> K. Kuypers; *Kants Kunststheorie und die Einheit der Kritik der Urteilskraft*, p. 43

<sup>3</sup> Cr. § 21



mo necesariamente ordenable por el sujeto tanto en lo referente a los principios de la naturaleza en general como en lo referente a la realización de la moralidad, es decir, el Juicio supone necesariamente la producción de las series fe noménicas por un entendimiento ordenador concordante con nuestras facultades cognoscitivas. Pues bien, esta tesis fun damental de la reflexión puede expresarse fácilmente en los términos de la relación  $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ - $\tau\acute{\epsilon}\chi\nu\eta$  antes citada: denominando con la tradición filosófica  $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$  a la totalidad empírico-fenomenica que nos es dada con independencia de nuestra voluntad, y denominando  $\tau\acute{\epsilon}\chi\nu\eta$  a aquellos productos que son el resultado de concurso humano y que, por tanto, surgen de una determinada disposición proyectiva de nuestras facultades, el principio transcendental del Juicio puede formularse diciendo que la  $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$  admite una consideración técnica. Afirmar el carácter técnico-artístico de la naturaleza equivale —como la propia tradición filosófica ha desarrollado reiteradamente— a pensar lo natural como ordenable y ordenado por un sustrato inteligible —el ideal de la razón— y, desde el momento que este sustrato inteligente se hace coincidir con un ser absolutamente bueno —prueba eticoteológica—, la naturaleza se convierte en un todo teleológicamente estructurado hacia la consecución de la moralidad. Ya que esta manera de pensar lo natural establece claramente un vínculo entre lo sensible y lo inteligible, es claro que una reflexión fenomenológico-descriptiva que arranque de paradigmas técnicos sirve al propósito kantiano de descubrir los elementos constitutivos y límites del *Übergang*.

- (2) Las dos introducciones a la *Kritik der Urteilskraft* comienzan distinguiendo rigurosamente los dos ámbitos de realidad

metafísicamente determinables, para pasar luego a exponer la necesidad de su conexión. Esta definición previa de lo teórico (Metafísica de la naturaleza) y de lo práctico (Metafísica de las costumbres) se hace, tal como se indicó en su momento<sup>1</sup>, reduciendo todo posible enunciado apofántico a una proposición cuyo principio depende o bien del concepto general de naturaleza (mundo fenoménico) o bien del de libertad (mundo inteligible). Entre ambas posibilidades Kant excluye allí un tercero —los enunciados práctico-técnicos— por tratarse de proposiciones que se limitan a exponer las reglas para la producción de un objeto que, en cuanto que fenómeno, sólo es posible dentro de la naturaleza, de donde se desprende la inclusión de tales enunciados dentro de los teóricos. Ahora bien, si en lugar de poner el acento en la condición de posibilidad del concepto del objeto —como hace el análisis anterior—, lo ponemos en el hecho de que el objeto, cuyo concepto es suministrado por la teoría, debe ser producido por alguna causa, entonces "nur ist dieses Verhältnis, seiner Entstehung nach, durch eine Ursache, deren Bestimmungsgrund die *Vorstellung* jenes Verhältnisses ist, (unsere Willkür) als möglich vorgestellt. Eben so ist es mit allen praktischen Sätzen bewandt, welche bloss die Erzeugung der Gegenstände betreffen"<sup>2</sup>. Es decir, aunque conceptualmente los enunciados práctico-técnicos son reducibles a los teóricos; desde el momento que permiten la producción de objetos por medio de una representación del arbitrio, pueden diferenciarse específicamente como proposiciones téc

---

<sup>1</sup> Cfr. § 5

<sup>2</sup> I Einleitung KU, I (Ak-XX-196)

nicas pertenecientes al arte<sup>1</sup>. Consiguientemente lo peculiar de lo técnico reside, no en el principio determinante de su objeto —éste es siempre teórico por tratarse de objetos fenoménicos—, sino en que la realización efectiva del objeto depende de una causa (*Ursache*) capaz de representarse (*vorstellen*) el concepto del objeto y de producirlo (*erzeugen*): tal causa es el arbitrio (*Willkür*). La producción de un objeto por el arbitrio debe obedecer en primer lugar a las condiciones de posibilidad de la naturaleza en general (principios del entendimiento, ámbito teórico), pero, dado que el arbitrio puede estar determinado por la ley moral y es entonces libertad<sup>2</sup>, resulta que la misma producción técnica concordante con los principios teórico-naturales (transformación humana del mundo sensible) puede responder a la vez a la efectuación de la ley moral, es decir, a la realización del bien supremo (imperativo categórico, ámbito práctico). Alcanzamos así una nueva conexión entre el objetivo de la tercera crítica y los modelos de reflexión técnico-artísticos: de la posibilidad de equiparar la naturaleza al arte depende directamente la posibilidad de pensar que lo natural pueda estar producido con arreglo a los principios del entendimiento (necesidad teórico-formal) y efectuar simultáneamente los fines morales de la razón (bien supremo, felicidad, perfección humana, estado racional).

Resulta ahora claro cuanto decíamos al comienzo de este capítulo<sup>3</sup> respecto de las interpretaciones tradicionalmente asociadas a esta tercera crítica kantiana: solamente desde el hilo conductor del *Übergang* y de la com-

<sup>1</sup> "Alle übrige Sätze der Ausübung, an welche Wissenschaft sie sich auch immer ausschliessen mögen, können, wenn man etwa Zweideutigkeit besorgt, statt praktischer *technische* Sätze heißen. Denn sie gehören zur *Kunst* ..." (I Einleitung KU, I; Ak-XX-199,200)

<sup>2</sup> Cfr. § 11

<sup>3</sup> Cfr. § 25

prensión del papel modélico de la τέχνη se desvanecen aquellas dificultades. La *Kritik der Urteilskraft*, en el método quasifenomenológico de desarrollo interno, es un texto perfectamente unitario y de finalidad claramente definida: el Juicio reflexionante, por medio de los modelos técnicos, tiende a establecer un tránsito entre las dos regiones ontológicamente separadas de la realidad; la consideración de la naturaleza como arte y del arte como inserto en la realización fenoménica de los fines de la razón abre una vía de explicación a la unidad de lo real, vía de explicación ya utilizada históricamente —aunque de modo acrítico e indiscriminado— por la tradición filosófica, en especial por la Ontología del racionalismo moderno (Teología racional leibniziano-wolfiana); a establecer los caracteres, posibilidades cognitivas y límites de este uso reflexionante del Juicio va encaminada la obra de 1790. Teniendo en cuenta que la condición de posibilidad de la Filosofía radica en la elaboración de una comprensión unitaria de lo plural, y que después de las dos primeras críticas lo plural aparece a Kant —en su máxima abstracción conceptual— como la dualidad (abismo) sensible-inteligible, se comprende que el tema de la tercera crítica sea el de la posibilidad misma de la Filosofía tras la reconstrucción del racionalismo metafísico operada en las dos obras anteriores. El tratamiento sistemático de la analogía entre naturaleza y arte es de este modo el modelo en que fija Kant su análisis último de la realidad, dando un paso atrás —es decir, adelante— respecto de la tradición racionalista: la *naturalidad* con que el Juicio establece el carácter mecánico de la naturaleza (Descartes), o la equivalencia absoluta entre orden de cosas y de razones (Spinoza), o entre el reino de la naturaleza y el de la gracia (Leibniz), tiene que ser sometida también al tribunal de la razón para evaluar sus pretensiones y sus posibilidades: "Als das eigentliche Thema der Kritik der Urteilskraft ergibt sich hier deutlich —auch das vorige Zitat illustriert und beweist dies— eine kritische Betrachtung der altergebrachten Analogie zwischen Kunst und Natur, τέχνη und φύσις, die in der Philosophie von Descartes und Spinoza sowie durch die moderne Naturwis-



senschaft (Boyle, Newton: philosophia mechanica) insofern übergangen war, als hierbie der Natur absichtliche oder unabsichtliche Zweckmässigkeit zuerkannt wurde. Diese Analogie wurde verdrängt durch die mechanische Naturerklärung, die selbst auch —wie bei Descartes ausdrücklich festgestellt wird— auf einer Analogie beruht, ohne einer gründlichen philosophischen Kritik unterworfen zu werden. Diese wird eigentlich erstmals durch Kant in der Kritik der Urteilskraft vorgenommen, deren eigentliches Thema sie bildet"<sup>1</sup>. Lo que de esta tarea resultará será, pues, un nuevo modo de comprender la relación φύσις-τέχνη (es decir, desde la interpretación kantiana, mundo fenoménico y mundo inteligible), y con ello una nueva manera de entender la naturaleza y la acción humana sobre ella; nueva comprensión dentro de la que se moverá la Filosofía decimonónica de Fichte a Marx.

### § 30.- Nuestro análisis de la 'Kritik der Urteilskraft'.

Después de lo que antecede, es patente el marco en que se va a desarrollar nuestro análisis hermenéutico de la tercera crítica: insistir sobre ello sería forzosamente reiterativo. Lo que, sin embargo, sí conviene precisar antes de emprender el estudio detallado de la obra, son los objetivos finales a que deberá darse respuesta al concluir el análisis. Teniendo en cuenta que el tema central es el de la posibilidad de una comprensión unitaria de lo real que supere el abismo naturaleza-libertad —comprensión formulada en torno a la consideración de la naturaleza como arte—, las tres cuestiones últimas que deben decidirse son:

- a) Una primera cuestión es de orden puramente conceptual —esto es, que afecta a la *Realität* dentro de las categorías kantianas—: ¿es pensable la transición del abismo?, es decir, ¿es construible sin contradicción con los principios ontológicos

---

<sup>1</sup> K. Kuypers; *Kants Kunststheorie und die Einheit der Kritik der Urteilskraft*, p. 32



conseguidos en las dos críticas anteriores, una red conceptual que permita concebir unitariamente lo fenoménico y lo nouménico?

- b) La segunda cuestión es de orden existencial —esto es, atañe a la categoría del *Dasein*—: si el concepto de una *naturaleza moral* tiene realidad, ¿le corresponde también existencia?, es decir, ¿la idea de un mundo fenoménico que efectúe los fines morales de la razón es algo más que un *eidos* fenomenológicamente describible?, ¿al concepto de que el bien supremo es realizable en el mundo sensible puede atribuírsele realidad efectiva (*Dasein, Wirklichkeit*), o queda reducido a un mero concepto problemático en la línea de las ideas de la razón teórica? Interrogantes estos que exigen necesariamente responder a este otro: ¿qué prueba hay que asegure la realización de la moralidad en el mundo?, ¿qué estatuto de certeza (*Fürwahrhalten*) tiene tal prueba?
- c) Establecido lo anterior, ¿en qué consiste y cómo se desarrolla tal moralización del mundo fenoménico?, ¿cuáles son las derivaciones filosóficas que se abren con tal perspectiva?

Los dos primeros puntos pueden ser calificados de cuestiones de *fundamentación*; el tercero como de *consecuencia*. La *Kritik der Urteilskraft* junto con el ensayo de 1791 titulado *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?* vienen a fundamentar críticamente la realidad y existencia de la efecución fenoménica de las ideas de la razón (bien supremo, comunidad de sujetos morales, etc.), y serán objeto de estudio de esta segunda parte. Los llamados opúsculos de Filosofía de la historia y de la religión, así como el *Opus Postumum*, diseñan fragmentariamente lo que deberían ser los desarrollos consiguientes a la fundamentación de la unidad naturaleza-libertad —el famoso sistema de la Filosofía nunca acabado por Kant—, y su análisis y discusión

constituirá la materia de la tercera parte de este trabajo.

oooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooo

## I.- JUICIO REFLEXIONANTE Y CONCEPTO DE FIN.

### § 31.- La reflexión como comprensión final.

El Juicio reflexionante, como presupuesto inherente a toda posible operación determinante de la razón o del entendimiento<sup>1</sup>, comprende lo particular-dado buscando una estructura general (concepto, regla, ley) que lo subsuma. Ya se trate de la génesis de los conceptos, del establecimiento de analogías o de razonamientos inductivos sobre las series empíricas en vistas a su ordenación y clasificación<sup>2</sup>, o de la representación de la naturaleza para hacer pensable la acción moral<sup>3</sup>, nos encontramos siempre con una misma operación: la de pensar la multiplicidad fenoménica desde una posible noción unitaria que la reúna y la haga apta de someterse a las categorías determinantes del proceder teórico (ciencia de la naturaleza) o práctico (ley moral). Puesto que la reflexión es así la facultad de la constitución de las unidades empíricas como tales unidades, es decir, del paso de una pura pluralidad a una totalidad vertebrada en torno a conceptos o reglas tratables ya por el Juicio determinante, el presupuesto último de la reflexión —su principio transcendental, para emplear una terminología afín a la de las dos primeras críticas— es la precomprensión de lo dado como conceptualizable, esto es, concordante con nuestras facultades cognoscitivas<sup>4</sup>. Comprender lo dado como conceptualizable implica:

---

<sup>1</sup> Cfr. § 17

<sup>2</sup> Cfr. § 18-19

<sup>3</sup> Cfr. § 20

<sup>4</sup> Cfr. § 21

- (1) Pensar que la diversidad y sucesión continuadas de sensaciones no sólo se adecua a la estructura formal de la espacio-temporalidad —la cual deja totalmente indeterminada la existencia o no de contenidos sensibles afines, ordenables y clasificables—, sino que tiene además otro principio ordenador de carácter material.
- (2) Que la materialidad de lo dado —su contenido de sensación— se halla dispuesto para extraer conceptos, reglas y leyes de tipo general.
- (3) Que lo dado, consecuentemente, viene dado en función del concepto —regla o ley— bajo el que será subsumido.

Presuponer que las multiplicidades sensibles nos son dadas en función de un concepto, equivale a afirmar que la razón de tales multiplicidades es justamente el concepto al que están destinadas. En otros términos, la reflexión considera que la representación conceptual es la razón de las series empíricas, o lo que es lo mismo, que los contenidos fenoménicos aparecen como estructurados en función de conceptos: de ahí su fácil e inmediata subsunción en las operaciones lógicas del pensar.

Téngase en cuenta, por otro lado, lo siguiente: desde los desarrollos spinoziano-leibnizianos la razón explicativa de algo es su causa, pues la realidad de este algo es construible y comprensible desde aquella razón; desde Aristóteles aquel tipo de causalidad en que la representación del objeto (*εἶδος*, concepto) es necesaria para su producción, esto es, en que la representación conceptual es causa del objeto, se denomina causalidad final. De ahí que Kant, recogiendo la tradición antigua y moderna a la vez, defina así la noción de fin:

"Wenn man, was ein Zweck sei, nach seinen transzendentalen Bestimmungen (ohne etwas Empirisches, dergleichen das Gefühl der Lust ist, voraussetzen) erklären will: so ist Zweck der Gegenstand eines Begriffs, sofern dieses als die Ursache von jenem

(der reale Grund seiner Möglichkeit) angesehen wird; und die Kausalität eines *Begriffs* in Ansehung seines *Objekts* ist die Zweckmässigkeit (forma finalis)."<sup>1</sup>

O de modo más breve:

"Denn zweckmässig nennen wir dasjenige, dessen Dasein eine Vorstellung desselben Dinges voraussetzen scheint."<sup>2</sup>

Dado que la reflexión<sup>1</sup> presupone el concepto como razón de la ordenabilidad de las series empíricas de la naturaleza, y que la causalidad de una representación es la finalidad, se concluye inmediatamente que la finalidad de la naturaleza es un concepto a priori del Juicio reflexionante<sup>3</sup>. Es más, el fundamento último de la reflexión que anteriormente fue definido como la presuposición de un entendimiento ordenador que permitiera concebir la congruencia de la multiplicidad fenoménica con nuestras facultades cognoscitivas, es integrable igualmente bajo el concepto de finalidad: si los productos naturales son pensados como causados por conceptos, aquel entendimiento no es más que el fundamento de la unidad de las series empíricas<sup>4</sup>, análogamente a como el entendimiento del artesano es el fundamento del concepto de sus productos<sup>5</sup>.

Con ello el Juicio reflexionante y el concepto de finalidad aparecen como indisolublemente unidos, de modo que, si bien la finalidad no puede denominarse categoría en el sentido de los conceptos puros del entendimiento en su función constitutivo-determinante de los principios ontológicos de la ex

<sup>1</sup> KU, B 32 (Ak-V-219,220)

<sup>2</sup> I Einleitung KU, V (Ak-XX-216)

<sup>3</sup> "Die Zweckmässigkeit der Natur ist also ein besonderer Begriff a priori, der lediglich in der reflektierenden Urteilstkraft seinen Ursprung hat." (KU, B XXVIII; Ak-V-181)

<sup>4</sup> "D.i. die Natur wird durch diesen Begriff (Zweckmässigkeit der Natur) so vorgestellt, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte." (KU, B XXVIII; Ak-V-180,181)

<sup>5</sup> "Auch ist dieser Begriff (Zweckmässigkeit der Natur) von der praktischen Zweckmässigkeit (der menschliche Kunst oder auch der Sitten) ganz unterschieden, ob er zwar nach einer Analogie mit derselben gedacht wird." (KU, B XXVIII; Ak-V-181)



perencia en general<sup>1</sup>, es sin duda alguna el concepto reflexivo por excelencia, constituyéndose en el centro de análisis de la tercera crítica: la crítica de la reflexión es, sin más, la crítica del concepto de finalidad. Esta comprensión teleológica de la naturaleza revierte, a su vez, en el tema de la relación φύσις-τέχνη que señalábamos en el capítulo anterior: que los objetos naturales o la naturaleza en su conjunto puedan considerarse regidos por fines —es decir, dependientes de la causalidad conceptual— conlleva necesariamente la comprensión de la naturaleza según el modelo de lo técnico, pues es aquí donde más patente se hace la producción de objetos desde la previa representación de su concepto. El Juicio reflexionante es, pues, esencialmente técnico y nos representa la realidad como técnica:

"In unserer Urteils kraft nehmen wir die Zweckmässigkeit wahr, so fern sie über ein gegebenes Objekt bloss reflektiert, es sei über die empirische Anschauung desselben, um sie auf irgend einer Begriff (unbestimmt welcher) zu bringen, oder über den Erfahrungsbegriff selbst, um die Gesetze, die er enthält, auf gemeinschaftliche Prinzipien zu bringen. Also ist die *Urteils kraft* eigentlich technisch; die Natur wird nur als technisch vorgestellt, so fern sie zu jenem Verfahren derselben zusammenstimmt und es notwendig macht."<sup>2</sup>

La conexión entre Juicio reflexionante, finalidad y técnica de la naturaleza manifiesta claramente la red de problemas a que deberá enfrentarse su crítica y su relación con las cuestiones ontote(le)ológicas de la Metafísica clásica: la comprensión de la vida como organización por fines, el papel de tal comprensión en la ciencia, la naturaleza como sistema jerárquico de fines, el orden de los acontecimientos mundanos, su sentido final, la existen

<sup>1</sup> "Der Begriff der Zweckmässigkeit ist gar kein konstitutiver Begriff der Erfahrung, keine Bestimmung einer Erscheinung, zu einem empirischen *Begriffe* vom Objekte gehörig; denn es keine Kategorie." (I Einleitung KU, VII; Ak-XX-219,220)

<sup>2</sup> I Einleitung KU, VII (Ak-XX-220)

cia de una inteligencia suprema, su prueba teleológica, etc.

### § 32.- Los dos tipos de finalidad.

Según la definición kantiana de fin, decimos que  $F$  es un fin del objeto  $O$  si y sólo si (1)  $F$  es una representación conceptual y (2) sin  $F$  no se daría  $O$ , es decir, cuando el concepto  $F$  es causa —al modo de lo que ocurre en la producción técnica— del objeto  $O$ . La finalidad es, por tanto, una relación causal entre conceptos y objetos, donde la representación conceptual del efecto es la condición de posibilidad del objeto<sup>1</sup>.

Esta concepción puramente a priori —o transcendental, como la denomina Kant— de la finalidad que es perfectamente apropiada para la fabricación técnica, donde claramente el concepto del objeto precede a su construcción, parece, sin embargo, excluir de su ámbito todos aquellos casos en que se dice que un objeto es fin de otro objeto —como ocurre en todos los usos del término *fin* en los fenómenos naturales—, casos que constituyen precisamente el objetivo central de la crítica. Esta última apreciación es, no obstante, errónea y fruto de un equívoco lingüístico que necesita aclaración:

- a) Cuando nos referimos a un objeto, solemos manejar simultáneamente la categoría de realidad (*Realität*) y de existencia (*Dasein*), cuando la diferencia entre ambas —desde la tabla kantiana— es evidente: el objeto-realidad es su concepto, el objeto-existente es su darse en la serie espacio-temporal.
- b) Pues bien, cuando decimos que un objeto  $O_1$  tiene por fin otro objeto  $O_2$ , no queremos decir que  $O_2$ -existente sea la causa de  $O_1$ -existente, pues  $O_2$ -existente es justamente el resultado (nexu finalis) de  $O_1$ -existente y, por tanto, es imposible que sea su causa en sentido eficiente.

<sup>1</sup> KU, B 33 (Ak-V-220)

- c) Lo que se pretende decir al afirmar que  $O_1$  tiene como fin a  $O_2$  es lo siguiente: a  $O_2$ , como todo ente, corresponde una realidad formulable conceptualmente ( $C_2$ ), y esta representación conceptual  $C_2$  es la causa (nexus finalis) de  $O_1$ , es decir, sin el concepto de  $O_2$  no se daría  $O_1$ -existente.

La definición kantiana de fin es así aplicable a todos los ámbitos en que tradicionalmente se había introducido la causalidad teleológica, entendiendo siempre que el objeto-fin es causa final en cuanto a su realidad conceptual.

De esta aclaración se desprende que la finalidad es en todos los casos una conexión entre la esfera del concepto y la del objeto según una precedencia de la primera respecto a la segunda: el objeto es producido según una concordancia con el concepto-fin. Lo cual significa que lo esencial de la comprensión teleológica de la realidad radica en la concordancia-dependencia con que el fenómeno existe en relación a un concepto, de lo que se deduce que habrá tantos tipos de finalidad cuantos modos de concordancia-dependencia puedan determinarse. Pues bien, entre un concepto y un objeto sólo hay dos posibles conexiones: o bien el objeto concuerda con el contenido del concepto, o bien no concuerda con el contenido concreto de ningún concepto sino sólo con la unidad del concepto en general. Expliquemos ambas posibilidades:

- (1) Todo concepto —nos referimos siempre aquí, como es obvio, a conceptos empíricos— está formado por las notas significativas que lo definen. Cuando predicamos de un cierto objeto un concepto como fin, lo que hacemos es indicar que la existencia del objeto tiende a realizar empíricamente las notas significativas del concepto: así, al decir, que el ojo tiene como fin la visión, manifestamos que el ojo está constituido para dar existencia a lo designado por el concepto visión; o al afirmar que determinados vegetales tienen como

fin la nutrición de los hervíboros, señalamos que estos vegetales tienen la función de realizar en el mundo sensible lo significado por el concepto *nutrición de los hervíboros*. En este modo de conexión concepto-objeto, la finalidad consiste en atribuir al objeto la efectuación sensible del contenido conceptual. Aquí predicamos del objeto un fin in concreto —el contenido significativo de un concepto determinado—; se trata, pues, de una finalidad objetiva que asigna fines particulares a los distintos objetos: "Die objektive Zweckmässigkeit zu beurteilen, bedürfen wir jederzeit den Begriff eines Zwecks..., der den Grund der innern Möglichkeit des Gegenstandes enthalte."<sup>1</sup>

- (2) Puede darse, frente a lo anterior, el caso de un objeto cuya estructura y orden internos parezcan obedecer a un cierto objetivo intencional y, sin embargo, no podamos atribuirle fin alguno in concreto, es decir, no podamos indicar ninguna representación conceptual determinada como causa de su posibilidad: así, la combinación de formas y colores de una rosa se nos presenta con tanto sentido final como el ojo respecto de la visión y, no obstante, es claro que no podemos predicar de la rosa fin alguno. Nos encontramos aquí con el caso de una finalidad *sin fin*, es decir, sin concepto in concreto al que atribuir la causa del objeto: "Zweckmässig aber heisst ein Objekt, oder Gemütszustand, oder eine Handlung auch, wenn gleich ihre Möglichkeit die Vorstellung eines Zwecks nicht notwendig voraussetzt, bloss darum weil ihre Möglichkeit von uns nur erklärt und begriffen werden kann, sofern wir eine Kausalität nach Zwecken, d.i. einen

<sup>1</sup> KU, B 45 (Ak-V-227)

Willen, der sie nach der Vorstellung einer gewissen Regel so angeordnet hätte, zum Grunde derselben annehmen. Die Zweckmässigkeit kann also ohne Zweck sein, sofern wir die Ursache dieser Form nicht in einer Wille setzen, aber doch die Erklärung ihrer Möglichkeit, nur indem wir sie von einem Willen ableiten, uns begreiflich machen können"<sup>1</sup>. Si esta finalidad sin fin no tiene, pues, como causa concepto empírico alguno y, no obstante, la noción de finalidad presupone siempre la conexión entre concepto y objeto, ello significa que la finalidad sin fin sólo puede consistir en que ciertos objetos concuerden con los caracteres del concepto en general, a saber, con la unidad espontánea de las facultades cognoscitivas (sensibilidad, imaginación, entendimiento, razón). La finalidad sin fin es así una finalidad necesariamente *formal* —no objetivo-material<sup>2</sup>— predicable de aquellos objetos que despiertan en nosotros la concordancia de las facultades sin necesidad de contenido significativo concreto.

Tenemos, en suma, una finalidad que atribuye conceptos-fines concretos a los fenómenos y que, por tanto, determina objetivamente aquello en lo que consiste el fin del fenómeno; y otra que, observando la especial ordenación de un fenómeno, no puede por menos que pensarlo reflexivamente como resultado final aunque indeterminado en cuanto a su fin, es decir, enlazado con la concordancia de las facultades cognoscitivas presente en cualquier posible concepto. Finalidad objetiva y finalidad sin fin son así los dos tipos en que se desdobra la noción general de causalidad final.

<sup>1</sup> KU, B 33 (Ak-V-220)

<sup>2</sup> "Also können wir eine Zweckmässigkeit der Form nach, auch ohne dass wir ihr einen Zweck (als Materie des nexus finalis) zum Grunde legen, wenigstens beobachten, und an Gegenständen, wie wohl nicht anders als durch Reflexion, bemerken." (KU, B 33-34; Ak-V-220)



### § 33.- Los dos tipos de Juicio reflexionante.

Siendo el concepto de finalidad la categoría de la reflexión en su comprensión de lo dado como ordenable en estructuras racionales (conceptos, reglas, leyes), y dividiéndose tal categoría en dos modalidades específicamente diferenciadas según se ponga como fin un concepto o sólo la forma general del concepto, es claro que al Juicio reflexionante deben corresponder también dos tipos de operación paralelas a las dos modalidades de la finalidad. Un juicio en general enlaza siempre un sujeto que funciona como referencia óptica a una pluralidad (sensaciones, fenómenos, leyes particulares) con un predicado que funciona como el enlace unitario de aquella pluralidad<sup>1</sup>; un juicio reflexionante busca la unidad comprensiva para una pluralidad dada previamente sin referencia universal; esta unidad comprensiva, según lo dicho en el apartado anterior, puede ser doble: o bien el fenómeno es atribuido a un concepto como su condición de posibilidad (*el fenómeno X tiene como fin F*), o bien el fenómeno es atribuido a la pura combinación de las facultades cognoscitivas sin determinar contenido alguno (*el fenómeno X es final por cuanto manifiesta un orden concordante con nuestras facultades*). Nótese, sin embargo, la gran diferencia entre ambos esquemas generales de la reflexión: mientras el primero subsume el fenómeno dado en un concepto con contenido concreto (finalidad objetiva), el segundo lo pone en relación con la concordancia de las facultades del sujeto (finalidad formal); uno predica efectivamente un concepto del objeto, en cambio el otro se limita a referir el objeto a un estado del sujeto percipiente; *el fenómeno X tiene como fin F* pretende transmitir información acerca del objeto tratado, *el fenómeno X es final por cuanto manifiesta un orden concordante con nuestras facultades* tan sólo se refiere a la relación entre el sujeto y el objeto sin atribuir propiamente nada a éste. Hay, por tanto, dos maneras de juzgar re-

<sup>1</sup> "Ein Urteil ist die Vorstellung der Einheit des Bewusstseins verschiedener Vorstellungen, oder die Vorstellung des Verhältniss derselben, so fern sie einen Gebriff ausmachen." (L, A 156; Ak-IX-101)

flexivamente: aquella que piensa lo plural del fenómeno desde un fin y aquella en que se piensa la especial ordenación del fenómeno desde la disposición del sujeto.

Si llamamos juicio lógico a aquel que proporciona conocimiento<sup>1</sup>, es claro que su completud consiste en la plena adecuación al objeto<sup>2</sup> y que, por consiguiente, sólo puede ser lógico un juicio construido con conceptos de referencia fenoménica. De las dos modalidades anteriores de la reflexión sólo cumple esta característica la primera de ellas, aquella en la que se atribuye un fin concreto al fenómeno. En cuanto que el Juicio reflexionante lógico consiste en predicar finalidad objetiva, puede ser denominado simplemente Juicio teleológico y mediante él concebimos los objetos de la naturaleza como fines:

"wenn bereits empirische Begriffe und eben solche Gesetze, gemäss dem Mechanism der Natur gegeben sind und die Urteilskraft vergleicht einen solchen Verstandesbegriff mit der Vernunft und ihrem Prinzip der Möglichkeit eines Systems, so ist, wenn diese Form an dem Gegenstande angetroffen wird, die Zweckmässigkeit *objektiv* beurteilt und das Ding heisst *Naturzweck*, da vorher nur Dinge als unbestimmt-zweckmässige *Naturformen* beurteilt wurden. Das Urteil über die objektive Zweckmässigkeit der Natur heisst *teleologisch*. Es ist ein *Erkenntnisurteil*, aber doch nur der reflektierenden, nicht der bestimmenden Urteilskraft *angehörig*."<sup>3</sup>

Frente al Juicio teleológico, la otra modalidad de la reflexión correspondiente al concepto de finalidad sin fin no se refiere para nada al objeto sino al especial *sentimiento* que provoca en el sujeto a causa de su concordancia con las facultades cognoscitivas. Aquí, obviamente, no se trata de

<sup>1</sup> KU, B 4 (Ak-V-203)

<sup>2</sup> "Die logische Vollkommenheit des Erkenntnis beruht auf seiner Übereinstimmung mit dem Objekte..." (L, A 46; Ak-IX-36)

<sup>3</sup> I Einleitung KU, VII (Ak-XX-221)

un juicio lógico, ya que no hay transmisión de conocimiento (del objeto): lo que hay es una tal afección del sujeto que obliga a pensar el objeto como producido intencionalmente con arreglo a fines. El conjunto de sensaciones que articulan el fenómeno, en este segundo caso, no es referida a ningún concepto (fin objetivo) sino al juego que despierta en las facultades del sujeto (finalidad sin fin), por lo cual el juicio sólo puede denominarse estético, es decir, fundado en el sentimiento producido por la combinación de sensaciones ( $\alpha\lambda\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ )<sup>1</sup>:

"Wenn die Form eines gegebenen Objekts in der empirischen Anschauung so beschaffen ist, dass die *Auffassung* des Mannigfaltigen desselben in der *Einbildungskraft* mit der *Darstellung* eines Begriffs des Verstandes (unbestimmt welches Begriffs) übereinkommt, so stimmen in der blossen Reflektion Verstand und *Einbildungskraft* wechselseitig zur Beförderung ihres Geschäfts zusammen, und der Gegenstand wird als zweckmässig, bloss für die *Urteilkraft*, wahrgenommen, mithin die Zweckmässigkeit selbst bloss als subjektiv betrachtet; wie denn auch dazu gar kein bestimmter Begriff vom Objekte erfordert noch dadurch erzeugt wird, und das Urteil selbst kein Erkenntnisurteil ist.- Ein solches Urteil heisst ein *ästhetisches Reflexions-Urteil*."<sup>2</sup>

Nótese, por tanto, que la denominación de Juicio estético no significa en absoluto que los sentidos juzguen o que el entendimiento sea sensible<sup>3</sup>, sino solamente que la finalidad es atribuida al objeto por la especial concordancia de facultades que su percepción despierta en el sujeto.

De este modo a los tres tipos de finalidad corresponden sendas modalidades del Juicio reflexionante: la finalidad sin fin articula todos los juicios estéticos en los que no hay conocimiento del objeto, sino tan sólo com

<sup>1</sup> "Das Urteil heisst auch eben darum ästhetisch, weil der Bestimmungsgrund desselben kein Begriff, sondern das Gefühl (des innern Sinnes) jener Einhelligkeit im Spiele der Gemütskräfte ist, die nur empfunden werden kann." (KU, B 47; Ak-V-228)

<sup>2</sup> I Einleitung KU, VII (Ak-XX-220, 221)

<sup>3</sup> KU, B 48 (Ak-V-228)

preensión subjetiva del mismo por su relación a nuestro espíritu (*Gemüt*); la finalidad objetiva articula todos los juicios teleológicos en los que se intenta conocer la naturaleza como finalísticamente organizada y, por tanto, mediante conceptos. A esta división del Juicio corresponde así mismo la de la tercera crítica: "Erster Teil: Kritik der ästhetischen Urteilskraft; Zweiter Teil: Kritik der teleologischen Urteilskraft."

#### § 34.- Relación interna entre los dos tipos de finalidad.

Establecidas las dos formas posibles de finalidad y las dos modalidades de reflexión a que dan lugar, cabe plantear una última cuestión de índole organizativo-jerárquica que afecta a la relación que mantienen entre sí estos dos tipos de finalidad-reflexión: ¿se trata solamente de dos modos de aplicar el Juicio reflexionante cuyo único punto en común es que ambos parten de lo particular-dado para buscar una estructura general, en un caso un concepto-fin determinado, en otro la concordancia con las facultades cognoscitivas; o bien se da entre ambos alguna conexión de dependencia en el sentido de que una forma del Juicio sea presupuesta para la otra, con lo cual la crítica de esta facultad —y los posibles resultados a obtener— se estructuraría jerárquicamente proyectando hacia el nivel superior la definitiva resolución de la problemática derivada de la equiparación entre naturaleza y arte? Observemos que la reflexión teleológica se diferencia de la estética por el hecho de que predica un concepto del objeto, mientras que ésta sólo afirma la concordancia general con las condiciones sintéticas de los conceptos en las facultades del espíritu. Ahora bien, no podría atribuirse concepto determinado alguno a los objetos, si el objeto no apareciera previamente como susceptible de conceptualización, es decir, concordante con las condiciones generales de la síntesis conceptual en la conciencia. Lo cual significa lo siguiente: el mundo fenoménico considerado en su componente puramente empírico —puesto que del a priori ontológico-metafísico no es cues—



tión en la tercera crítica— admite una consideración teleológica (final-objetiva) porque sus series empíricas son congruentes con la labor conceptualizadora del sujeto en general (finalidad sin fin), esto es, puede darse la subsunción de lo dado en fines concretos del Juicio teleológico porque previamente lo dado satisface los caracteres de la síntesis de las facultades en general (Juicio estético). Existe, por tanto, una conexión de fundamento a fundado entre el Juicio estético y el teleológico: el primero es condición necesaria para el segundo; si el material empírico-fenoménico no cumpliera los requisitos establecidos por la unidad del concepto en general, no podría nunca ser subsumido bajo conceptos particulares.

Si ahora referimos esta dependencia entre las dos modalidades del Juicio reflexionante a lo expuesto en la primera parte acerca de la necesidad de una comprensión reflexiva de las series fenoménicas para dar contenido a los principios ontológico-metafísicos<sup>1</sup> y acerca de la deducción subjetiva de las facultades del espíritu<sup>2</sup>, obtendremos la perspectiva general de la red de relaciones que establece la *Kritik der Urteilskraft* con el resto del sistema filosófico. Partiendo del orden de investigación en que los distintos temas han ido apareciendo, se nos presenta la siguiente vertebración:

- (1) La determinación a priori de la naturaleza formal por parte de los principios del entendimiento deja totalmente indeterminado el contenido empírico del fenómeno y la posibilidad o no de establecer leyes particulares en la naturaleza.
- (2) Afirmar que tales leyes particulares son posibles obliga a presuponer que las series empíricas tienen un principio de ordenación interno a priori que permite su comprensibilidad, es decir, que aparecen pre-de-terminadas a su conceptualización.
- (3) Presuponer una determinabilidad conceptual del contenido em

---

<sup>1</sup> Cfr. § 19

<sup>2</sup> Cfr. § 24



pírico del fenómeno sólo es posible comprendiendo tal contenido como consecuencia de un concepto que lo articule, esto es, pensando las series empíricas según una causalidad final respecto a sus datos de sensación concretos (finalidad objetiva, Juicio teleológico).

- (4) Para que las series empíricas de la naturaleza sean pensables desde conceptos-fines particulares, el conjunto de tales series debe concordar con las condiciones generales de la conceptualización (finalidad sin fin, Juicio estético).
- (5) La concordancia de lo dado con las condiciones del concepto en general no es más que la concordancia con la unidad sintética de la conciencia en el enlace espontáneo de las facultades cognoscitivas (sensibilidad, imaginación, entendimiento, razón), es decir, los contenidos empíricos sólo pueden ser comprendidos bajo la noción general de finalidad si se comprenden a la vez desde las condiciones del pensar en general (deducción subjetiva de la primera crítica).

Este quíntuple orden de dependencia nos lleva, por tanto, al tema de la compreensión pre-conceptual (es decir, previa a todo concepto in concreto) como fundamento último de la comprensión teleológica y de la posibilidad misma de las leyes particulares de la naturaleza. A su vez, en tanto en cuanto es ta comprensión precategorial (respecto a las categorías del entendimiento) de lo dado permita generar una interpretación final-objetiva del Juicio reflexionante que haga converger las series fenoménicas con las exigencias de la moralidad, se habrá conseguido resolver el *Übergang* de lo inteligible a lo sensible, que es el objetivo final de la crítica.

### III.- EL JUICIO ESTETICO: DEDUCCION SUBJETIVA DE LAS FACULTADES.

#### § 35.- Gusto y belleza: su concepto.

Las investigaciones precedentes nos han mostrado (1) que el estudio del Juicio reflexionante se hace desde la comparación entre los procesos naturales y los modelos técnico-artísticos, (2) que la comprensión reflexiva de la realidad presupone el concepto categorial de finalidad, lo cual justifica la equiparación φύσις-τέχνη a nivel analítico, (3) que la finalidad se introduce mediante la afirmación de que el fenómeno concuerda con las condiciones generales de la síntesis conceptual (finalidad sin fin) o mediante la atribución objetiva de un fin in concreto al fenómeno (finalidad objetiva), (4) que a cada tipo de comprensión final corresponde una modalidad de la reflexión, la estética o la teleológica, y (5) que la reflexión estética, por establecer los caracteres generales de la concordancia entre el fenómeno y la unidad de las facultades, es condición previa y necesaria para la subsunción de lo dado en fines objetivos concretos (reflexión teleológica). Debiendo ahora pasar al análisis del Juicio reflexionante estético, y habida cuenta de lo anterior, se impone una primera cuestión: si la reflexión (o finalidad) supone siempre una consideración técnica de la realidad y sobre tal consideración debe recaer el análisis crítico, ¿cuál es el tipo de comprensión técnico-artística que corresponde al Juicio estético?, o dicho de otro modo, ¿sobre qué modelos concretos deberá versar la descripción fenomenológica de la finalidad sin fin?

Dentro del ámbito genérico que la tradición filosófica y humanística ha calificado de τέχναι (artes) se encuentra, como uno de sus apartados más

relevantes, el referente a los procesos productivos de la naturaleza o del hombre cuyos objetos resultantes admiten el predicado de *bello*. La reflexión acerca de la belleza, ya desde los diálogos platónicos y la poética aristotélica, no sólo se ha limitado a dar una descripción eidética del fenómeno, sino que ha intentado paralelamente precisar el conjunto de normas o reglas que deben cumplir los objetos —naturales o humanos— para ser calificados de bellos. En concreto, desde la época renacentista y muy especialmente a través del Barroco y el Neoclasicismo, abundan cada vez más en la tradición europea los tratados acerca de las condiciones ideales de la producción bella, ya se trate de la naturaleza, de las artes plásticas, de la música o de la literatura; tradición esta que culmina en el XVIII contemporáneamente a Kant con las reflexiones de Lessing acerca del papel de la poesía (*Dichtung*) en la educación del género humano, con las investigaciones de Winkelmann acerca del carácter modélico del arte griego clásico, y con la fundación de la Estética como disciplina específica que debe elaborar una doctrina de la belleza con Baumgarten. Es comprensible que este marco de discusión inmediata que se le ofrecía a Kant debía tener adecuado reflejo en su obra filosófica, y es claro que el lugar donde tales cuestiones debían hallar su análisis sistemático —después de un primer esbozo de aproximación al tema en *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und des Erhabenen* de 1764— no podía ser otro que la crítica del Juicio reflexionante, y ello por dos razones fundamentales: por un lado las cuestiones referentes a lo bello apuntan a procesos de producción humana predicables análogamente de la naturaleza —cumplen así la condición de establecer una conexión finalística entre φύσις y τέχνη—, y por otro la belleza pretende ser codificable como un conjunto de reglas sistemáticas de carácter general extraídas a partir de modelos empíricamente existentes —cumple así la condición de ser ejemplo de cómo la fenomenalidad empírica admite un tratamiento sistemático que, por tanto, debe tener su propio principio rector al margen de los ontológico-metafísicos—.

Establecida la pertenencia de lo bello a la reflexión, la siguiente

cuestión a determinar es si corresponde a la reflexión estética o a la teleo lógica, es decir, si sus ejemplos valen como modelos de análisis de la finalidad sin fin o de la finalidad objetiva. Dado que todo cuanto depende de las facultades superiores del conocimiento (entendimiento, Juicio, razón) es formulable predicativamente en juicios, y la belleza aparece como un tema del Juicio reflexionante, el término *bello* podrá figurar como atributo de un sujeto: S es bello. Al juicio de lo bello denominamos *gusto* (*Geschmack*)<sup>1</sup>: "Die Definition des Geschmacks, welche hier zum Grunde gelegt wird, ist: dass er das Vermögen der Beurteilung des Schönen sei"<sup>2</sup>. El sujeto de un juicio del gusto (*Geschmacksurteil*) es siempre un determinado objeto fenoménico, el predicado el término *bello*. Pues bien, ¿qué queremos indicar cuando decimos de un objeto que es bello?, ¿predicamos una propiedad del objeto y, por tanto, el juicio sería lógico y pertenecería a la reflexión teleológica, o no predicamos concepto objetivo alguno? Si la belleza fuera un concepto lógico-objetivo como la masa, la longitud, el peso o el color, su predicación aumentaría nuestro conocimiento del objeto; sin embargo ello no ocurre en caso alguno: la belleza de un palacio barroco no influye para nada en el conocimiento de las fuerzas mecánicas que lo sostienen, la belleza de una rosa no aumenta ni disminuye nuestros conocimientos botánicos, etc. El predicado *bello*, por consiguiente, no es un término lógico-objetivo y en nada tiene que ver con un juicio cognitivo del objeto:

"Um zu unterscheiden, ob etwas schön sei oder nicht, beziehen wir die Vorstellung nicht durch den Verstand auf das Objekt zum Erkenntnis, sondern durch die Einbildungskraft (vielleicht mit dem Verstande verbunden) auf das Subjekt und das Gefühl der Lust oder Unlust desselben."<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Véase el origen de tal término en la traducción al alemán del *gusto* tal como es utilizado por Baltasar Gracián en: H. Gadamer; *Wahrheit und Methode*; Tübingen, J.C.B. Mohr Verlag, 1975

<sup>2</sup> KU, B 3 Nota (Ak-V-203)

<sup>3</sup> KU, B 3-4 (Ak-V-203)



Siendo la belleza una relación entre el objeto y las facultades de representación del sujeto, el juicio del gusto no es lógico sino estético:

"Das Geschmacksurteil ist also kein Erkenntnisurteil, mithin nicht logisch, sondern ästhetisch, worunter man dasjenige versteht, dessen Bestimmungsgrund nicht anders als subjektiv sein kann."<sup>1</sup>

Desde el momento que el juicio del gusto es estético, se entiende que no pone ninguna finalidad objetiva —lo cual concuerda con el razonamiento anterior: si pusiera un fin concreto nos informaría acerca de la causalidad del objeto por el concepto-fin, y entonces sería un juicio con valor cognoscitivo teleológico—, sino que, al relacionar el objeto con las facultades del sujeto, indica una cierta concordancia general entre ambos, es decir, se limita a poner una finalidad general sin fin particular:

"Nun ist das Geschmacksurteil ein ästhetisches Urteil, d.i. ein solches, was auf subjektiven Gründen beruht, und dessen Bestimmungsgrund kein Begriff, mithin auch nicht der eines bestimmten Zwecks sein kann."<sup>2</sup>

De ahí que quepa definir la belleza como la forma general de la finalidad de un objeto sin representación de ningún fin<sup>3</sup>; el objeto aparece como hecho para concordar con nuestras facultades, pero sin subsumirse bajo ningún concepto concreto del entendimiento.

Esta definición de lo bello como finalidad sin fin (o lo que es lo mismo, del Juicio del gusto como Juicio reflexionante estético) nos permite extraer ya dos caracteres delimitativos —aunque sea por vía negativa— de aquello en lo que no consiste la belleza:

- a) Puesto que lo bello carece de fin particular, el objeto del que se predica no se subsume bajo ningún concepto concreto:

<sup>1</sup> KU, B 4 (Ak-V-203)

<sup>2</sup> KU, B 46 (Ak-V-228)

<sup>3</sup> "Schönheit ist Form der Zweckmässigkeit eines Gegenstandes, sofern sie, ohne Vorstellung eines Zwecks, an ihm wahrgenommen wird." (KU, B 61; Ak-V-236)



por tanto, belleza y perfección son dos cosas totalmente dispares<sup>1</sup>. En efecto, para juzgar la perfección de un objeto debemos compararlo con aquel concepto que persigue como fin<sup>2</sup>: si la adecuación es plena, predicamos perfección; en caso contrario, no. La perfección va, pues, de tal modo asociada a una finalidad objetiva —al concepto de un fin determinado tomado como modelo de comparación— que "eine formale *objektive* Zweckmässigkeit aber ohne Zweck, d.i. die blosse Form einer Vollkommenheit (ohne alle Materie und Begriff von dem wozu zusammenstimmt wird), sich vorzustellen, ist ein wahrer Widerspruch."<sup>3</sup>

- b) Por la misma razón, la belleza no guarda ninguna relación essencial con el arte figurativo: la representación artística de seres humanos, animales, edificios, etc. exige una similitud final con el concepto del objeto a representar, por lo cual presupone ya el concepto de perfección<sup>4</sup>. De ahí la necesaria distinción entre una belleza libre —esto es, independiente de todo modelo representativo (flores, pájaros, arabescos y cenefas, fantasías musicales)— y otra adherente —es decir, en función de una representación figurativa—<sup>5</sup>, de modo que sólo "in der Beurteilung einer freien Schönheit (der blossen Form nach) ist das Geschmacksurteil rein."<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Recuérdese la asociación formulada desde Platón entre belleza, verdad y perfección del objeto, así como las discusiones contemporáneas a Kant acerca de si belleza y perfección son coincidentes.

<sup>2</sup> KU, B 45 (Ak-V-227)

<sup>3</sup> KU, B 46 (Ak-V-228)

<sup>4</sup> KU, B 49 (Ak-V-229)

<sup>5</sup> "Es gibt zweierlei Arten von Schönheit: freie Schönheit (pulchritudo vaga), oder die bloss anhängende Schönheit (pulchritudo adhaerens). Die erste setzt kein Begriff von dem voraus, was der Gegenstand sein soll; die zweite setzt einen solchen und die Vollkommenheit des Gegenstandes nach demselben voraus." (KU, B 48; Ak-V-229)

<sup>6</sup> KU, B 49 (Ak-V-229)

Esta independencia, en que Kant sitúa lo bello en su determinación esencial respecto de cualquier perfección representativa, y máxime en una época en y hasta la cual todo el arte había sido digurativo, manifiesta certeramente el contexto en que el filósofo sitúa la discusión acerca del Juicio del gusto: su objetivo ni es construir una normatividad estética al modo de Baumgarten, ni restringir esta parte de la crítica al estudio del arte en el sentido de las bellas artes, sino analizar los caracteres de la concordancia entre la constitución empírico-fenomenica de ciertos objetos —aquellos que son calificados como bellos— y las facultades del sujeto, concordancia por la cual tales objetos aparecen como si estuvieran intencionalmente producidos —finalidad— para satisfacer las condiciones generales de la síntesis conceptual del Yo —sin fin concreto—. El tema del gusto, por tanto, sólo es abordable y comprensible en cuanto que un modo del Juicio reflexionante estético, y con ello es un caso paradigmático para descubrir las condiciones subjetivas de posibilidad de cualquier objeto antes de su subsunción en conceptos objetivos: lo bello, en efecto, no depende de síntesis conceptual alguna, sino de una concordancia preconceptual entre el objeto y el sujeto.

### § 36.- Gusto y sentimiento de placer: pretensión de universalidad.

Según se indicó en su momento<sup>1</sup>, cada una de las tres facultades cognitivas (entendimiento, Juicio, razón) adquiere un protagonismo rector en relación al interés del espíritu al que se intenta responder: el entendimiento cuando se trata de desarrollar la capacidad de conocer (*Erkenntnisvermögen*), la razón cuando se trata de la de desear (*Begherungsvermögen*) y el Juicio reflexionante cuando se trata del sentimiento de placer y dolor (*Gefühl der Lust und Unlust*). Si bien las dos primeras correlaciones (entendimiento-conocimiento y voluntad-deseo) quedaron perfectamente clarificadas en las dos

---

<sup>1</sup> Cfr. § 16

críticas correspondientes, y en las partes respectivas del sistema metafísico, la tercera correlación fue introducida provisoriamente —primera y segunda introducción a la *Kritik der Urteilkraft*— para asegurarse un campo autónomo para el Juicio y enlazarlo con el sistema cósmico de los intereses de la razón. Corresponde, pues, al desarrollo de la propia crítica de la reflexión aclarar y justificar en toda su amplitud la relación entre Juicio y sentimiento de placer.

La reflexión ha sido definida como la comprensión finalística de lo fenoménico, es decir, como el descubrimiento de un orden conceptual que rige en la configuración de las series empíricas. En cuanto que el orden conceptual es lo propio de las capacidades cognoscitivas humanas, la observación de que los contenidos de sensación dados con independencia del sujeto se ordenan en una estructuración conceptual (finalidad), debe despertar forzosamente una satisfacción (*Wohlgefallen*). Ahora bien, para que tal satisfacción se muestre en su máxima pureza, tiene que ir desprovista de cualquier factor común con las otras dos capacidades superiores (conocimiento y deseo): pues bien, como el Juicio reflexionante teleológico posee en última instancia una función cognoscitiva, pues predica conceptos de sus objetos (juicio lógico), el lugar de la reflexión donde tal satisfacción aparece con carácter totalmente autónomo no puede ser más que el Juicio estético del gusto. Y, en efecto, como aquí se trata de nuestras facultades, sin mediación conceptual alguna, la satisfacción resultante es totalmente pura. Resulta así que el juicio *X es bello* no es más que una forma abreviada de expresar que el sujeto, ante la presencia de *X*, siente (*empfinden*) una satisfacción: satisfacción que expresamos mediante el término *gustar* (*gefallen*). Ahora bien, este sentir la satisfacción de la concordancia entre el objeto y las facultades subjetivas es una expresión equívoca, ya que:

- a) El contenido material del fenómeno es la sensación (*Empfindung*) y la aprehensión sintética de tal contenido tiene siempre una referencia cognoscitiva (conceptos empíricos).

- b) Si la satisfacción ante lo bello fuese sensación, su percepción podría formar parte de un concepto empírico-objetivo, con lo cual dejaría ipso facto de estar referida a la generalidad de la concordancia de las facultades.
- c) Dado que la belleza no predica propiedad objetiva alguna, su percepción por el sujeto no puede denominarse *sensación* en el sentido de las sensaciones que están en la base de los conceptos particulares.

De ahí la introducción del término *sentimiento* (*Gefühl*) para expresar específicamente la percepción de la pura satisfacción que causa lo bello, donde no se indica relación alguna con una sensación concreta, sino el resultado sobre el sujeto de la adecuación final-genérica entre algo dado y la unidad de nuestras facultades:

"Wenn eine Bestimmung des Gefühls der Lust oder Unlust Empfindung genannt wird, so bedeutet dieser Ausdruck etwas ganz anders, als wenn ich die Vorstellung einer Sache (durch Sinne, als eine zum Erkenntnisvermögen gehörige Rezeptivität) Empfindung nenne. Denn im letztern Falle wird die Vorstellung auf das Objekt, im ersten lediglich auf das Subjekt bezogen, und dient gar keinem Erkenntnis, auch nicht zu demjenigen, wodurch sich das Subjekt selbst *erkennt*. Wir verstehen aber in der obigen Erklärung unter dem Worte Empfindung eine objektive Vorstellung der Sinne; und, um nicht immer Gefahr zu laufen, missgedeutet zu werden, wollen wir das, was jederzeit bloss subjektiv bleiben muss und schlechterdings keine Vorstellung eines Gegenstandes ausmachen kann, mit dem sonst üblichen Namen des Gefühls benennen."<sup>1</sup>

Al atribuir sentimiento al Juicio reflexionante del gusto, no hacemos sino distinguir el modo como los fenómenos son tomados por esta facultad respecto del uso cognoscitivo que tienen los contenidos fenoménicos de sensa-

<sup>1</sup> KU, B 8-9 (Ak-V-206)



ción para el entendimiento. Por lo mismo, cabe diferenciar igualmente entre la aprehensión de los objetos por parte del gusto (Juicio reflexionante) y por parte de la facultad de desear. Esta última, ya esté determinada por la ley moral (voluntad, *Wille*) o simplemente sea arbitrio apetente (*Willkür*), viene definida por su tendencia a conseguir un objeto: a la satisfacción por la consecución efectiva del objeto, es decir, por la existencia del mismo, se denomina interés<sup>1</sup>: "Ein solches (Interesse) hat daher immer zugleich Beziehung auf das Begehungsvermögen, entweder als Bestimmungsgrund desselben, oder doch als mit dem Bestimmungsgrunde desselben notwendig zusammenhängend."<sup>2</sup> El interés de la facultad de desear admite dos modalidades según se halle mediatizado o no por la ley moral: en el primer caso es interés por lo bueno (ya sea lo bueno en sí mismo o lo bueno instrumental<sup>3</sup>), en el segundo es interés por lo agradable (*das Angenehme*) en cuanto que simple satisfacción de los sentidos<sup>4</sup>. En ambos casos, sin embargo, la aprehensión del objeto se hace en vistas a una satisfacción que se consigue mediante él (interés), no por la propia presencia inmediata del objeto ante la unidad de nuestras facultades: lo agradable place por el contenido material de sensación, lo bueno instrumental por lo obtenible como su resultado, lo bueno en sí por la realización de la moralidad; en los tres casos el objeto aparece en función de una cosa distinta de sí mismo, en los tres el objeto está oculto por algún interés concreto del sujeto —aunque sea la moralidad—. Frente a ello, en el Juicio estético del gusto el objeto aparece él mismo con independencia de todo elemento ajeno a él, el objeto es *dejado en libertad* —empleando la terminología heideggeriana inspirada en el propio texto de Kant<sup>5</sup>— mos

<sup>1</sup> "Interesse wird das Wohlgefallen genannt, das wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden." (KU, B 5; Ak-V-204)

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> "Gut ist das, was mittelst der Vernunft, durch den blossen Begriff, gefällt. Wir nennen einiges wozu gut (das Nützliche), was nur als Mittel gefällt; ein anderes aber an sich gut, was für sich selbst gefällt," (KU, B 10, Ak-V-207)

<sup>4</sup> "Angenehm ist das, was den Sinnen in der Empfindung gefällt." (KU, B 7; Ak-V-205)

<sup>5</sup> J. Tamminiaux; *La 'Critique de la faculté de juger' et la philosophie allemande*, p. 20-21



trando su ordenación concordante con las facultades anímicas, el objeto es meramente contemplado sin consideración alguna de su existencia efectiva en vistas a intereses:

"Das Angenehme und Gute haben beide eine Beziehung auf das Begehrungsvermögen, und führen sofern, jenes ein pathologisch-bedingtes (durch Anreize, stimulus), dieses ein reines praktisches Wohlgefallen bei sich, welches nicht bloss durch die Vorstellung des Gegenstandes, sondern zugleich durch die vorgestellte Verknüpfung des Subjekts mit der Existenz desselben bestimmt wird. Nicht bloss der Gegenstand, sondern auch die Existenz desselben gefällt. Dagegen ist das Geschmacksurteil bloss *kontemplativ*, d.i. ein Urteil, welches, indifferent in Ansehung des Daseins eines Gegenstandes, nur seine Beschaffenheit mit dem Gefühl der Lust und Unlust zusammenhält."<sup>1</sup>

Así pues, si la facultad de desear se representa el objeto por interés, el gusto lo hace exento de interés: de ahí su definición como representación mediante una satisfacción desinteresada<sup>2</sup>.

Recogiendo todo lo anterior, tenemos que el Juicio reflexionante estético, frente al entendimiento, no toma las sensaciones del fenómeno como referidas a conceptos, sino que se vertebra sobre el sentimiento de placer que el fenómeno genera en el sujeto y, frente a la facultad de desear, no está movido por interés alguno, sino que deja al objeto manifestarse en su estructura propia con independencia de la red de circunstancias que concurren in concreto. Relacionando conjuntamente estos dos caracteres de lo bello que hemos alcanzado, obtenemos lo siguiente:

- (1) Dado que de un fenómeno predicamos belleza por el sentimiento de placer que nos causa y que este sentimiento no está

<sup>1</sup>-KU, B 14 (Ak-V-209)

<sup>2</sup> KU, B 16 (Ak-V-211)

motivado por interés alguno, el juicio del gusto aparece como ajeno a las condiciones subjetivo-individuales del que lo emite, pues en caso contrario dependería de las circunstancias que afectan al individuo empírico y con ello de intereses in concreto.

- (2) Un juicio que se nos manifiesta con independencia de toda influencia individual-particular en el sujeto que juzga es automáticamente un juicio que puede concebirse como válido para todo sujeto: "Denn, das wovon jemand sich bewusst ist, dass das Wohlgefallen an demselben bei ihm selbst ohne alles Interesse sei, das kann derselbe nicht anders als so beurteilen, dass es einen Grund des Wohlgefallens für jedermann enthalten müsse."<sup>1</sup>
- (3) De este modo, cuando un individuo juzga que un objeto es bello, no puede por menos que incluir en su juicio una pretensión de validez universal subjetiva, es decir, para todo posible sujeto que juzgue: "Folglich muss dem Geschmacksurteil, mit dem Bewusstsein der Absonderung in demselben vom allem Interesse, ein Anspruch auf Gültigkeit für jedermann,... d.i. es muss damit ein Anspruch auf subjektive Allgemeinheit verbunden sein."<sup>2</sup>
- (4) Ahora bien, el término *universalidad* (*Allgemeinheit*) ha sido utilizado hasta el momento en la Filosofía trascendental para referirse a los indefinidos casos empíricos que caen bajo un concepto o ley —categorías de cantidad—. En cambio, en el caso del gusto nos encontramos ante un juicio cuya universalidad no afecta a indefinidos a objetos, sino a indefinidos sujetos.

<sup>1</sup> KU, B 17 (Ak-V-211)

<sup>2</sup> KU, B 18 (Ak-V-212)

- (5) En efecto, precisamente porque el juicio del gusto es estético y no lógico, no se pretende en él exponer una propiedad que pertenece a todos los objetos de un cierto género, sino una mera relación entre lo dado y el sentimiento que provoca en el sujeto, esto es, se trata de un juicio singular según las categorías lógicas de cantidad<sup>1</sup>.
- (6) ¿Cómo expresar, por tanto, esta pretensión (*Anspruch*) de valides para cada cual (*universalidad*) de un singular? Kant utiliza para ello dos expresiones: la de *universalidad subjetiva* (*subjektive Allgemeinheit*) anteriormente introducida, y más específicamente la de *validez común* (*Gemeingültigkeit*)<sup>2</sup>.

El análisis del gusto, en cuanto aquello que se nos manifiesta desprovisto de interés en el sentimiento de placer, nos sitúa así ante una extraña paradoja: la de una exigencia de acuerdo universal entre los sujetos respecto a un objeto, calificado de bello, al que no juzgamos mediante conceptos, del que no tomamos una sensación como materia de elaboración cognoscitiva, y al que tampoco asociamos la conveniencia o no de su consecución según la moralidad, esto es, pretendemos universalidad en un modo de aprehensión del objeto que ni se adecua a las condiciones del entendimiento (facultad de conocer) ni a las de la razón (facultad de desear) sobre las que se ha construido hasta aquí el edificio metafísico-doctrinal. De ahí la especificidad del fenómeno de la belleza como paradigma de interpretación reflexiva de la realidad sin conceptos, que nos sitúa directamente ante el tema de una comprensión precategorial del fenómeno como elemento notable y digno de atención en nuestras facultades:

<sup>1</sup> KU, B 24 (Ak-V-215)

<sup>2</sup> "Hier ist nun allererst zu bemerken, dass eine Allgemeinheit, die nicht auf Begriffen vom Objekte (wenn gleich nur empirischen) beruht, gar nicht logisch, sondern ästhetisch sei, d.i. keine objektive Quantität des Urteils, sondern nur eine subjektive enthalte, für welche ich auch den Ausdruck *Gemeingültigkeit*, welche die Gültigkeit nicht von der Beziehung einer Vorstellung auf das Erkenntnisvermögen, sondern auf das Gefühl der Lust und Unlust für jedes Subjekt bezeichnet, gebrauche." (KU, B 23; Ak-V-214)

"Diese besondere Bestimmung der Allgemeinheit eines ästhetischen Urteils, die sich in einem Geschmacksurteile antreffen lässt, ist eine Merkwürdigkeit, zwar nicht für den Logiker, aber wohl für den Transzendentalen-Philosophen, welche seine nicht geringe Bemühung auffordert, um den Ursprung derselben zu entdecken, dafür aber eine Eigenschaft unseres Erkenntnisvermögens aufdeckt, welche, ohne diese Zergliederung, unbekannt geblieben wäre."<sup>1</sup>

### § 37.- Análisis del gusto y deducción subjetiva de las facultades.

Una vez efectuados los análisis anteriores, se ve claramente que el tema central a resolver respecto del Juicio del gusto es el de las condiciones de posibilidad de su aspiración a una validez común intersubjetiva o universalidad subjetiva. Ello es tan patente en el desarrollo de la tercera crítica que Kant hace de este problema el objetivo común de la Deducción<sup>2</sup> y de la Dialéctica transcendental<sup>3</sup> del Juicio estético. La universalidad de lo bello aparece como un problema porque, sin haber mediación conceptual que justifi que la validez objetiva del juicio respectivo, el fenómeno se nos muestra organizado de tal modo que despierta en nuestro espíritu una satisfacción desinteresada (sentimiento de placer) y, por tanto, lo concebimos como si fuera un objeto con finalidad —es decir, con una organización intencionalmente concordante con las facultades del espíritu— aunque sin fin —es decir, sin concepto concreto bajo el cual situar tal organización—. La belleza es así un modelo de elemento empírico-fenómeno congruente con las condiciones generales de la cognoscibilidad conceptual y, sin embargo, ajeno a la aplicación determinante de esas condiciones: el objeto bello, al margen de ser sub

<sup>1</sup> KU, B 21 (Ak-V-213)

<sup>2</sup> "Der Anspruch eines ästhetischen Urteils auf allgemeine Gültigkeit für jedes Subjekt bedarf, als ein Urteil, welches sich auf irgend ein Prinzip a priori fassen muss, einer Deduktion (d.i. Legitimation seiner Annassung)..." (KU, B 131; Ak-V-279)

<sup>3</sup> "Eine Urteilskraft, die dialektisch sein soll, muss zuvörderst vernünftend sein; d.i. die Urteile derselben müssen auf Allgemeinheit, und zwar a priori, Anspruch machen; denn in solchen Urteile Entgegensetzung besteht die Dialektik." (KU, B 231; Ak-V-337)



sumido o no bajo conceptos empíricos y con independencia de las propiedades o leyes de la naturaleza a que pueda responder o dar lugar su estudio teórico, se nos aparece ya de entrada como fenómeno concordante con la constitución espiritual (racional) del sujeto, y justamente esta concordancia exenta de cualquier móvil volitivo o cognoscitivo es la que provoca el sentimiento de placer desinteresado. Por consiguiente, en la belleza se dan cita las dos circunstancias que motivaron la reconsideración de la naturaleza más allá de los principios ontológico-metafísicos y la revisión del sistema escolar de la Filosofía en atención al tercer interés de la razón, a saber: por un lado lo bello —y aquí la belleza natural posee mayor carácter modelico que la obra de arte— es un objeto empírico cuyo contenido de sensación es totalmente independiente de la síntesis formal de los principios ontológicos (naturaleza en general), y por otro lado la organización de este objeto aparece como si hubiera sido dispuesta para concordar con nuestras facultades, es decir, como si existiera en lo empírico-fenomenico un principio rector inteligible<sup>1</sup>. El problema fundamental del gusto —o del Juicio estético en general— es, pues, el de que la constitución aconceptual del fenómeno —el ser dado desde la sensibilidad— preludia ya su conceptualización, o dicho en otras palabras, el de que los contenidos meramente a posteriori anticipan las estructuras generales de la racionalidad.

Este tema de la universalidad subjetiva del gusto, que es, en el fondo, un nuevo planteamiento de la problemática de las ideas reguladoras<sup>2</sup> prescindiendo ahora de los conceptos concretos a que se adecuan las series empíricas —de ello se ocupará la finalidad objetiva—, contiene dos cuestiones interrelacionadas pero diferenciables en cuanto a su tratamiento analítico se refiere:

- (1) Si el fenómeno empírico calificado de bello se adecua a nuestras facultades al margen de todo concepto particular, es

---

<sup>1</sup> Cfr. § 21

<sup>2</sup> Cfr. § 13



decir, si la concordancia se establece sin concepto, ello implica que las propias facultades del espíritu poseen ya una unidad preconceptual, que es justamente la *despertada* por el objeto bello.

- (2) Si hay una concordancia entre el fenómeno empírico y la unidad preconceptual de las facultades, cabe plantearse la validez del presupuesto reflexionante del Juicio: el de un fundamento inteligible de la serie empírico-fenoménica y de la racional-conceptual —de lo a posteriori y lo a priori de la primera crítica, de la naturaleza y la libertad de la segunda—.

Ambas cuestiones, aún estando profundamente conectadas, son separables desde el momento en que el planteamiento completo de la segunda sólo podrá emprenderse cuando, además del análisis de la finalidad sin fin, se haya efectuado el de la finalidad objetiva donde la naturaleza aparece como un sistema de fines in concreto. En efecto, la idea de un fundamento inteligible de las series naturales, no sólo se refiere a una concordancia formal entre el fenómeno y la unidad preconceptual de las facultades, sino en mayor medida, al de su concordancia material, es decir, a la posibilidad de una organización teleológico-racional de las series empíricas en relación a los conceptos del entendimiento y a las ideas de la razón. Por ello, esta segunda cuestión se abordará al concluir la *Kritik der Urteilskraft*, en la Doctrina del método del Juicio teleológico. En el marco estricto del Juicio estético solamente puede responderse al primer punto: el de la unidad preconceptual de las facultades del espíritu.

Pues bien, este tema puramente estético —¿qué tipo de síntesis preconceptual despierta en nuestras facultades un objeto bello?— no es más que el de la deducción subjetiva de las facultades del conocimiento en la primera crítica. Para que haya conocimiento de la realidad deben darse dos condiciones: (1) que existan conceptos objetivos capaces de sintetizar la pluralidad

en unidades de sentido universales y necesarias (principios a priori), y (2) que las propias facultades del sujeto estén dispuestas para concordar en formas de unidad. La primera condición constituía la deducción objetiva de la Analítica trascendental, la segunda condición la deducción subjetiva que, tal como se indicó<sup>1</sup>, apenas aparecía en la primera edición y era totalmente eliminada en la segunda. Resulta así que la investigación acerca del fundamento del sentimiento de placer en el sujeto, es la nueva forma en que formula Kant el tema de la deducción subjetiva, esto es, la pregunta por "*wie ist das Vermögen zu denken selbst möglich*"<sup>2</sup>, pregunta que en 1781 Kant dejaba "para otra ocasión"<sup>3</sup>. Esta equivalencia entre el problema de la universalidad subjetiva de lo bello y el de la deducción subjetiva de las facultades es de todo punto esencial, ya que su solución significa hallar el fundamento último del conocer en un pensar preconceptual, esto es, pre-categorial respecto a las categorías del entendimiento, y, en consecuencia, abrir el ámbito de una comprensión de la realidad que vaya más allá de los límites de los principios ontológicos de la razón teórica, haciendo así posible concebir la naturaleza como efectuación sensible de los fines inteligibles y devolviendo a la Filosofía la unidad perdida en la dualidad del sistema metafísico-doctrinal. Las condiciones de posibilidad de la validez común del gusto —la nueva versión de la deducción subjetiva— constituyen de este modo el preámbulo necesario para el tránsito del abismo, y en su análisis comenzará ya a hacerse patente la viabilidad de una reelaboración unitaria del sistema filosófico.

---

<sup>1</sup> Cfr. § 24

<sup>2</sup> KrV, A XVII

<sup>3</sup> "*wie ich bei anderer Gelegenheit zeigen werde*" (Ibid.)

### § 38.- El libre juego de las facultades.

Descritos y definidos lo bello, el gusto y el sentimiento de placer que los enlaza, es necesario seguidamente justificar —deducir<sup>1</sup>— la pretensión de asentimiento universal de los juicios estéticos formulados en este ámbito. Para ello téngase en cuenta lo siguiente:

- a) Hablar de una validez universal de un juicio singular que surge de un sentimiento equivale a hablar de la comunicabilidad (*Mittelbarkeit*) intersubjetiva de lo que constituya el fundamento de este juicio. De ahí que "man könnte sogar den Geschmack durch das Beurteilungsvermögen desjenigen, was unser Gefühl an einer gegebenen Vorstellung ohne Vermittelung eines Begriffs *allgemein mittelbar* macht, definieren."<sup>2</sup>
- b) Si esta comunicabilidad universal de lo bello tiene algún fundamento necesario, sólo puede basarse en algún principio a priori, pues de lo contrario nos encontraríamos con una mera generalidad empírica como ocurre en la satisfacción de lo agradable<sup>3</sup>.
- c) Por consiguiente, buscar el fundamento de la universalidad subjetiva del gusto implica necesariamente encontrar algún elemento a priori que legitime tal pretensión.

Esta aclaración nos permite extraer una importante conclusión: el sentimiento de placer, en cuanto que lo sentido por el espíritu delante del objeto bello, no puede ser el garante de su universalidad aunque la acompañe nece-

<sup>1</sup> Sin duda alguna, la legitimación de la pretensión de universalidad subjetiva del gusto es el tema específico de una Deducción trascendental en el sentido de la primera crítica. Sin embargo, en la *Kritik der Urteilskraft* esta temática aparece tratada en diversos lugares y fuera de la sección con aquel título —así, en la Analítica del § 6 al § 9 y del § 18 al § 22, en la Deducción del § 35 al § 40, e incluso en la Dialéctica del § 55 al § 57—, lo cual es una prueba más de la inadecuación entre el desarrollo analítico y la división expositiva de la obra, así como de la primacía del primero sobre la segunda.

<sup>2</sup> KU, B 160 (Ak-V-295)

<sup>3</sup> KU, B 153 (Ak-V-291)

sariamente. En efecto, si un individuo X ante un objeto O que califica de bello, argumentara diciendo que O debe ser considerado como bello por todo el mundo porque X tiene un sentimiento de satisfacción desinteresada al contemplar O, rápidamente replicaríamos que nada nos asegura que ese sentimiento sea percibido con el mismo desinterés por cualesquiera sujetos distintos de X. La razón de ello estriba en que el sentimiento de placer no deja de ser un componente sensible de la experiencia (aunque ciertamente distinto de la sensación que se subsume en las síntesis objetivas de los conceptos) y como componente de la experiencia su causalidad sería meramente empírica y no a priori<sup>1</sup>. Por tanto, si queremos hallar un fundamento a priori del Juicio estético, no puede ser derivado del sentimiento de placer, sino a la inversa: éste será consecuencia de aquél.

Llegados a este punto es cuando Kant establece la conexión entre el principio a priori del gusto y el tema de la deducción subjetiva de las facultades del espíritu, mostrando cómo la espontánea capacidad de éstas para efectuar síntesis (libre juego de las facultades, *freies Spiel der Erkenntniskräfte*) es puesta en acción por el objeto, generando el sentimiento de placer como consecuencia. De los distintos parágrafos de la crítica donde esta deducción es parcialmente expuesta, ninguno tan claro y sistemático como el texto del § 9 cuya parte central reproducimos en toda su extensión<sup>2</sup>, articulándolo en los sucesivos momentos del razonamiento:

I.- Dado que se trata de explicar cómo pueda compartirse universalmente lo bello, se debe tomar como punto de referencia el conocimiento objetivo, pues allí nos encontramos de entrada con una universalidad:

"Es kann aber nichts allgemeinen mitgeteilt werden, als Erkenntnis, und Vorstellung, sofern sie zum Erkenntnis gehört. Denn sofern ist die letztere nur

<sup>1</sup> KU, B 35-36 (Ak-V-221,222)

<sup>2</sup> Para todo el texto citado a continuación: KU, B 27-29 (Ak-V-217,218)

allein objektiv, und hat nur dadurch einen allgemeinen Beziehungspunkt, womit die Vorstellungskraft aller zusammenzustimmen genötigt wird."

II.- Ahora bien, como en el Juicio estético se trata de una universalidad sin concepto, la referencia debe hacerse al estado de las facultades respecto del conocimiento en general, esto es, respecto de la disposición subjetiva previa de nuestras capacidades:

"Soll nun der Bestimmungsgrund des Urteils über die se allgemeine Mitteilbarkeit der Vorstellung bloss subjektiv, nämlich ohne einen Begriff vom Gegenstan de gedacht werden, so kann er kein anderer als der Gemütszustand sein, der im Verhältnis der Vorstellungs kräfte zu einander angetroffen wird, sofern sie eine gegebene Vorstellung auf *Erkenntnis überhaupt* bezie hen."

III.- La disposición de las facultades para el conocimiento en general, esto es, excluyendo cualquier síntesis objetivo-conceptual concreta, sólo puede consistir en una síntesis totalmente libre: síntesis porque sin la unidad de la concienica no es posible siquiera la idea de conocimiento u objeto en general, libre porque aquí lo dado no debe constreñirse necesariamente a conceptos determinados. La única condición universal subjetiva común a toda representación es, pues, el libre juego de las facultades cognoscitivas:

"Die Erkenntniskräfte, die durch diese Vorstellung im Spiel gesetzt werden, sind hiebei in einem freien Spiel, weil kein bestimmter Begriff sie auf eine besondere Erkenntnisregel einschränkt. Also muss der Gemütszustand in dieser Vorstellung der eines Gefühls des freien Spiels der Vorstellungskräfte an einer gegebenen Vorstellung zu einem Erkenntnis se überhaupt sein."



IV.- Las dos facultades esenciales presentes en todo conocimiento son la imaginación para la síntesis de la intuición y el entendimiento para la unidad del concepto:

"Nun gehören zu einer Vorstellung, dadurch ein Gegenstand gegeben wird, damit überhaupt daraus Erkenntnis werde, *Einbildungskraft* für die Zusammensetzung des Mannigfaltigen der Anschauung, und *Verstand* für die Einheit des Begriffs, der die Vorstellung vereinigt..."

V.- En el caso del Juicio estético, el libre juego de las facultades se establece, por tanto, entre imaginación y entendimiento: al poner un objeto en movimiento libre estas dos facultades que, a nivel cognoscitivo comportan universalidad objetiva, uno no puede por menos que representarse que aquella relación libre será igualmente percibida por cualquier otro:

"Die subjektive allgemeine Mitteilbarkeit der Vorstellungsart in einem Geschmacksurteile, da sie, ohne einen bestimmten Begriff vorauszusetzen, Statt finden soll, kann nichts anders als der Gemütszustand in dem freien Spiele der Einbildungskraft und des Verstandes (sofern sie unter einander, wie es zu einem Erkenntnis überhaupt erforderlich zusammen stimmen) sein, indem wir uns bewusst sind, dass dieses zum Erkenntnis überhaupt schickliche subjektive Verhältnis eben so wohl für jedermann gelten und folglich allgemein mitteilbar sein müsse, als es eine jede bestimmte Erkenntnis ist, die doch immer auf jenem Verhältnis als subjektiver Bedingung beruht."

VI.- En consecuencia la representación libre de las facultades que el objeto provoca en nosotros precede al sentimiento de placer y es su causa, de modo que, propiamente, es esta armonía libre de las facultades cog-

nitivas la que constituye la belleza del objeto y el contenido de la comunicación intersubjetiva:

"Diese bloss subjektive (ästhetische) Beurteilung des Gegenstandes, oder der Vorstellung, wodurch er gegeben wird, geht nun vor der Lust an demselben vorher, und ist der Grund dieser Lust an der Harmonie der Erkenntnisvermögen; auf jene Allgemeinheit aber der subjektiven Bedingung der Gegenstände gründet sich allein diese allgemeine subjektive Gültigkeit des Wohlgefallens, welches wir mit der Vorstellung des Gegenstandes, den wir schön nennen, verbinden."

El punto central de esta Deducción del gusto radica, por tanto, en la síntesis libre de las facultades cognoscitivas. Desde la perspectiva de la Deducción objetiva de la razón teórica, la síntesis del objeto debe hacer posible el conocimiento, por lo cual el elemento directriz de la operación son los conceptos del entendimiento: la sensibilidad suministra una pura multiplicidad espacio-temporal que es reunida por la imaginación según las reglas de unidad que son las categorías. Incluso en la primera edición de la *Kritik der reinen Vernunft* donde, como indicó Heidegger<sup>1</sup>, el papel de la imaginación transcendental es mayor que en la segunda, la facultad rectora es el entendimiento en su función conceptualizadora y, por tanto, garante de la objetividad de la síntesis: "*Die Einheit der Apperzeption in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand, und eben dieselbe Einheit, beziehungsweise auf die transzendente Synthesis der Einbildungskraft, der reine Verstand. Also sind im Verstande reine Erkenntnisse a priori, welche die notwendige Einheit der reinen Synthesis der Einbildungskraft, in Ansehung aller möglichen Erscheinungen, enthalten. Diese sind aber*

<sup>1</sup> "Die Einbildungskraft bildet im vorhinein den Ablick des Horizontes von Gegenständlichkeit als solcher vor der Erfahrung des Seienden. Dieses Anblickbilden im reinen Bilde der Zeit ist aber nicht nur vor dieser oder jener Erfahrung von Seiendem, sondern im vorhinein jederzeit von jeder möglichen..." (M. Heidegger; *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 121)

die *Kategorien*..."<sup>1</sup>. Pues bien, dado que en el Juicio estético la objetividad conceptual no es el fin de la actividad espiritual, el entendimiento pierde su carácter rector, que ahora es asumido por la imaginación. El libre juego de las facultades sólo puede ser posible si la síntesis (preconceptual) es independiente de las reglas categoriales del entendimiento y la imaginación asume un papel productor-activo al desprenderse de tal sujeción: lo único que el entendimiento aporta al Juicio estético es, pues, la unidad de la representación; los contenidos, formas y juegos que se desarrollan bajo tal unidad son producción exclusiva de la imaginación. Aquella dependencia del entendimiento respecto de la imaginación que Heidegger intentó descubrir en la primera edición de la *Kritik der reinen Vernunft*<sup>2</sup>, sólo aparece diáfananamente en la *Kritik der Urteilskraft* donde ya no se trata de la deducción objetiva del conocimiento, sino de las condiciones subjetivas de la cognoscibilidad en general<sup>3</sup>. Por ello puede afirmarse que tanto si la representación es creada (bellas artes) como si nos es dada (belleza natural) la esencia de la belleza es la misma: en ambos casos la imaginación no es asociativa —deducción objetiva— sino productiva, pues el objeto dado sólo es calificado de bello si genera una síntesis de pluralidades como lo hubiera hecho la imaginación por sí sola:

"Wenn man das Resultat aus den obigen Zergliederungen zieht, so findet sich, dass alles auf den Begriff des Geschmacks herauslaufe: das er ein Beurteilungsvermögen eines Gegenstandes in Beziehung auf die freie Gesetzmässigkeit der Einbildungskraft sei.

<sup>1</sup> KrV, A 119

<sup>2</sup> M. Heidegger; *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 27-28

<sup>3</sup> De ahí la ajustada observación que Cassirer dirigió a Heidegger: "Hier (*Kritik der Urteilskraft*), nicht im Schematismus, kommt es erst zu Kant's eigentliche *Fundamentalontologie*. Das Thema *Kant und die Metaphysik* lässt sich daher nicht ausschliesslich sub specie der Schematismus-Kapitel, sondern nur sub specie der Kantischen Ideenlehre, insbesondere sub specie der Kantischen Freiheitslehre und seiner Lehre vom Schönen behandeln." (E. Cassirer; *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 18

Wenn nun im Geschmacksurteil die Einbildungskraft in ihrer Freiheit betrachtet werden muss, so wird sie erstlich nicht reproduktiv, wie sie in den Assoziationsgesetzen unterworfen ist, sondern als produktiv und selbsttätig (als Urheberin willkürlicher Formen möglicher Anschauungen) angenommen; und, ob sie zwar bei der Auffassung eines gegebenen Gegenstandes der Sinne an eine bestimmte Form dieses Objekts gebunden ist und sofern kein freies Spiel (wie im Dichten) hat, so lässt sich doch noch wohl begreifen: dass der Gegenstand ihr gerade eine solche Form an die Hand geben könne, die eine Zusammensetzung des Mannigfaltigen enthält, wie sie die Einbildungskraft, wenn sie sich selbst frei überlassen wäre, in Einstimmung mit der *Verstandesgesetzmässigkeit* überhaupt etwerfen würde."<sup>1</sup>

La explicación transcendental del sentimiento de placer, por lo tanto, se vertebra en el siguiente orden: el objeto pone en movimiento las facultades del coocimiento sin limitación a conceptos; entendimiento e imaginación concuerdan preconceptualmente en síntesis libres donde la segunda tiene un papel productivo y el primero aporta la unidad formal; esta unidad espontánea de las facultades, por cuanto es sintética pero carece de restricción conceptual, no es sino la condición general de un posible conocimiento; este juego de entendimiento e imaginación en su libertad debe ser pensado, en cuanto es la condición subjetiva necesaria del conocimiento en general, como válido para toda subjetividad; la síntesis espontánea de estas facultades sin necesidad de contenido conceptual alguno genera el sentimiento de placer; como la concordancia de las facultades es considerada universal, la satisfacción que le sigue también lo es. En suma, la belleza aparece como el horizonte en que el espíritu, funcionando libremente, construye síntesis sin limitación alguna (exceptuando la condición unitaria que tiene toda síntesis) y conforma así una percepción de la realidad que, por no estar mediatizada por

<sup>1</sup> KUJ, B 68-69 (Ak-V-240,241)



las categorías cognoscitivas, es creación del propio sujeto. En la pura contemplación estética, la síntesis transcendental objetiva de la razón teórica no está constreñida a las categorías lógicas del entendimiento, con lo cual deja en libertad los contenidos a posteriori de la sensibilidad para agruparlos como su espontaneidad libremente determine, construyendo así un mundo perceptivo donde lo a posteriori (series empíricas) y lo a priori (conceptos) dejan de guardar una relación de contenido-subsumido a forma-determinante para admitir cualquier combinación en la imaginación. Por tanto, se hace posible ya, al menos en la reflexión estética, situarse ante una realidad no escindida en sus componentes empírico y racional, esto es, ante una comprensión del fenómeno donde su articulación sensible es conformada por la libre asociación del entendimiento y la imaginación al margen de las categorías determinantes de la razón teórica y del concepto de una naturaleza formal surgida por causalidad mecánica: la nueva *naturaleza libre* que la belleza nos abre permite, en consecuencia, dar un paso adelante hacia el *Übergang* y la unidad del sistema filosófico.

### § 39.- El sentido común.

El fundamento del Juicio del gusto radica, pues, en las síntesis preconceptuales que pone en movimiento el objeto, síntesis que causan un sentimiento de placer en el sujeto, quien atribuye al fenómeno correspondiente el predicado de bello. Se entiende así lo dicho anteriormente en el sentido de que la belleza no es una propiedad del objeto sino un modo peculiar de relación entre lo dado y las facultades del sujeto. Esta relación, sin embargo, despierta tal disposición de las representaciones y del sentimiento que no se puede sino atribuir la belleza al propio fenómeno como si fuera una propiedad objetiva del mismo<sup>1</sup>, cuando su *objetividad* consiste en la exi-

---

<sup>1</sup> KU, B 19-20 (Ak-V-212)



gencia de universalidad subjetiva con que es pensado aquel estado de libre juego de nuestras facultades. Lo cual plantea una última cuestión a la Deducción del Juicio estético: ¿cómo es posible una pretensión de validez universal a partir de una combinación libre de las representaciones?; aunque ciertamente las facultades en juego (imaginación y entendimiento) sean las que intervienen en la construcción de conocimientos objetivos al referirse a conceptos, ¿qué nos asegura de que en su funcionamiento libre mantienen el mismo acuerdo intersubjetivo que en su sometimiento a las categorías lógicas? Nótese que este problema es paralelo al indicado por Kant en los *Prolegomena* respecto de los llamados juicios de percepción (*Wahrnehmungsurteil*)<sup>1</sup>: un juicio es de experiencia (*Erfahrungssurteil*) cuando tiene validez objetiva, es de percepción cuando sólo es válido subjetivamente<sup>2</sup>. Para que un juicio perceptivo se convierta en juicio de experiencia es necesario someter la percepción a alguna categoría<sup>3</sup>: ahora bien, esta operación sería imposible si previamente el simple juicio de percepción no fuera comunicable intersubjetivamente, es decir, si en la mera percepción empírica —como en el libre juego de las facultades— no radicara una exigencia de coparticipación para todo sujeto que se adelanta a la red categorial del entendimiento. Por tanto, el problema de la validez común del Juicio estético puede retrotraerse a un problema más genérico que, como tal, enlaza de nuevo directamente con la deducción subjetiva: el de la comunicabilidad como presupuesto de toda operación de nuestras facultades:

"Erkenntnisse und Urteile müssen sich, samt der Überzeugung, die sie begleitet, allgemein mitteilen lassen; denn sonst käme ihnen keine Übereinstimmung

<sup>1</sup> *Prolegomena*, § 18 a § 20 (Ak-IV-297,302)

<sup>2</sup> "*Empirische Urteile, so fern sie objektive Gültigkeit haben, sind Erfahrungsurteile; die aber, so nur subjektiv gültig sind, nenne ich blosser Wahrnehmungsurteile.*" (*Prolegomena*, A 78; Ak-IV-228)

<sup>3</sup> "Nun wird, ehe aus einem Wahrnehmungsurteil ein Urteil der Erfahrung werden kann, zuerst erfordert: dass die Wahrnehmung unter einem dergleichen Verstandesbegriffe subsumiert werde, z.B. die Luft gehört unter der Begriff der Ursache, welcher das Urteil über dieselbe in Ansehung der Ausdehnung als hypotetisch bestimmt." (*Prolegomena*, A 83; Ak-IV-300,301).

mit dem Objekt zu: sie wären insgesamt ein bloss subjektives Spiel der Vorstellungskräfte, gerade sowie er der Skeptizismus verlangt. Sollen sie aber Erkenntnisse mitteilen lassen, so muss sich auch der Gemütszustand, d.i. die Stimmung der Erkenntniskräfte zu einer Erkenntnis überhaupt, und zwar diejenige Proportion, welche sich für eine Vorstellung (dadurch um ein Gegenstand gegeben wird) gebührt, um daraus Erkenntnis zu machen, allgemein mitteilen lassen: weil ohne diese, als subjektive Bedingung des Erkennens, das Erkenntnis, als Wirkung, nicht entspringen könnte."<sup>1</sup>

Así pues, la condición de posibilidad subjetiva —esto es, desde la perspectiva del sujeto que efectúa la síntesis— del conocimiento y del gusto coinciden: tanto nuestros conocimientos in concreto como el estado de ánimo de la concordancia general de nuestras facultades (gusto) presuponen su comunicabilidad universal.

De este modo la pregunta por la universalidad subjetiva de lo bello re vierte en la cuestión de la comunicabilidad intersubjetiva de los contenidos (cognoscitivos o estéticos) de nuestras facultades. ¿Cómo es posible tal comunicabilidad universal que el gusto no hace sino expresar en su máxi ma claridad cuando no se comunican contenidos empíricos (conocimientos) sino la mera síntesis espontánea de las facultades? Nos hallamos aquí ante una cuestión que sólo admite una respuesta: la comunicabilidad es posible su puesta una unidad originaria de las facultades común a todo sujeto. Esta "allgemeine Wurzel unserer Erkenntniskraft"<sup>2</sup> es *all-gemein* porque las facultades, su funcionamiento y síntesis espontánea es *gemein*: "die allgemeine Mitteilbarkeit eines Gefühls aber einen Gemeinsinn voraussetzt: so wird ddieser mit Grunde angenommen werden können, und zwar ohne sich desfalls auf psychologische Beobachtungen su fussen, sondern als die notwendige Bedingung der allgemeinen Mitteilbarkeit unserer Erkenntnis, welcher in jeder Logik und jedem Prinzip der Erkenntnisse, das nicht skeptisch ist, vorausgesetzt

<sup>1</sup> KU, B 65 (Ak-V-238)

<sup>2</sup> KrV, A 835

werden muss"<sup>1</sup>. Sólo un sentido común (*Gemeinsinn, sensus communis*) que unifique la totalidad de nuestras facultades con carácter a priori puede justificar tanto su concordancia intersubjetiva en el Juicio del gusto como la comunicabilidad del conocimiento en general. La espontaneidad constitutiva del entendimiento, su aplicabilidad inmediata a la imaginación y a la sensibilidad, la libertad productiva de la imaginación, la naturalidad de la razón en buscar lo incondicionado, la universalidad de la razón práctica, en suma, todas aquellas expresiones que a lo largo de la Filosofía crítica designan la actividad esencial del espíritu humano por aprehender racionalmente lo ente, se unifican en la *Kritik der Urteilskraft* bajo esta denominación tan usual e incluso vulgar de *sentido común*, pero cuyo sentido unitario-universal es el único que puede otorgar categoría humana a quien aspire a tal nombre:

"Der gemeine Menschenverstand, den man, als bloss gesunden (noch nicht kultivierten) Verstand, für das geringste ansieht, dessen man nur immer von dem, er auf den blossen Namen eines Menschens Anspruch macht, gewärtigen kann, hat daher auch die kränkende Ehre, mit dem Namen des Gemeinsinnes (*sensus communis*) belegt zu werden; und so, dass man unter dem Worte *gemein* (nicht bloss in unserer Sprache, die in diesem wirklich eine Zweideutigkeit enthält, sondern auch in mancher andern) so viel als das vulgare, was man allenthalben antrifft, versteht, welches zu besitzen schlechterdings kein Verdienst oder Vorzug ist."<sup>2</sup>

Que el sentido común sea el sano *entendimiento*<sup>3</sup> atribuible a la racionalidad humana en general, que se identifique con aquel *don natural* en que

<sup>1</sup> KU, B 66 (Ak-V-239)

<sup>2</sup> KU, B 156-157 (Ak-V-293)

<sup>3</sup> En este uso del término *entendimiento* (*Verstand*), evidentemente, no se tematiza una facultad especial del espíritu frente a las otras —entendimiento frente a razón o a sensibilidad— sino que se designa la esencia general de la subjetividad (racionalidad) en la unidad a priori de las facultades.

consiste la capacidad misma de juzgar<sup>1</sup>, que fundamente la concordancia libre de la imaginación productiva y del entendimiento, que sea el supuesto de la comunicabilidad intersubjetiva de los conocimientos, en suma, que esté en la base misma del uso de todas nuestras facultades como última condición de la síntesis categorial y pre-categorial (deducción objetiva y subjetiva), significa que esta facultad, o mejor, pre-estructura de todas nuestras facultades no puede poner a priori ningún concepto ni empírico ni transcendental, pues con ello estaría restringiendo su uso a ámbitos particulares que, ciertamente, lo presuponen pero, precisamente por ser particulares, le añaden determinaciones correspondientes a las facultades específicas que emanan de ella. Y, sin embargo, como toda otra facultad, o raíz de facultades, debe poner algún elemento a priori que la defina transcendentamente. ¿En qué puede consistir lo puesto a priori por el sentido común que, por su carácter de fundamento de toda síntesis, esté ya pre-su-puesto en el uso concreto de todas las demás facultades? Atiéndase a lo siguiente:

- a) Allí donde el sentido común se nos muestra en su máxima pureza es en el Juicio estético del gusto, ya que en él prescindir de todo contenido conceptual.
- b) El Juicio estético del gusto es una modalidad de la reflexión y ésta consiste en la comprensión de lo individual buscando un universal que lo subsuma.
- c) En su esencia, por tanto, la operación del Juicio reflexionante es buscar una regla (concepto, ley) que permita interpretar racionalmente lo dado.
- d) Del mismo modo, el Juicio del gusto, ante el fenómeno, descubre una racionalidad regulada en el libre juego de imaginación y entendimiento.

---

<sup>1</sup> Comparar con lo dicho por nosotros en el § 17 acerca del Juicio en general y con las máximas genéricas del sentido común en KU, B 158 (Ak-V-294)



En consecuencia, lo puesto a priori y en general por el sentido común sólo puede ser la exigencia de una norma o regla<sup>1</sup> de comprensibilidad para cualquier elemento dado. Lo cual, traducido a términos del gusto, es afirmar lo siguiente: cuando un objeto causa un libre juego de las facultades del sujeto, éste toma ese objeto como si fuera una regla (o norma ideal) del Juicio acerca de lo bello, con lo cual —por tratarse de una regla— está ya poniendo la universalidad subjetiva en el mismo acto judicativo. En palabras de Kant:

"Also ist der Gemeinsinn, von dessen Urteil ich mein Geschmacksurteil mir als ein Beispiel angebe und weswegen ich ihm *exemplarische Gültigkeit* beilege, eine blosse idealische Norm, unter deren Voraussetzung man ein Urteil, welches mit ihr zusammenstimmt, und das in demselben ausgedrückte Wohlgefallen an einem Objekt, für jedermann mit Recht zur Regel machen könnte: weil zwar das Prinzip nur subjektiv, dennoch aber, für subjektiv-allgemein (eine jedermann notwendige Idee) angenommen, was die Einhelligkeit verschiedener Urteilenden betrifft, gleich einem objektiven, allgemeine Bestimmung fordern könnte..."<sup>2</sup>

La universalidad subjetiva del gusto dice, por tanto, que si un objeto es capaz de producir sentimiento de placer (mediante la concordancia de facultades) en el sujeto, el sujeto puede construir una regla que exija acuerdo a todo otro sujeto. Dicho en otras palabras: el Juicio del gusto no afirma que todo el mundo esté de acuerdo en su juicio acerca de un objeto, sino que debería estarlo<sup>2</sup>. ¿Por qué esta hipérbole conceptual en la definición del principio del gusto? Por el propio carácter del sentido común que le da su soporte esencial: la concordancia de las facultades es algo predicable necesariamente de todo sujeto, pero esa concordancia es meramente formal, pues

<sup>1</sup> Kant utiliza preferentemente el término *Regel* a *Norm*. Así, mientras *Regel* aparece en KU, B 63-64 (Ak-V-237), B 67 (Ak-V-239) y B 150 (Ak-V-289), *Norm* sólo aparece en KU, B 67 (Ak-V-239).

<sup>2</sup> KU, B 67 (Ak-V-239)

<sup>3</sup> Ibid.



el mismo desarrollo histórico-cultural de las facultades<sup>1</sup> provoca variaciones importantes en los contenidos empíricos que causan tal concordancia. Así como la síntesis objetiva del conocimiento está definitivamente fijada —al menos en la concepción kantiana de la ciencia— por el contenido conceptual (ya sea empírico, ya transcendental) que utiliza, la síntesis subjetiva del gusto, por ser una síntesis de segundo orden (es decir, síntesis que opera sobre facultades y no sobre objetos directamente<sup>2</sup>), no puede pre-determinar conceptualmente los posibles tipos de concordancia a que puedan dar lugar las series fenoménicas: acerca de la belleza, en suma, no hay reglas canónicas<sup>3</sup> en el sentido de una Estética como doctrina normativa. El a priori del gusto —como el del sentido común— es así un a priori-a posteriori: no constituye enunciados universales y apodícticos, sino que abre un ámbito en el que necesariamente debe moverse toda serie empírica que aspire al calificativo de bello, pero dejando plena libertad para las reglas que deban seguir tales series. Es en gran medida un a priori *histórico* que sólo pone como universalmente necesaria la concordancia entre facultades, pero cuyo relleno histórico está en función del propio desarrollo de la cultura humana, es decir, del *cultivo* de las facultades del espíritu en la educación y evolución del gusto. La belleza nos sitúa así ante una comprensión de lo fenoménico totalmente distinta a la de la razón teórica: su único principio transcendental es el de la libertad de las facultades, es decir, el de una representación de lo ente que admite e incluso exige la participación productiva del sujeto (ποίησις, τέχνη) en la misma constitución del objeto. Si esta comprensión del gusto permite pensar, aunque sea de modo formal-subjetivo, la naturaleza como objeto concordante con el libre juego de las facultades representativas del espíritu, es claro que el *Übergang*, en

<sup>1</sup> KU, B 139 (Ak-V-283)

<sup>2</sup> "elle (la faculté de juger) n'exprime pas les conditions auxquelles un genre d'objets doit être soumis, mais uniquement des conditions subjectives pour l'exercice des facultés." (G. Deleuze; *La philosophie critique de Kant*; p. 70)

<sup>3</sup> KU, B 185 (Ak-V-309)

cuanto que realización fenoménica de lo inteligible puede concebirse desde ahora como posible.

#### § 40.- El Juicio estético de lo sublime.

Dejando a parte las precisiones psicológico-literarias acerca de lo sublime en el opúsculo de 1764, el término (*Erhaben*) vuelve a aparecer en la segunda crítica asociado siempre al deber<sup>1</sup>. El deber, en cuanto que plasma-ción imperativa de la moralidad para seres patológicamente afectados, remite obviamente al mundo inteligible y a las ideas de la razón: bien supremo, libertad, inmortalidad, comunidad de sujetos morales, voluntad santa. Lo sublime, por tanto, a través del concepto del deber queda asociado a las ideas de la razón y, dado el abismo establecido en el sistema metafísico entre los dos mundos, no puede admitir ninguna exposición sensible adecuada. Ahora bien, precisamente porque no hay adecuación entre lo fenoménico y lo inteligible, cuando en el mundo sensible se nos manifiesta alguna serie empírica como totalmente desproporcionada respecto de nuestras facultades, tal desproporción puede despertar en nosotros el sentimiento de lo sublime<sup>2</sup>. Resulta con ello un nuevo tipo de juicio estético, porque en él ni conocemos ob-  
jetos in concreto ni construimos síntesis conceptual-objetivas: si lo bello se basa en la concordancia de un objeto con nuestras facultades, lo sublime podemos definirlo por la discordancia entre ambas<sup>3</sup>; si lo bello despierta el sentimiento de placer, lo sublime el de respeto<sup>4</sup>.

Dado que el Juicio acerca de lo sublime es estético, comparte en gene-

<sup>1</sup> KpV, A 152 (Ak-V-85), A 154 (Ak-V-86)

<sup>2</sup> "Wir können nicht mehr sagen, als dass der Gegenstand zur Darstellung einer Erhabenheit tauglich sei, die im Gemüte angetroffen werden kann; denn das eigentliche Erhabene kann in keiner sinnlichen Form enthalten sein, sondern trifft nur *Ideen* der Vernunft: welche, obgleich keine ihnen angemessene Darstellung möglich ist, eben durch diese Unangemessenheit, welche sich sinnlich darstellen lässt, rege gemacht und ins Gemüt gerufen werden." (KU, B 76-77; Ak-V-245)

<sup>3</sup> KU, B 75 (Ak-V-244)

<sup>4</sup> KU, B 75-76 (Ak-V-245)

ral todo cuanto hemos expuesto sobre el del gusto excepto una característica fundamental: la desproporción en que se basa exige la intervención de unas facultades capaces de representarse una progresión infinita, pues de lo contrario la representación admitiría una acotación cuantitativa conceptual-objetiva. Ahora bien, las únicas facultades del espíritu capaces de tal progresión son la imaginación y la razón: la primera en cuanto puede añadir indefinidamente contenido a lo dado, la segunda en cuanto que búsqueda de lo absoluto-incondicionado de toda serie posible. Consecuentemente son imaginación y razón las facultades cuya síntesis permite representarse lo absolutamente desproporcionado y así despertar en el espíritu el sentimiento de lo suprasensible:

"Nichts also, was Gegenstand der Sinnen sein kann, ist, auf diesem Fuss betrachtet, erhaben zu nennen. Aber eben darum, dass in unserer Einbildungskraft ein Bestreben zum Fortschritte ins Unendliche, in unserer Vernunft aber ein Anspruch auf absolute Totalität, als einer reellen Idee liegt: ist selbst jene Unangemessenheit unseres Vermögens der Grössen-schatzung der Dinge der Sinnenwelt für diese Idee die Erweckung des Gefühls eines übersinnlichen Vermögens in uns..."<sup>1</sup>

En cuanto que el componente imaginativo indefinidamente creciente puede ser tamaño o fuerza, lo sublime admite una doble consideración: respecto a lo absolutamente grande (sublime matemático)<sup>2</sup> y respecto a lo que nos muestra la máxima potencia (sublime dinámico)<sup>3</sup>.

Si el Juicio estético del gusto, en función de la concordancia entre imaginación y entendimiento, enlazaba con la disposición de nuestras facultades para el conocimiento en general, el Juicio estético de lo sublime también deberá estar conectado con alguna disposición general de nuestro espí-

---

KU, B 85 (Ak-V-250)

<sup>2</sup> KU, B 80-81 (Ak-V-248)

<sup>3</sup> KU, B 102 (Ak-V-260)

ritu: ahora bien, como en éste no es el entendimiento sino la razón quien efectúa la síntesis de la representación imaginativa, lo sublime, en lugar de mostrar las condiciones subjetivas del conocimiento conceptual, nos expone las ideas de la razón. En efecto, por un lado la imaginación extiende progresivamente nuestra representación sensible, por otro lado la razón intenta continuamente conseguir un incondicionado-absoluto que nunca será alcanzado plenamente en la imaginación por tratarse aquí de un elemento sensible y allí de uno inteligible, con lo cual se produce una tensión (*Bestrebung*) entre ambas facultades, que convierte el propio sentimiento de inalcanzabilidad de la idea racional en una exposición subjetiva —es decir, relativamente al sujeto y, por tanto, no objetivamente cognoscible— de lo suprasensible:

"Buchstäblich genommen, und logisch betrachtet, können *Ideen* nicht dargestellt werden. Aber, wenn wir unser empirisches Vorstellungsvermögen (mathematisch oder dynamisch) für die Anschauung der Natur erweitern: so tritt unausbleiblich die Vernunft hinzu, als Vermögen der Independenz des absoluten Totalität, und bringt die, obzwar vergebliche, Bestrebung des Gemüts hervor, die Vorstellung der Sinnen zu machen. Diese Bestrebung und das Gefühl der Unerreichbarkeit der *Idee* durch die Einbildungskraft, ist selbst eine Darstellung der subjektiven Zweckmässigkeit unseres Gemüts im Gebrauch der Einbildungskraft für dessen übersinnliche Bestimmung, und nötigt uns, subjektiv die Natur in ihrer Totalität, als Darstellung von etwas Übersinnlichem, zu *denken*, ohne diese Darstellung *objektiv* zu Stande bringen zu können."<sup>1</sup>

Resulta, en suma, que el Juicio estético, a través de su doble modalidad del gusto y de lo sublime, nos abre una perspectiva de la realidad tal que, sin contradecir formalmente el sistema metafísico de las dos primeras críticas y obras adyacentes, comienza a superar la dualidad de aquél: a par

<sup>1</sup> KU, B 115-116 (Ak-V-268)



tir de lo bello juzgamos del mundo fenoménico como concordante con nuestras facultades y su libre combinación, a partir de lo sublime lo consideramos como exposición imperfecta de lo suprasensible. En ambos casos, por tanto, la reflexión sobre el contenido empírico de las series fenoménicas —lo puramente a posteriori—, que la primera crítica y los principios ontológico-metafísicos dejaban como un elemento difícilmente integrable bajo el concepto a priori de la naturaleza, nos muestra la posibilidad —por el momento subjetiva— de comprender tales series como estructuradas con la misma racionalidad que nuestras facultades cognoscitivas e, incluso, como manifestación de lo inteligible. El Juicio reflexionante estético, mediante su comprensión precategorial de lo individual-particular, apunta hacia la posibilidad de pensar un sustrato suprasensible en la naturaleza que, en caso de adquirir realidad objetiva cuando se analice el Juicio teleológico (finalidad objetiva), mostraría la vía de solución del problema del *Übergang* y haría posible la construcción de un sistema filosófico unitario<sup>1</sup>. Si ello llega a efectuarse dentro de los desarrollos finales del pensamiento kantiano —los tres capítulos finales de esta parte y todos los de la siguiente estarán dedicados a responder a tal cuestión—, desaparecerá —o, al menos, se reducirá considerablemente— la diferencia entre la Filosofía kantiana y los sistemas idealistas, en especial hegeliano, puesto que "le refus de Kant d'introduire dans son *Systeme* une *troisième Partie*, en regard de la *troisième Critique*, détermine la difference entre son *Systeme* (dualiste, voire théiste) et le système hegelien (trinitaire, voire athée)"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> "Die K.d.U. weist vielmehr auf etwas hin, das vor aller konstitutiven liegt und darin eine vom Prinzip der Konstitution nicht gewusste und nicht mit ihm zu vermittelnde Voraussetzung darstellt: dass es nämlich ein übersinnliches Substrat ist, in dem die heterogenen Pole von spontanem Prinzip und sinnlicher Gegebenheit gründen, wenn eine apriorische Beziehung zwischen beiden als heterogene möglich sein soll." (W. Bartuschaft; *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*, p. 256)

<sup>2</sup> A. Kojève; *Kant*, p. 82



#### IV.- EL JUICIO ESTETICO: NATURALEZA Y ARTE.

##### § 41.- Las bellas artes.

En el capítulo anterior hemos expuesto cuanto atañe al fundamento del Juicio estético en su máxima generalidad y, por tanto, prescindiendo de si lo aplicábamos a objetos de la naturaleza o a producciones del ser humano. Por esta razón, especialmente en lo que respecta al Juicio del gusto, el análisis de la pura reflexión estética nos llevó a conectarla con el tema de la deducción subjetiva de las facultades del espíritu donde, por medio del sentido común, halla su principio a priori, a la vez que explica las condiciones de la comunicabilidad universal de los conocimientos y del sentimiento de placer o de lo sublime. El desarrollo de toda esta temática, según se ha indicado, se efectúa a lo largo de la Analítica y parte de la Deducción del Juicio estético; en el resto de la Deducción y en la Dialéctica aborda Kant lo que podríamos calificar de consecuencias in concreto del análisis transcendental antes efectuado: después de poner al descubierto los elementos que integran la reflexión estética respecto de lo bello y lo sublime y de mostrar los principios a priori que los rigen, puede pasarse al estudio detallado de aquellos objetos empíricos que caen más específicamente bajo tales condiciones, mostrando por una parte su conexión con las facultades del espíritu y por otra la comprensión de la realidad ante la que nos sitúan. De este modo podríamos decir que al puro análisis transcendental sigue (o se vertebra en su seno) un análisis *transcendental aplicado*.

¿De qué puede ocuparse esta aplicación de los principios del Juicio estético? Como se recordará, una característica esenical de la reflexión esté

tica es el papel activo de la imaginación<sup>1</sup>: ya se trate de lo bello como de lo sublime, la relación con el entendimiento en un caso o con la razón en otro se establece a partir de la capacidad productiva de representaciones en la imaginación; sin la libertad de la imaginación lo bello coincidiría con lo cognoscitivo, pues sería el entendimiento quien impondría sus reglas categoriales en la síntesis; sin la progresión indefinida de nuestras representaciones imaginativas no habría comparación posible con las ideas de la razón y, en consecuencia, no se generaría el sentimiento de lo sublime; incluso cuando el objeto del juicio es ya dado, su valor estético consiste en despertar en el sujeto la misma actividad de la imaginación que sie fuera creado. Si la posibilidad del juicio y del objeto estético depende, pues, de la capacidad productiva de nuestras facultades, la aplicación concreta de sus principios tendrá como lugar privilegiado aquel donde el sujeto asuma un papel máximamente creativo<sup>2</sup>, donde no sólo juegue con la laibertad o la progresión de sus representaciones, sino que produzca el objeto mismo en la realidad. Tal ámbito no es otro que el del arte (τέχνη, *Kunst*) donde tiene lugar una producción (*Hervorbringung*) efectiva del fenómeno por parte de la libertad humana:

"Kunst wird von der Natur, wie Tun (facere) von Handeln oder Wirken überhaupt (agere), und das Produkt, oder die Folge der ersten als Werk (opus) von den letzteren als Wirkung (effectus) unterschieden. Von Rechtswegen sollte man nur die Hervorbringung durch Freiheit, d.i. durch eine Willkür, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt, Kuns nennen."<sup>3</sup>

Esta primera diferenciación nos restringe el sentido genérico de la τέχνη

<sup>1</sup> Cfr. § 38

<sup>2</sup> "obtenant (Kant) enfin dans la *Critique du Jugement*, par une certaine épuration que nous allons étudier, une métaphysique de la pensée créatrice..." (M. Souriau; *Le jugement réfléchi ssant dans la philosophie critique de Kant*, p. VII)

<sup>3</sup> KU, B 174-175 (Ak-V-103)

(entendida como todo aquel efecto que se nos muestra como si estuviera intencionalmente producido<sup>1</sup>, sentido que se ha manejado hasta este momento partiendo de la caracterización del concepto de fin) a su acepción específica como producción del hombre, es decir, como obra del arte (*Kunstwerk*), que es donde se realiza nuestra capacidad creativa. Entendiendo el término *arte* como *ποίησις* del hombre, cabe distinguir también entre la mera producción manual (*Handwerk*) que tiene por único fin el salario (*Lohn*) y la producción llamada libre (*freie Kunst*) cuyo fin es el juego agradable del propio proceso creador<sup>2</sup>. En el primer caso, el arte va dirigido a hacer real un cierto objeto mediante las acciones pertinentes, es decir, consiste en obtención de instrumentos (*μηχανή*), de ahí que Kant lo denomine *mecánico* (*mechanische Kunst*) —artesanía—; en el segundo caso, tan sólo hay la intención de despertar el sentimiento de placer, por lo que se trata de arte estético (*ästhetische Kunst*)<sup>3</sup>. A su vez, dentro del arte estético debe aún establecerse una diferencia fundamental según el sentimiento de placer consista en la representación de una sensación o en la representación de un modo de conocimiento<sup>4</sup>; si acaece lo primero, el arte tiende a una satisfacción empírica que sólo puede ser el goce (*Genüsse*)<sup>5</sup>, siendo entonces arte de lo agradable; si ocur

<sup>1</sup> "Sonst sieht man wohl auch an allem eine Kunst, was so beschaffen ist, dass eine Vorstellung desselben in seiner Ursache von seiner Wirklichkeit vorhergegangen sein muss (wie selbst bei Bienen), ohne dass doch die Wirkung von ihr ebe *gedacht* sein dürfte; wenn man aber etwas schlechthin ein Kunstwerk nennt, um es von einer Naturwirkung zu unterscheiden, wo versteht man allemal darunter ein Werk der Menschen." (KU, B 174; Ak-V-303).

<sup>2</sup> "Wird auch *Kunst* von *Handwerke* unterschieden; die erste heisst *freie*, die andere kann auch *Lohnkunst* heissen. Man sieht die erste so an, als ob sie nur als Spiel, d.i. als Beschäftigung, die für sich selbst angenehm ist, zweckmässig ausfallen (gelingen) könne; die zweite so, dass sie als *Arbeit*, d.i. Beschäftigung, die für sich selbst unangenehm (beschwerlich) und nur durch ihre *Wirkung* (z.B. den Lohn) anlockend ist, mithin zweckmässig auferlegt werden kann." (KU, B 175-176; Ak-V-304).

<sup>3</sup> "Wenn die Kunst, dem *Erkenntnis*se eines möglichen Gegenstandes angemessen, bloss ihn wirklich zu machen die dazu erforderlicher Handlungen verrichtet, so ist sie *mechanische*, hat sie aber das Gefühl der Lust zur unmittelbaren Absicht, so heisst sie *ästhetische Kunst*." (KU, B 177-178; Ak-V-305).

<sup>4</sup> "Diese (*ästhetische Kunst*) ist entweder *angenehme* oder *schöne Kunst*. Das erste ist sie, wenn der Zweck derselben ist, dass die Lust die Vorstellungen als bloss *Empfindungen*, die zweite, dass sie dieselben als Erkenntnis begleite." (KU, B 178; Ak-V-305).

<sup>5</sup> "Angenehme Künste sind die, welche bloss zum Genüsse abgezweckt werden." (Ibid.)

re lo segundo, es cuando el arte admite el calificativo de bello (*schöne Kunst*) por fundarse en lo propiamente a priori del Juicio estético: la representación de las facultades cognoscitivas sin sensación alguna in concreto, esto es, la pura estructura formal del juego de facultades —es aquí indistinto si se trata de la imaginación y el entendimiento o la imaginación y la razón— que procura la comunicabilidad y el cultivo (*Kultur*) de las fuerzas espirituales. De ahí la definición kantiana de bellas artes:

"Schöne Kunst dagegen ist eine Vorstellungsart, die für sich selbst zweckmässig ist, und, obgleich ohne Zweck, dennoch die Kultur der Gemütskräfte zur geselligen Mitteilung befördert.

Die allgemeine Mitteilbarkeit einer Lust führt es schon in ihrem Begriffe mit sich, dass diese nicht eine Lust des Genusses, aus blossen Empfindung, sondern der Reflexion sein müsse; und so ist ästhetische Kunst, als schöne Kunst, eine solche, die die reflektierende Urteilskraft und nicht die Sinnenempfindung zum Richtmasse hat."<sup>1</sup>

Así pues, dado que la comunicabilidad universal propia del Juicio reflexionante estético (sentido común) no puede consistir en satisfacción sensible alguna, sino en el placer derivado del movimiento de las facultades, las bellas artes —frente a las agradables— son el único arte verdaderamente estético. Nótese, consecuentemente, lque aquí Kant tanto se refiere al Juicio del gusto como al de lo sublime de la Analítica: aunque el gusto expresa más exactamente la estructura subjetivo-universal que posibilita el conocimiento<sup>2</sup>, ambos se fundan igualmente en la síntesis libre de las facultades y son en la misma medida causa de productos artísticos. Las bellas artes o artes estéticas (puras) intentan, pues, hacer universalmente comunicables a través de sus obras los sentimientos de lo bello y lo sublime.

<sup>1</sup> KU, B 179 (Ak-V-306)

<sup>2</sup> Cfr. § 37



Antes de pasar al estudio de las bellas artes en su relación a los principios genrales del Juicio estético, conviene, no obstante, destacar una característica que esencialmente les pertenece en su calidad de τέχνη, es decir, de resultados de la producción humana y que las diferencia de la simple naturaleza. Cuando juzgamos belleza (o sublimidad) de un fenómeno natural no precisamos de concepto alguno, pues el fenómeno aparece delante nuestro ya constituido y se limita a despertar el juego de imaginación y entendimiento (o razón): se trata siempre de una belleza libre<sup>1</sup>. En cambio la obra artística es el resultado de un proceso de producción por parte del sujeto, el cual tiene necesidad de la previa representación del objeto (concepto) como causa de su existencia si lo produce, y se representa igualmente el concepto del objeto si simplemente lo contempla. Por ser resultado de una creación intencional —frente a lo natural que, en su concordancia con nuestras facultades, aparece sólo como si estuviera intencionalmente pensado—, la obra de arte no es nunca una belleza tan enteramente libre como la naturaleza, de modo que si la belleza natural es una cosa bella, la belleza artística es la representación bella de una cosa<sup>2</sup>. Ello significa que en las bellas artes está presente el concepto del objeto y, con ello, el Juicio estético hace referencia también a la perfección de la representación en relación al concepto, es decir, incluye necesariamente una belleza adherente. En palabras de Kant:

"Wenn aber der Gegenstand für ein Produkt der Kunst gegeben ist, und als solches für schön erklärt werden soll: so muss, weil Kunst immer einen Zweck in der Ursache (und deren Kausalität) voraussetzt, zuerst ein Begriff von dem zum Grunde gelegt werden, was das Ding sein soll; und, da die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen in einem Dinge, zu einer innern

<sup>1</sup> Cfr. § 35

<sup>2</sup> KU, B 188 (Ak-V-311)

Bestimmung desselben als Zweck, die Vollkommenheit des Dinges ist, so wird in der Beurteilung der Kunst schönheit zugleich die Vollkommenheit des Dinges in Anschlag gebracht werden müssen, wornach in der Beurteilung einer Naturschönheit (als einer solchen) gar nicht die Frage ist."<sup>1</sup>

#### § 42.- Las bellas artes y el genio.

Según se acaba de indicar, el producto artístico presupone un concepto con el que concuerda la representación, lo cual implica que en él el libre juego de las facultades está parcialmente limitado por la necesidad de adecuar la representación (y la realización física del objeto) al concepto. Por otro lado, tal como desarrolló la Analítica del Juicio estético, para calificar de bello o de sublime un objeto no tiene que darse ningún concepto concreto que restrinja la espontaneidad de la síntesis de las facultades (entendimiento, imaginación, razón). Relacionando estos dos factores tal cual han sido expuestos hasta aquí, resultaría que o bien las obras artísticas no pueden nunca ser calificadas de estéticas (pues siempre presuponen un concepto), o bien un juicio estético admite conceptos (lo cual es contrario a la noción básica de la finalidad sin fin que lo define). De la resolución de esta paradoja depende tanto la validez de las conclusiones generales de los análisis precedentes, como la aplicación de esas conclusiones al ámbito donde las facultades humanas son productoras —como se exige de la imaginación— en grado máximo. Para tal resolución será conveniente reflexionar sobre el Juicio estético de la naturaleza que parece exento de esta contradicción:

- a) En el juicio sobre el objeto natural decimos que no hay concepto porque, evidentemente, el sujeto no produce intencionalmente el fenómeno, sino que éste le viene dado en la serie empírica de la naturaleza.

---

<sup>1</sup> Ibid.

- b) En cuanto que el sujeto se limita a contemplar la serie fenoménica y prescinde de todo interés cognoscitivo o práctico (carácter desinteresado del Juicio estético), el objeto pone en actividad sus facultades que generan el sentimiento de lo bello o de lo sublime.
- c) Ahora bien, que el objeto natural sea contemplado por el sujeto sin interés cognoscitivo y, por tanto, sin conceptos, no equivale a decir que al objeto natural no le pertenezca absolutamente ningún concepto: la rosa, el canto de un pájaro, la tormenta, la cima de una montaña, generan en la actividad estética un juego de representaciones porque tal actividad consiste justamente en poner entre paréntesis todo interés cognoscitivo y los conceptos a él inherentes, no porque tales conceptos sean imposibles.
- d) El fenómeno natural admite, pues, una consideración estética porque la reflexión —o, si se quiere, la espontaneidad del sentido común— practica una verdadera *epojé* sobre todos los conceptos teórico-objetivos que harían del fenómeno un dato de estudio científico para el entendimiento.
- e) En suma, en la belleza natural hay conceptos determinantes que explican las condiciones de posibilidad materiales de sus fenómenos (ciencias empíricas de la naturaleza), pero tales conceptos son reducidos *fenomenológicamente* por el Juicio reflexionante que sólo atiende a la individualidad empírica que tiene delante, dejando así en libertad sus facultades para combinarse espontáneamente a partir de las percepciones recibidas.

Esta aclaración admite *mutatis mutandis* una aplicación a la obra de arte según el siguiente paralelismo:

— El fenómeno natural equivale a la producción artística.

- El concepto determinante que explicaría objetivamente la génesis natural del fenómeno, equivale al concepto del objeto que es la causa formal de su producción intencional por el hombre.
- La contemplación del fenómeno natural que, prescindiendo de todo concepto determinante, atiende tan sólo al sentimiento generado por la combinación de las facultades, puede ser totalmente equivalente a una contemplación del producto artístico que ponga igualmente entre paréntesis el concepto intencional que lo causó.

Ahora bien, la contemplación de la obra de arte, para que pueda practicar una epojé efectiva sobre todo contenido objetivo, exige que la propia obra haya sido producida según este criterio, a saber: que siendo τέχνη parezca φύσις; que, habiendo sido creada necesariamente según ciertas reglas y técnicas objetivo-conceptuales, aparezca sin la huella de haber sido forzada por tales reglas; en suma, que sea lo menos artificiosa y formalista —en el sentido neoclásico de las normativas acerca del arte— posible:

"Also muss die Zweckmässigkeit im Produkten der schönen Kunst, ob sie zwar absichtlich ist, doch nicht absichtlich scheinen; d.i. schöne Kunst muss als Natur anzusehen sein, ob man sich ihrer zwar als Kunst bewusst ist. Als Natur aber erscheint ein Produkt der Kunst dadurch, dass zwar alle Pünktlichkeit in der Übereinkunft mit Regeln, nach denen allein das Produkt das werden kann, was es sein soll, angetroffen wird; aber ohne Peinlichkeit, ohne dass die Schulform durchblickt, d.i. ohne eine Spur zu zeigen, dass die Regel dem Künstler vor Augen geschwebt, und seinen Gemütskräften Fesseln agelegt habe."<sup>1</sup>

De lo cual se desprende que la condición de posibilidad última de las bellas artes está totalmente en el artista: del modo en que efectúe su pro-

<sup>1</sup> KUJ, B 180 (Ak-V-306,307)



ducción dependerá que el resultado aparezca tan libre de intencionalidad técnico-conceptual como las representaciones estéticas de la naturaleza o, por el contrario, la obra esté presa de un formalismo y tecnicismo tal que imposibilite la pura contemplación de las representaciones con independencia de la intencionalidad conceptual que ha dirigido su producción. Ello significa que el artista debe crear la obra como si él mismo fuera naturaleza, es decir, con tal equilibrio entre la necesaria intencionalidad conceptual del objeto a representar y la libre producción de la imaginación, que la naturaleza pudiera haber sido su causa. Para alcanzar este tipo de producción artística y no quedar prisionero de la reproducción mecánica de las reglas de escuela, el artista debe poseer *genio*:

"Genie ist das Talent (Naturgabe), welches der Kunst die Regel gibt. Da das Talent, als angeborenes produktiven Vermögen des Künstlers, selbst zur Natur gehört, so könnte man sich so ausdrücken: *Genie ist die angeborene Gemütsanlage (ingenium), durch welche die Natur der Kunst die Regel gibt.*"<sup>1</sup>

Sin duda alguna tenemos en este conocidísimo fragmento y en los párrafos que los contextualizan el origen de la estética idealístico-romántica acerca de la doctrina del genio. Conviene, sin embargo, no dejarse llevar por el enorme peso de la hermenéutica romántica (presente de modo inequívoco en el mismo lenguaje ordinario y, por supuesto, en el plano de la Estética), en una interpretación de este término en la *Kritik der Urteilskraft*, pues, aunque ciertamente la comprensión kantiana del genio influirá decisivamente en el romanticismo y el idealismo alemán, de ahí no se desprende que sean rigurosamente idénticas en uno y otros. En la definición kantiana llama especialmente la atención la insistencia con que se utilizan términos cuyo campo semántico gira en torno al significado de *naturaleza*: *Naturgabe, angeborenes Produktive Vermögen, zur Natur gehört, angeborene Gemütsanlage, die*

<sup>1</sup> KU, B 181 (Ak-V-307)

*Natur der Kunst die Regel gibt.* Una tal reinteracción no es casual, sino que persigue un objetivo evidente: afirmar que el artista, cuando produce una auténtica obra de arte, es naturaleza; que artista, en cuanto genio creador, y naturaleza, en cuanto sistema de facultades presentes en él, son lo mismo<sup>1</sup>. Y, en efecto, pocas líneas después del anterior fragmento Kant escribe aún más explícitamente:

"Da nun gleichwohl ohne vorhergehende REgel ein Produkt niemals Kunst heissen kann, so muss die Natur im Subjekt (und dadurch die Stimmung der Vermögen desselben) der Kunst die Regel geben, d.i. schöne Kunst ist nur als Produkt des Genies möglich."<sup>2</sup>

Esta *naturaleza en el sujeto* es la consecuencia del principio a priori del Juicio estético en el sentido común<sup>3</sup>: el artista es naturaleza y la naturaleza es artista desde el momento que (1) el hombre ha sido dotado (por la naturaleza) de las facultades de imaginación, entendimiento y razón, (2) es estas facultades concuerdan espontáneamente (por naturaleza) bajo el poder creativo de la imaginación en funcionamiento libre, (3) esta concordancia es universalmente predicable de todo individuo, constituyendo la esencia misma —desde el punto de vista subjetivo— de nuestra racionalidad. Lo que desde la perspectiva del sujeto que contempla y juzga es el gusto, desde la óptica del sujeto que produce la obra es el genio<sup>4</sup>, y en ambos casos se trata por igual de un elemento natural, es decir, de la presencia de la naturaleza en el sujeto: la raíz originaria de sus facultades en el sentido común.

Respecto a las propiedades concretas que Kant atribuye al genio como capacidad rectora de la producción artística y que acaban de definir tal concepto, todas ellas derivan de esta equivalencia entre la naturaleza y la cons

<sup>1</sup> A.W. Cassirer; *A commentary on Kant's Critique on Judgement*, p. 273

<sup>2</sup> KU, A 182 (Ak-V-307)

<sup>3</sup> Cfr. § 39

<sup>4</sup> "Zu Beurteilung schöner Gegenstände, als solcher, wir Geschmack, zur schönen Kunst selbst aber, d.i. der Hervorbringung solcher Gegenstände, wird Genie erfordert." (KU, B 187; Ak-V-311)

titución originaria de las facultades del espíritu. Se pueden señalar esencialmente tres características:

- (1) De entre las fuerzas que constituyen el genio (entendimiento, razón, imaginación) es la imaginación la fundamental, jugando en la producción estética el papel inverso al que protagonizaba en la síntesis cognoscitiva: ahora es el entendimiento el que está limitado, en lugar de limitar, a la imaginación<sup>1</sup>.
- (2) Igual que la naturaleza no se limita a producir meras series fenoménicas perfectamente determinables teóricamente pero inertes, es decir, carentes de vida ante nuestro sentimiento, sino que todos sus productos están animados y dotados de una fuerza que mueve las facultades de nuestro espíritu hacia lo sublime, del mismo modo la obra de arte debe poseer también este *espíritu vivificante* (*Geist*)<sup>2</sup>. El genio, por tanto, es espíritu vivificador y capacidad de dar vida a sus obras:  
 " *"Geist in ästhetischen Bedeutung, heisst das belebende Prin*zip im Gemüte. Dasjenige aber, wodurch dieses Prinzip die Seele belebt, der Stoff, den es dazu anwendet, ist das, was die Gemütskräfte zweckmässig in Schwung versetzt, d.i. in ein Solches Spiel, welches sich von selbst erhält und selbst die Kräfte dazu stärkt."<sup>3</sup>
- (3) Dado que el genio es un creador ejemplar (*exemplarischer Ur*heber)<sup>4</sup>, cada obra de arte es un modelo ideal<sup>5</sup> que genera seguidores e imitación, de modo que es a través del contac-

<sup>1</sup> KU, B 198 (Ak-V-316,317)

<sup>2</sup> Tal como se indicó en la nota al § 12, al traducir *Gemüt* por *espíritu*, traducimos *Geist* por *espíritu vivificante* en el sentido derivado de la tradición teológica cristiana.

<sup>3</sup> KU, B 192 (Ak-V-313)

<sup>4</sup> KU, B 139 (Ak-V-283)

<sup>5</sup> KU, B 54 (Ak-V-232)

to con tales prototipos (*Muster*) como pueden despertarse las facultades creativas del espíritu en los nuevos artistas<sup>1</sup>. La tradición escolar, por tanto —y contrariamente a la interpretación romántica—, entendida como cultivo de las facultades en las obras de arte ya producidas, es también indispensable en la creación artística, pues "das Genie kann nur reichen *Stoff* zu Produkten der schönen Kunst hergeben; die Verarbeitung desselben und die *Form* erfordert ein durch die Schule gebildetes Talent, um einen Gebrauch davon zu machen, der vor der Urteilskraft bestehen kann."<sup>2</sup>

De este modo, el esclarecimiento de la obra de arte y su fundametación en la concordancia y creatividad natural de las facultades (gusto, genio, sentido común) "macht dem gedachten Begriff zur Vermittelung der Verknüpfung der Gebiete des Natur Begriffs mit dem Freiheitsbegriff in ihrem Folgen tauglich"<sup>3</sup>. La producción (y contemplación) artística transita, en efecto, de uno al otro lado del abismo metafísico: la naturaleza en el hombre crea arte y, a través del arte, mundo cultural e histórico; el hombre introduce la libertad —por el momento la libertad de creación imaginativa, no la libertad moral— en la naturaleza desde la naturaleza misma porque es parte de ella: la unidad del mundo sensible e inteligible es ya algo más que una idea meramente pensable, aunque por ahora todavía no sea un principio objetivo pues nos movemos en el terreno de la reflexión estética sin conceptos (finalidad sin fin, deducción subjetiva) y, en la perspectiva kantiana, sin concepto no es posible objetividad cognoscitiva alguna.

<sup>1</sup> KU, B 185 (Ak-V-309,310)

<sup>2</sup> KU, B 186 (Ak-V-310)

<sup>3</sup> KU, B LVII (Ak-V-197)



§ 43.- El arte como símbolo de lo inteligible: las ideas estéticas.

Tal como se nos ha mostrado en los análisis precedentes, el Juicio estético establece un tránsito entre lo sensible y lo inteligible: la belleza natural al fundarse sobre la concordancia entre una serie empírico-fenomenológica y el libre juego de nuestras facultades, la obra de arte al ser un producto del genio como presencia de la naturaleza en nosotros. En estos dos casos, sin embargo, el tránsito es no sólo subjetivo —juzgado a partir de una presuposición basada en el funcionamiento mismo de las facultades y no en conceptos determinantes que mostraran la finalidad intencional de tal concordancia— sino también meramente *formal* en el siguiente sentido: el paso se efectúa entre lo natural y el espíritu humano en general, pero no entre lo natural (mundo sensible) y las determinaciones *materiales* de lo inteligible o ideas de la razón in concreto. En efecto, tanto si se trata del Juicio del gusto como si se trata de la belleza creada por el genio, se presupone un acuerdo entre la estructura fenoménica —dada en el caso de lo natural, producida en el caso del arte— y la forma general de nuestras facultades en su síntesis libre, sin que tal acuerdo manifieste in concreto ninguno de los conceptos de la razón que, como parte del Juicio determinante práctico, vertebran la noción de moralidad, sus postulados y el mundo inteligible en general. Para que el paso estético del abismo metafísico, aún siendo subjetivo, hiciera una referencia material al mundo inteligible, se precisaría de una cierta *manifestación* de las ideas en lo sensible mismo: pues bien, y tal como ya se introdujo en el capítulo anterior<sup>1</sup>, lo sublime avanza en este sentido.

Según se deduce directamente de la tabla de las categorías y de la razón teórica en sus principios ontológicos, "wo also Wahrnehmung und deren Anhang nach empirischen Gesetzen hinreicht, dahin reicht auch unsere Erkennt-

<sup>1</sup> Cfr. § 40

nis von Dasein der Dinge. Fragen wir nicht von Erfahrung an, oder gehen wir nicht nach Gesetzen des empirischen Zusammenhanges der Erscheinungen fort, so machen wir uns vergeblich Staat, das Dasein irgend eines Dinges erraten oder erforschen zu wollen"<sup>1</sup>. En consecuencia, si lo sublime establece alguna conexión con las ideas de la razón que vaya más allá de su mera posibilidad lógica y de su concordancia no-contradictoria con el concepto ontológico-metafísico de naturaleza, que la *Kritik der reinen Vernunft* dejaba como pensable, necesariamente esa conexión deberá incluir, en función de esa misma crítica, una cierta *sensibilización* (*Versinnlichung*) de lo nouménico. ¿Cumple tal condición el sentimiento de lo sublime generado a partir del acuerdo desproporcionado entre imaginación y razón?, ¿la exposición de las ideas a través de tal desproporción puede efectivamente admitirse como una tal *sensibilización*? Un concepto empírico admite ejemplos en la experiencia, un concepto puro del entendimiento esquemas en la intuición a priori<sup>2</sup>, ¿se da una equivalencia parecida entre los conceptos de la razón y aquella desproporción de lo sublime? La respuesta kantiana, a pesar de las matizaciones, reticencias y circunloquios que incluye en su texto —sin duda motivados por la oposición que ello empieza a suponer respecto de los pilares básicos del sistema metafísico de 1781—, es globalmente afirmativa:

"Alle Hypotypose (Darstellung, subiectio sub adspectum), als Versinnlichung, ist zweifach: entweder schematisch, da einem Begriffe, den der Verstand fast, die korrespondierende Anschauung a priori gegeben wird; oder symbolisch, da einem Begriffe, den nur die Vernunft denkt, und dem keine sinnliche Anschauung angemessen sein kann, eine solche unterlegt wird, mit welcher das Verfahren der Urteilstkraft demjenigen, was im Schematisieren beobachtet, bloss analogisch ist, d.i. mit ihm bloss der Regel dieses Verfahrens, nicht der Anschauung selbst, mithin

<sup>1</sup> KrV, A 226

<sup>2</sup> KU, B 254 (Ak-V-351)

bloss der Form der Reflexion, nicht dem Inhalte nach,  
 „übereinkommt.“<sup>1</sup>

Es decir, la exposición o sensibilización de conceptos —frente a la primera crítica— admite ahora dos posibilidades: una *de primer orden* (esquemática) en la que al concepto corresponde una intuición a priori, otra *de segundo orden* (simbólica) en la que al concepto corresponde un proceder del Juicio a partir de intuiciones. La sensibilización esquemática nos da una intuición, la simbólica una forma de reflexión (combinación de facultades) sobre intuiciones dadas. En ambos casos, sin embargo, se trata de sensibilización, es decir, de exposición de un concepto mediante elementos sensibles: ni la esquematización ni la simbolización son meros caracterismos (*Charakterisme*) a través de signos arbitrariamente asociados al concepto —como en el álgebra—, sino verdaderas exposiciones, es decir, modos de representación intuitiva (*intuitive Vorstellungsart*)<sup>2</sup>. El que al concepto del entendimiento corresponda una intuición, mientras que al de la razón una *reflexión sobre la intuición* (relación entre imaginación y razón), no es más que una consecuencia de la cosa misma, pues ¿cómo, siendo el mundo inteligible el fundado sobre la ley moral y la libertad interiores de la conciencia, podría admitir una exposición intuitiva del mismo orden que las categorías de la experiencia sensible? Por ello en la sensibilización de las ideas "die Urteils-kraft ein doppeltes Geschäft verrichtet, erstlich den Begriff auf den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung, und dann zweitens die blosse Regel der Reflexion über jene Anschauung auf einen ganz andern Gegenstand, von dem der erstere nur ein Symbol ist, anzuwenden."<sup>3</sup>

<sup>1</sup> KU, B 255 (Ak-V-351)

<sup>2</sup> "Die letztere (die intuitive Vorstellungsart) kann nämlich in die *schematische* und die *symbolische* Vorstellungsart angeteilt werden. Beide sind Hypotyposen, d.i. Darstellungen (exhibitiones): nicht *blosse Charakterismen*, d.i. Bezeichnungen der Begriffe durch begleitende sinnliche Zeichen, die gar nicht zu der Anschauung des Objekts Gehöriges enthalten..." (KU, B 255; Ak-V-351,352)

<sup>3</sup> KU, B 256 (Ak-V-352)

Siendo, pues, lo inteligible exponible intuitivamente en lo sensible, la obra de arte producida por el hombre no sólo puede suscitar el sentimiento de lo bello sino también el de lo sublime, es decir, manifestar reflexivamente las ideas. Para tal fin, y tal como se desprende de lo anterior, el artista necesita efectuar una doble operación: por un lado, buscar un objeto sensible que sea capaz de poner en movimiento la imaginación más allá de los estrictos límites conceptuales de ese objeto, ya que lo sublime demanda una necesaria progresión ad infinitum; por otro lado, conectar esa representación imaginativa con los conceptos de la razón, en función de la todavía inadecuación entre la infinitud imaginativa y lo absoluto incondicionado. La sensibilización de las ideas en la obra de arte se efectúa, pues, a través de una mediación esencial: la de aquella representación imaginativa del objeto que sobrepasa los límites del entendimiento (concepto del objeto) apuntando ya (aunque sin alcanzarlo en la propia intuición) hacia lo absoluto<sup>1</sup>. Este modelo de la imaginación, suscitado por el objeto sensible pero transcendente respecto a su concepto, puede denominarse *idea estética* (*ästhetische Idee*):

"Man kann dergleichen Vorstellungen der Einbildungskraft *Ideen* nennen: eines Theils darum weil sie zu etwas über die Erfahrungsgrenze hinaus Liegendem wenigstens streben, und so einer Darstellung der Vernunftbegriffe (der intellektuellen Ideen) nahe zu kommen suchen, welches ihnen den Anschein einer objektiven Realität gibt; andererseits, und zwar hauptsächlich, weil ihnen, als innern Anschauungen, kein Begriff völlig adäquat sein kann."<sup>2</sup>

Las ideas estéticas o representaciones de la imaginación superiores a cualquier concepto del entendimiento, en cuanto que mediación entre lo sensible (objeto artístico) y lo inteligible (concepto de la razón), vienen a consti

<sup>1</sup> KU, B 242 (Ak-V-343)

<sup>2</sup> KU, B 193-194 (Ak-V-314)



tuir así la presencia intuitiva de lo suprasensible en el sujeto finito: la idea racional se sensibiliza a través del objeto fenoménico porque éste despierta en la imaginación una idea estética que lo trasciende ya en el mismo sujeto. El arte en esta especial referencia a lo sublime se convierte así en una *quasi intuición intelectual* de lo absoluto, donde el *quasi* es esencialmente necesario refiriéndonos a Kant, pues si prescindieramos de esta matización e identificáramos idea estética con idea racional, el análisis kantiano devendría ipso facto schelligniano, cuando en este punto Kant está más próximo de Hegel, al observar que sólo la referencia a la intuición mediante conceptos —no mediante representaciones de la imaginación— es demostrativa<sup>1</sup>, requiriéndose, en consecuencia —y como mostrará el análisis del Juicio teleológico—, algo más que la presencia de la idea estética en nosotros para sostener la posibilidad de un conocimiento objetivo de lo absoluto. Y, en efecto, a este respecto conviene no olvidar que el Juicio estético —tanto de lo bello como de lo sublime— siempre opera sin conceptos (finalidad sin fin) y, por tanto, el *Übergang* que establece entre los dos modos es subjetivo-reflexivo, no todavía objetivo-constitutivo.

Así pues, las ideas de la razón admiten una sensibilización simbólica en las ideas estéticas generadas por la imaginación a partir de determinados productos artísticos (o naturales). De ello se derivan dos importantes consecuencias que completan la perspectiva kantiana acerca del arte:

- (1) El artista, en cuanto que genio productivo, debe dotar a sus obras de la suficiente *vida* como para despertar las ideas estéticas en el espíritu y así hacer posible la simbolización de lo inteligible. De ahí que el genio exige aquel *espíritu vivificante* (*Geist*) señalado en el apartado anterior, y que

---

<sup>1</sup> "Alle Anschauungen, die man Begriffen a priori unterlegt, sind aber entweder *Schemate* oder *Symbole*, wovon die erste direkte, die zweite indirekte Darstellungen des Begriffs enthalten. Die ersten tun dieses demonstrativ, die zweitens vermittelt einer Analogie..." (KU, B 256; Ak-V-352)

"dieses Prinzip (des Geistes) sei nichts anders, als das Vermögen der Darstellung ästhetischer Ideen"<sup>1</sup>. Se comprende ahora plenamente la introducción del término *Geist*, de clara significación teológica, en este punto de la reflexión kantiana: las ideas de la razón son lo inteligible, es decir, la interpretación racional de lo suprasensible cristiano; el genio, dando vida a sus productos, genera las ideas estéticas que manifiestan analógicamente lo inteligible; por tanto, el genio es el verdadero espíritu vivificador que consigue la *epifanía* (subjetiva) de lo absoluto.

- (2) Consecuentemente el arte, como la naturaleza, ofrece una interpretación ético-antropológica de sus productos, al representarnos a través de sus respectivas ideas estéticas los conceptos de la razón práctica. Calificar de soberbio un edificio, de alegre una pradera o de tierno un color, es totalmente habitual ya en el entendimiento común<sup>2</sup>. Pues bien, tan simple y usual costumbre impresa en todo sujeto y derivada de la universalidad del sentido común, no hace sino mostrar en su cotidianeidad el *Übergang* estético a la moralidad: "Der Geschmack macht gleichsam den Übergang vom Sinnenreiz zum habituellen moralischen Interesse, ohne einen zu gewaltsamen Sprung, möglich, indem er die Einbildungskraft auch in ihrer Freiheit als zweckmässig für den Verstand bestimmbar vorstellt, und sogar an Gegenstände der Sinne auch ohne Sinnenreiz ein freies Wohlgefallen zu finden lehrt."<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> KU, B 192 (Ak-V-313,314)

<sup>2</sup> KU, B 260 (Ak-V-354)

<sup>3</sup> Ibid.

#### § 44.- Juicio estético y cultura: hacia la historicidad del espíritu.

Los resultados a que hemos llegado en el análisis de la reflexión estética puede clasificarse en dos grupos: los que hacen directa referencia al *Übergang*, y los que constituyen los fundamentos a priori del Juicio estético. Con relación a la conexión del mundo sensible e inteligible hemos averiguado que:

- (1) En el Juicio del gusto el *Übergang* se efectúa en la concordancia entre la serie empírico-fenomenica y el juego libre de entendimiento e imaginación, pensándose la naturaleza como si estuviera intencionalmente dirigida a realizar aquella concordancia.
- (2) En la creación artística el genio aparece como la actividad de la naturaleza en el hombre, de modo que la dinámica productiva de sus facultades muestra la unidad entre lo natural y lo espiritual (*Gemüt*).
- (3) En lo sublime (ya sea natural, ya sea producto del arte) se sensibilizan las ideas de la razón mediante las ideas estéticas de la imaginación, a la par que el genio manifiesta su capacidad para comunicar el espíritu vivificante (*Geist*) de lo inteligible a las obras fenomenicas.

En cuanto a los principios a priori de la reflexión estética o condiciones subjetivas del funcionamiento de nuestras facultades que posibilitan lo anterior, hemos indicado dos:

- (1) La comunicabilidad intersubjetiva (o validez común o universalidad subjetiva) como concordancia de la disposición dinámica y del sentimiento de las facultades del espíritu en todo ser humano.
- (2) El sentido común como raíz originaria de esa comunicabilidad y carácter definitorio de la unidad del espíritu humano.

Si comparamos estos cinco puntos entre sí, observaremos que tienen un elemento común: las tres características del *Übergang* estético explican porqué y dónde se efectúa el tránsito del abismo metafísico, pero no establecen una normativa acerca de cómo deba ser una obra de arte in concreto; los dos principios del Juicio estético ponen a priori una estructura totalmente abierta y expresable sólo como la dinamicidad espontánea del espíritu humano en dotar de contenido a sus facultades; en ambos casos, por tanto, el análisis transcendental revela un ámbito indeterminable mediante principios, normas o reglas concretas, frente a lo que ocurría en las dos críticas anteriores cuyos resultados eran expresables en un sistema cerrado de principios.

¿Qué significa este carácter *abierto* del Juicio estético? Sólo puede significar que el espíritu, a través de las facultades que lo constituyen, está orientado hacia su propio desarrollo en el tiempo, no pudiendo realizar tal desarrollo si no es a partir de la actividad que emana de sí mismo como centro de unificación de lo real. La razón como facultad que se rige por intereses y que establece entre ellos una gradación jerárquica<sup>1</sup>, se convierte en la *Kritik der Urteilskraft* en este espíritu humano que se despliega multifactorialmente, pero buscando siempre una unidad comprensiva sobre lo real. Que la obra de arte no pueda recibir las normas de ninguna canónica, sino del propio talento creador del artista (*Genie, Geist*); que la moralidad se simbolice en las ideas estéticas fruto de la creación imaginativa no sujeta a los conceptos del entendimiento; que el sentido común asegure tan sólo la universal comunicación entre los individuos sin contendios conceptuales que la limiten; todos estos elementos indican claramente que el espíritu humano sólo puede definirse, en su raíz originaria, como un haz de facultades que deben cultivarse, es decir, como un sujeto histórico que se realiza en los procesos culturales a que da lugar:

---

<sup>1</sup> Cfr. § 12



"Aber unter allen Vermögen und Talenten ist der Geschmack gerade dasjenige, welches, weil sein Urteil nicht durch Begriffe und Vorschriften bestimmbar ist, am meisten der Beispire dessen, was sich im Fortgang der Kultur am längsten in Beifall erhalten hat, bedürftig ist, um nicht bald wieder ungeschlachtet zu werden, und in die Rohigkeit der ersten Versuche zurückzufallen."<sup>1</sup>

Dado que el gusto tiene su asiento en la concordancia natural de las facultades, lo mismo que el Juicio de lo sublime, el fragmento anterior es aplicable al Juicio estético en su generalidad, lo cual equivale a decir, al espíritu humano considerado subjetivamente. Resulta, por tanto, que la naturaleza del hombre es desplegarse y, aprendiendo a partir de los progresos de sus propias creaciones, generar un horizonte cultural y educacional continuado. Por esta razón escribirá Kant en su opúsculo sobre Pedagogía: "Die Menschengattung soll die ganze Naturanlage der Menschheit, durch ihre Bemühung, noch und noch von selbst herausbringen. Eine Generation anzieht die andere."<sup>2</sup>

Resulta así que, por debajo del análisis kantiano del Juicio estético, comienza a latir un último presupuesto aún no del todo tematizado, pero que marcará la evolución posterior del propio Kant y, por supuesto, de la Filosofía decimonónica: el de la historicidad del espíritu y de su realización a través del desarrollo cultural de la humanidad. Las referencias a la íntima conexión entre gusto, arte y cultura son continuadas a lo largo de la crítica del Juicio estético<sup>3</sup>, pero es al finalizar esta primera parte de la *Kritik der Urteilskraft*, en la Doctrina del método, donde hallamos uno de los párrafos más decisivos en esta nueva perspectiva de la historicidad cultural como a priori de la humanidad:

"Die Propädeutik zu aller schöne Kunst, sofern es auf den höchsten Grad ihrer Vollkommenheit angelegt

<sup>1</sup> KU, B 139 (Ak-V-283)

<sup>2</sup> Über Pädagogik, A 3 (Ak-IX-141)

<sup>3</sup> Señalamos especialmente: KU § 29, § 32, § 41, § 42

ist, scheint nicht in Vorschriften, sondern in der Kultur des Gemütskräfte durch diejenigen Vorkenntnisse zu liegen, welche man Humaniora nennt: vermutlich, weil *Humanität* einerseits das allgemeine *Teilnehmungsgefühl*, andererseits das Vermögen, sich innigst und allgemein *mitteilen* zu können, bedeutet; welche Eigenschaft zusammen verbunden die der Menschheit angemessene Geselligkeit ausmachen, wodurch sie sich von der tierischen Eingeschränktheit unterscheidet."<sup>1</sup>

Con el vocabulario ganado a lo largo de las páginas anteriores y a partir del presupuesto del sentido común y de la comunicabilidad intersubjetiva del sentimiento, Kant expresa en estas líneas temas que, a través de los elementos que introducirá el estudio del Juicio teleológico, irán más allá de la tercera crítica y conducirán directamente a sus escritos de Filosofía de la historia y de la religión: la perfección, el cultivo de las facultades, el sentimiento de coparticipación (simpatía) y comunicabilidad, la sociabilidad, son tantos otros conceptos que se abren hacia el horizonte histórico como a priori explicativo del sentido y destino de las capacidades de nuestro espíritu. Sin duda, de todas las interpretaciones y discusiones inmediatas que suscitó esta tercera crítica de Kant entre la intelectualidad alemana, ninguna explicitó tanto su último presupuesto comprensivo como la de Schiller en sus *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* de 1795: es en la educación de las facultades en los procesos histórico-culturales donde cabe situar el progreso del espíritu humano, en el sentido de alcanzar una síntesis final entre lo sensible y lo moral, propiciada ya por la unidad originaria de la naturaleza y del bien supremo en nuestro espíritu<sup>2</sup>. En términos de Kant: "Gute Erziehung gerade ist das, woraus alles Gute in der Welt entspringt. Die Keime, die im Menschen liegen, müssen nur immer mehr entwickelt werden. Denn die Gründe zum Bösen findet man nicht in der

<sup>1</sup> KU, B 262 (Ak-V-355)

<sup>2</sup> Véase la relación entre Schiller y Kant en el § 92

Naturanlage des Menschen. Das nur ist die Ursache des Bösen, dass die Natur nicht unter Regel gebracht wird. Im Menschen liegen nur Keime zum Guten."<sup>1</sup>

~~~~~

¹ Über Pädagogik, A 18-19 (Ak-IX-448)

V.- EL JUICIO TELEOLOGICO: LA FINALIDAD INTERNA.

§ 45.- Tipos de finalidad objetiva.

Según se indicó en la división del Juicio reflexionante¹, la finalidad objetiva juzga la adecuación de lo fenoménico a nuestras facultades mediante conceptos concretos. En este sentido, el análisis crítico de la finalidad objetiva y del Juicio teleológico que la sostiene viene exigido por tres circunstancias:

- (1) El estudio del Juicio estético ha mostrado una concordancia entre lo fenoménico, nuestro espíritu y las ideas de la razón, pero una concordancia establecida de manera puramente subjetiva —todo depende allí del sentido común como garante de la validez del Juicio estético, y el sentido común, a su vez, es el resultado de la deducción subjetiva de nuestras facultades— y además sin contenido conceptual: se trata de una concordancia pensada en función del sentimiento que despiertan en nuestro espíritu ciertos objetos y que, por tanto, no puede poner como objetivamente fundada la idea de una finalidad en la naturaleza. Por ello mismo el análisis transcendental del Juicio estético tiene una función prope déutica respecto al teleológico: si es posible pensar subjetiva y formalmente una finalidad sin fin, la finalidad objetiva (por conceptos) podrá quizá fundamentar lo que allí es introducido como problemático.

¹ Cfr. § 32, § 33

- (2) La labor científico-positiva sobre las series empíricas de la naturaleza presupone siempre una adecuación entre el contenido fenoménico y nuestra red conceptual para concebirlo, describirlo y legislarlo². En cuanto que esta adecuación no tiene que ver con los principios ontológico-metafísicos, que sólo ponen un concepto formal de la naturaleza y dejan totalmente indeterminada la serie de sus contenidos empíricos, exige una justificación en el Juicio reflexionante, pero no ya estético, pues aquí se trata de subsunción bajo conceptos particulares, sino teleológico. La crítica de la finalidad objetiva deberá, por tanto, establecer el grado de fundamentación y de validez de aquellos presupuestos que nos permiten pensar lo natural como un sistema empírico concordante con el sistema transcendental de la razón pura.
- (3) El objetivo principal de la *Kritik der Urteilskraft* en su conjunto es establecer el *Übergang* de lo inteligible a lo sensible, para así unificar las dos regiones separadas por el análisis ontológico de la razón pura y práctica. Tal *Übergang*, kpor tanto, deberá mostrar cómo en las series fenóménicas pueden realizarse las exigencias de la moralidad en la consecución del bien supremo. Ahora bien, respecto a esta cuestión, el Juicio reflexionante en su sensibilización de las ideas de la razón, aún preparando el terreno, no ha solucionado el problema, pues la exposición sensible de los conceptos prácticos —aparte de no serles totalmente adecuada— es puesta por el espíritu (razón e imaginación) sin fin cognoscitivo y no puede predicarse objetivamente de la naturaleza. Queda, pues, por demostrar que lo natural en sí mis

¹ Cfr. § 19

mo está estructurado empíricamente para realizar el bien su
premo, lo cual sólo puede hacerse afirmando que hay una fi
nalidad objetivo-natural que tiende a la moralidad.

En consecuencia, se hace patente que la segunda parte de la *Kritik der Urteils kraft* (*Kritik der teleologischen Urteils kraft*) posee el mayor peso de la obra, no porque el tema de la *finalidad* sea superior al tema *estético*, sino porque el tema estético (es decir, la finalidad sin fin) lleva neces
ariamente al teleológico (esto es, la finalidad objetiva), y porque sólo en este último puede hallar su tratamiento definitivo tanto el problema de la comprensión sistemática de las series empíricas como el del *Übergang* de la moralidad a la naturaleza.

Dadas estas cuestiones a tratar dentro del análisis del Juicio teleológico, es de presumir que el concepto de finalidad objetiva admita varios sentidos del mismo modo como el Juicio estético se desdobló en lo bello y lo sublime. Según se definió en su momento³ y aplicando ya directamente tal definición a su modalidad lógica, finalidad objetiva es la causalidad de un concepto, esto es, se dice que un objeto tiene causa final cuando la representación conceptual de este fin es necesaria para la existencia del objeto. Tal definición es cumplida, al menos formalmente, por tres conjuntos de objetos de muy distinto orden:

- a) Los objetos resultado de una producción técnica por parte del hombre, de los cuales no es aquí cuestión, aunque en al
gún momento de la reflexión puedan servir de modelo para la comprensión de lo natural.
- b) Las figuras geométricas "die nach einem Prinzip geeignet werden, zeigen eine mannigfaltige, oft bewunderte, objektive Zweckmässigkeit, nämlich die Tauglichkeit zur Auflösung vieler Probleme nach einem einzigen Prinzip, und auch wohl

¹ Cfr. § 31

eines jeden derselben auf unendliche verschiedene Art an sich"¹. Efectivamente, tanto el diseño de figuras como la resolución de problemas geométricos está precedido siempre por un concepto, de modo que la existencia real de tales figuras y los indefinidos problemas a resolver en la realidad pueden ser considerados como efectos del concepto del que dependen y, por tanto, bajo una causalidad final objetiva. Ahora bien, si se analiza el tema con mayor detalle, se observará que aquí del concepto-fin deriva una regla de construcción del objeto (a priori cuando se trata de la Geometría pura, aplicada a la intuición empírica cuando se trata de la agrimensura) que es la que posibilita aquel trazado o aquella resolución, y que esta derivación se efectúa según principios determinantes del entendimiento, es decir, sin ninguna reflexión sobre el objeto dado para hallar su concepto. La finalidad geométrica es así meramente formal², es to es, cumple formalmente la definición de finalidad objetiva, pero no precisa de la reflexión sino del simple Juicio determinante; por consiguiente, tampoco esta acepción del término nos interesa.

- c) Finalmente la observación y el estudio de los seres naturales nos muestra una estructuración —al menos en la comprensión inmediata que hacemos de ellos, y tal comprensión es justamente el objeto del Juicio reflexionante— donde las distintas formas existentes poseen una tal organización individual y adecuación de unas a otras, que parecen exigir necesariamente la previa determinación conceptual de su constitución o relaciones como causa de su existencia material.

¹ KU, B 271 (Ak-V-362)

² KU, B 274 (Ak-V-364)

En este ámbito, por tanto, "die Erfahrung leitet unsere Urteils-kraft auf den Begriff einer objektiven und materiellen Zweckmässigkeit, d.i. den Begriff eines Zwecks' der Natur nur alsdann, wenn ein Verhältnis der Ursache zur Wirkung zu beurteilen ist, welches wir als ge^zetzlich einzusehen uns nur dadurch vermögend finden, dass wir die Idee der Wirkung der Kausalität ihrer Ursache, als die dieser selbst zum Grunde liegende Bedingung der Möglichkeit der ersteren, unterlegen."¹

En este ámbito no sólo nos encontramos con un cumplimiento formal de la definición de finalidad objetiva, sino también material, pues el Juicio reflexionante, al juzgar acerca de los productos naturales, introduce siempre la idea del efecto (concepto) en la comprensión de las causas del objeto, representándose que éste solamente puede ser explicado por aquél.

La crítica del Juicio teleológico equivale, por tanto, a la crítica de la finalidad objetivo-material de los productos de la naturaleza. Dentro de estos juicios teleológicos acerca de los fenómenos cabe todavía, no obstante, establecer una distinción en el uso que se hace del concepto de fin: de algunos objetos se predica causalidad final porque su estructuración interna sólo puede concebirse como si fuera producto del arte, es decir, producida a partir de su concepto como un todo; en cambio de ciertos objetos se predica causalidad final porque se los considera en función de la existencia de otros como necesarios, es decir, aquí el concepto que actúa como fin no es el del propio objeto, sino el de otro distinto con respecto al cual el primero se entiende como un medio instrumental². Al primer tipo de

¹ KU, B 279 (Ak-V-366,367)

² "Dieses (objektive und materielle Zweckmässigkeit) kann aber auf zweifache Weise geschehen: entweder indem wir die Wirkung unmittelbar als Kunstprodukt, oder nur als Material für die Kunst anderer möglichen Naturwesen, also entweder als Zweck oder als Mittel zum zweckmässigen Gebrauch oder Ursachen, ansehen." (KU, B 279; Ak-V-367)

finalidad podemos denominar interna, pues se refiere a la condición de posibilidad del objeto en sí mismo desde su concepto; al segundo, finalidad relativa o externa, pues el objeto es pensado con referencia a otro distinto de él¹. Como se comprende de suyo, la finalidad interna tiene aplicación inmediata en todos aquellos fenómenos naturales que presentan una organización compleja y difícilmente reducible —al menos a nivel comprensivo— a una mera causalidad mecánica; por contra, la finalidad externa puede ser aplicada a todo fenómeno con independencia de su grado de organización, ya que nos plantea el problema del sentido final de la conexión entre fenómenos y no el de la posibilidad de uno en particular. Lo cual significa que mientras la finalidad interna es una temática de interés predominantemente científico-positivo —aunque no solamente, según se verá—, la externa nos lleva a la cuestión más general de la naturaleza como un sistema de fines y, por tanto, al problema de la finalidad última de las series naturales y su posible concordancia con los fines de la moralidad, es decir, al *Übergang*. Ahora bien, precisamente por esta razón, el estudio de la finalidad interna no puede detenerse en su mera aplicación a las ciencias de la naturaleza, sino que conduce necesariamente a la idea de la naturaleza como un sistema general de fines, pues, una vez aclarada la comprensión final-interna de ciertos entes, se plantea inmediatamente al Juicio la pregunta de si la naturaleza en general no podrá ser entendida también bajo una finalidad global, lo cual es ya el tema de la finalidad externa:

"Es ist also nur die Materie, sofern sie organisiert ist, welche den Begriff von ihr als einem Naturzwecke notwendig bei sich führt, weil diese ihre spezifische Form zugleich Produkt der Natur ist. Aber dieser Begriff führt nun notwendig auf die Idee der gesamten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke; welcher Idee nun aller Mechanismus der Natur

nach Prinzipien der Vernunft (wenigstens um daran die Naturerscheinung zu versuchen) untergeordnet werden muss."¹

Lo cual significa que, con independencia de la distinción entre los dos tipos de finalidad, una conduce a la otra, y que sólo en el análisis de la externa (la naturaleza como un sistema teleológico global) el Juicio teleológico (y el reflexionante en general) concluye su crítica. Se entiende así que, a pesar de estar dedicada la Analítica y la Dialéctica del Juicio teleológico al tratamiento de la finalidad interna y la Doctrina del método al de la externa, las interpolaciones y pasos de un tema al otro sean muy frecuentes en esta parte de la tercera crítica.

§ 46.- La finalidad interna y el concepto de organismo.

Después de las aclaraciones acerca de las distintas acepciones del concepto de fin, tan pronto Kant inicia el tratamiento de la finalidad interna en el § 64, escribe:

"Um einzusehen, dass ein Ding nur als Zweck möglich sei, d.h. die Kausalität seines Ursprungs nicht im Mechanismus der Natur, sondern in einer Ursache, deren Vermögen zu Wirken durch Begriffe bestimmt wird, suchen zu müssen, dazu wir erfordert: dass seine Form nicht nach blossen Naturgesetzen möglich sei, d.i. solchen, welche von uns durch den Verstand allein, auf Gegenstände der Sinne angewandt, erkannt werden könne; sondern dass selbst ihr empirisches Erkenntnis, ihrer Ursache und Wirkung nach, Begriffe der Vernunft voraussetze."²

Líneas estas que centran y articulan todo el desarrollo posterior del tema y que indican, a la vez, cómo abordarlo.

¹ KU, B 300 (Ak-V-378,379)

² KU, B 284-285 (Ak-V-369,370)

De entrada Kant señala que una cosa sólo puede ser considerada fin si cumple dos condiciones: (1) que no sean suficientes las leyes naturales del entendimiento para conocer el objeto fenoménico, y (2) que sea preciso introducir un concepto de la razón para explicar su causalidad. ¿Qué significan estas dos exigencias?, ¿cómo puede ser insuficiente el entendimiento para determinar empíricamente un objeto?, ¿cómo un concepto de razón admite ahora un uso empírico?, ¿no contradice este texto frontalmente las conclusiones de la primera crítica acerca de las condiciones de posibilidad del conocimiento fenoménico? Estas cuestiones y otras parecidas que podrían plantearse a lo largo de toda esta parte de la *Kritik der Urteilskraft* sólo tiene sentido formularlas desde una lectura de Kant que no vaya más allá de la Analítica trascendental de la primera crítica. Para nosotros, partiendo de cuanto hemos expuesto acerca del concepto kantiano de ciencia de la naturaleza¹ y del problema del estudio teórico de las series empíricas², el sentido del anterior texto es claro:

- a) Que haya objetos no cognoscibles por las meras *Naturgesetze* del entendimiento significa que, como éste sólo determina los principios ontológicos de la experiencia en general y los metafísicos de la parte racional de la Física, existe sinnúmero de fenómenos en los que la simple aplicación de ~~ta~~ los principios deja totalmente indeterminado su contenido de sensación (así, todas las ciencias de la doctrina histórica de la naturaleza: Biología, Antropología, Psicología, etc.)
- b) Para estos fenómenos es, por tanto, necesario otro marco conceptual capaz de hacer comprensible su constitución empírica si se quiere alcanzar algún conocimiento, aunque sea el simple descriptivo-clasificadorio. Ahora bien, dado que las dos únicas facultades que suministran conceptos son el entendi-

¹ Cfr. § 6, § 7, § 8

² Cfr. § 13, § 19

miento y la razón y, según se acaba de decir, para estos objetos el entendimiento es insuficiente, sólo puede ser la razón quien genere los conceptos necesarios.

- c) La razón podrá suministrar un concepto aplicable a las series empíricas en tanto en cuanto tal concepto esté exigido y sea utilizado por el Juicio reflexionante —no por el determinante—, lo cual acaece cuando se trata de comprender cómo es posible que el contenido empírico del fenómeno concuerde con nuestras facultades.

Ahora bien, ¿por qué, como indica Kant en el texto, el concepto necesario para conocer empíricamente lo natural es el de fin?, ¿por qué tal concepto es de la razón y no del entendimiento? De hecho ambos interrogantes se pueden responder simultáneamente:

- a) Para toda ciencia, sea puramente racional o empírica, es una exigencia constitutiva el explicar sus fenómenos. Toda explicación requiere el establecimiento de conexiones entre la serie fenoménica —conexiones idealmente reducibles a leyes matematizables— y, por tanto, requiere del concepto de causalidad: de ahí que en el texto que comentamos establezca Kant explícitamente una equivalencia entre conocimiento y relación causa-efecto.
- b) Cuando se trata de la determinación general de la experiencia y de las partes a priori de la ciencia, el entendimiento aplica el principio de causalidad en la modalidad que le es propia y exclusiva, a saber, según la necesaria relación temporal del antes y el después a que debe someterse toda serie¹.

¹ "Wenn es nun ein notwendiges Gesetz unserer Sinnlichkeit, mithin *eine formale Bedingung* aller Wahrnehmungen ist: dass die vorige Zeit die folgende notwendig bestimmt (indem ich zur folgenden nichts anders gelangen kann, als durch die vorgehende): so ist es auch ein unentbehrliches Gesetz der *empirischen Vorstellung* der Zeitreihe, dass die Erscheinungen der vergangenen Zeit ihres Dasein in der folgenden bestimmen, und dass diese, als Begebenheiten, nicht stattfinden, als so fern jene ihnen ihr Dasein in der Zeit bestimmen, d.i. nach eine Regel festsetzen." (KrV, A 199)

Tal modalidad no es otra que la causalidad mecánica de la naturaleza o causalidad eficiente: "Die Kausalverbindung, sofern sie bloss durch den Verstand gedacht wird, ist eine Verknüpfung, die eine Reihe (von Ursachen und Wirkungen) ausmacht, welche immer abwärts geht; und die Dinge selbst, welche als Wirkungen andere als Ursache voraussetzen, können von diesen nicht gegenseitig zugleich Ursache sein. Diese Kausalverbindung nennt man die der wirkenden Ursachen (nexus effectivus)."¹

- c) Si la razón debe suministrar al Juicio un concepto explicativo de las series empíricas y un concepto explicativo encierra la noción de causalidad, es claro que la causalidad de la razón no puede ser la mecánico-eficiente, pues ésta pertenece constitutivamente al entendimiento.
- d) Dado que la razón es la facultad de lo incondicionado, cuando piensa una serie fenoménica no puede hacerlo como el entendimiento estableciendo un nexo extensible ad infinitum, sino que lo hace poniendo un fundamento último a la serie. Pues bien, tratándose de la comprensión de un fenómeno empírico in concreto —como es el caso que ahora nos ocupa—, el único modo de no remontar sus nexos causales a una serie indefinida es poniendo como causa su propio concepto, esto es, lo que denominamos causalidad final.
- e) Cuando el Juicio reflexionante interpreta ciertos objetos de la experiencia como dotados de finalidad interna, por tanto, está aplicando un concepto originario de la razón —el fundamento último de lo dado— a la comprensión fenoménica.
- f) La causalidad final interna dice, pues, que el concepto es causa del objeto, con lo cual limita la serie causal del en-

¹ KU, B 289 (Ak-V-372)

tendimiento y afirma, de hecho, que ciertos objetos son causa (en cuanto a la representación de su realidad) de sí mismos (en cuanto a su existencia), introduciendo así, respecto a la causalidad eficiente, una vía ascendente y descendente: "kann aber doch eine Kausalverbindung nach einem Vernunftbegriffe (vom Zweck) gedacht werden, welche, wenn man sie als Reihe betrachtete, sowohl abwärts als aufwärts Abhängigkeit bei sich führen würde, in der das Ding, welches einmal als Wirkung bezeichnet ist, dennoch aufwärts den Namen einer Ursache desjenigen Dinges verdient, wovon es die Wirkung ist. Im Praktischen (nämlich der Kunst) findet man leicht dergleiche Verknüpfung, wie z.B. das Haus zum die Ursache der Gelder ist, die für Miete eingenommen wurde, aber doch auch umgekehrt die Vorstellung von diesem möglichen Einkommen die Ursache der Erbauung des Hauses war. Eine solche Kausalverbindung wird die Endursachen (nexus finalis) genannt."¹

Tenemos así interpretado el aparentemente complejo texto con que se inicia el análisis de la finalidad interna y, a la vez, definidos algunos de sus caracteres: se trata de una causalidad contrapuesta a la mecánica o eficiente, su origen es la idea racional de fundamento incondicionado de una serie, y permite pensar que la organización de un determinado objeto se debe a sí mismo. Ahora bien, dado el origen racional de este concepto, es claro que la ciencia empírica de la naturaleza, mediante la reflexión, no puede hacer uso de él tal cual se lo entrega la razón. En efecto, la noción racional de causalidad final está íntimamente ligada a la facultad de desear² y, en consecuencia, a la idea de una inteligencia que actúa por fines. Si el Juicio reflexionante utilizara esta noción sin modificación significativa alguna en ciencia natural, introduciría dentro de ésta una problemática es-

¹ KU, B 289-290 (Ak-V-372)

² Cfr. § 11

trictamente metafísica —a saber, la de la realidad o no de una finalidad intencional en la naturaleza—, confundiendo entonces enteramente los límites entre los distintos saberes; por ello escribe Kant:

"Damit nun Physik¹ sich genau in ihren Grenzen halte, so abstrahiert sie von der Frage, ob die Naturzwecke es *absichtlich* oder *unabsichtlich* sind, gänzlich; denn das würde Einmischung in ein fremdes Geschäft (nämlich das der Metaphysik) sein. Genug, es sind nach Naturgesetzen, die wir uns nur unter der Idee der Zwecke als Prinzip denken können, einzig und allein *erklärbar*, un bloss auf diese Weise, ihrer innern Form nach, sogar auch nur innerlich *erkennbare* Gengestände."²

En consecuencia, la primera tarea de la crítica por lo que se refiere a la finalidad interna es elaborar un concepto de ella que excluya al máximo su problemática metafísica y sea útil para la comprensión científica de la naturaleza empírica; otra cuestión posterior, estrictamente filosófico-transcendental y que se abordará en la discusión de la realidad objetiva de la finalidad externa, será la de la dependencia o no de tal causalidad de un substrato inteligible.

¿Cómo podemos entender que el concepto de un objeto sea causa del mismo, limitando todo lo posible la problemática racional de esta noción? Kant toma aquí³ como hilo conductor para la aplicabilidad científica de la finalidad interna el jemplo de un árbol⁴: de él podemos decir que es causa (final) de sí mismo en cuanto que (1) produce otros árboles de su mismo género se-

¹ Aquí el término *Physik* está tomado evidentemente en un sentido amplio, como sinónimo de ciencia de la naturaleza en general, y no en el sentido restringido de ciencia físico-matemática, pues ésta, por basarse enteramente o en los principios metafísicos (parte a priori) o en la aplicación empírica de tales principios (causalidad mecánica) no se plantea el problema del Juicio teleológico respecto a la finalidad interna.

² KU, B 307-308 (Ak-V-382,383)

³ KU, § 64, § 65, § 66

⁴ KU, B 286-288 (Ak-V-371,372)

gún leyes necesarias —es decir, la especie es causa y efecto de los individuos—, (2) el árbol se produce a sí mismo en cuanto que individuo.—esto es, es capaz de crecimiento según el propio concepto de la especie asimilando materia exterior—, y (3) cada parte del árbol está en función de las otras, de modo que la conservación y reproducción está, a la vez, en el todo y en las partes —internamente es causa de sí mismo—. Estas tres observaciones, aplicables en general a todo ser vivo¹, nos sitúan ante un ámbito de objetos empíricos capaces de reproducirse a sí mismos porque no sólo el todo es resultado de las partes, como en la causalidad mecánica o en la producción técnica, sino también las partes son resultado y función del todo, lo que establece una causalidad final desde sí mismos. La característica esencial de estos objetos es, pues, que sus partes sólo son posibles por su relación al todo² y con relación a ese todo son causa y efecto mutuo unas de otras³. De un ser de estas características decimos que es un organismo⁴. Pues bien, los seres organizados nos muestran de forma clara la posibilidad de un uso empírico de la noción de finalidad interna: el Juicio teleológico se convierte así en principio de comprensión biológica en las ciencias empíricas de la naturaleza⁵. Decir de un objeto que es un fin natural (*Naturzweck*) permite, pues, comprenderlo como un organismo autoproduutivo, poderlo subsumir bajo los conceptos clasificatorios de Linneo⁶ y pensar la naturaleza, en la particularidad de sus fenómenos empíricos, tan sistemáticamente cognoscible como el sistema transcendental de los principios ontológico-metafísicos. Es

¹ Claramente tenemos aquí la fuente de la reflexión hegeliana acerca de la vida animal en su *Filosofía de la naturaleza*. Ver al respecto: F. O'Farrell, S.I.; *Kant's treatment of teleological principle*.

² KU, B 290 (Ak-V-373)

³ KU, B 291 (Ak-V-373)

⁴ "Ein organisiertes Produkt der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist." (KU, B 295; Ak-V-376)

⁵ P. Bonmersheim; *Die vierfache Sinne der inneren Zweckmassigkeit in Kants Philosophie des Organischen*, p. 293

⁶ Cfr. § 6, § 19

to significa que el Juicio teleológico, en su modalidad de la finalidad interna, es el fundamento de la inteligibilidad de las series empíricas que quedaban fuera del concepto formal de naturaleza y que no podían obtener justificación a priori de su comprensibilidad (es decir, adecuación a nuestras facultades). Bajo la equivalencia entre finalidad interna y organismo natural se da, pues, un fundamento a la ciencia de la naturaleza en su parte no racional:

"Organisierte Wesen sind also die einzige in der Natur, welche, wenn man sie auch für sich ohne ein Verhältnis auf andere Dinge betrachtet, doch nur als Zwecke derselben möglich gedacht werden müssen, und die also zuerst dem Begriffe eines Zwecks, der nicht ein praktischer sondern Zweck der Natur ist, objektive Realität, und dadurch für die Naturwissenschaft den Grund zu einer Teleologie, d.i. einer Beurteilungsart ihrer Objekte nach einem besonderen Prinzip, verschaffen, dergleichen man in sie einzuführen (weil die Möglichkeit einer solchen Art Kausalität gar nichts a priori einsehen kann) sonst schlechterdings nicht berechtigt sein würde."¹

§ 47.- La antinomia del Juicio teleológico: mecanicismo y finalismo.

El concepto de finalidad interna que se ha elaborado permite su utilización científica sin necesidad de entrar en la discusión —al menos dentro de la ciencia de la naturaleza— acerca de la dependencia o no de los productos finales de la naturaleza respecto de un ser inteligente, ya que, tal como ha sido definida, la causalidad final forma parte del propio ser como fuerza formadora (*bildende Kraft*) que puede organizar la materia carente de

¹ KU, B 295 (Ak-V-375,376)

ella¹ y, de este modo, establecer una comprensión empírica de los fenómenos desde las propias fuerzas naturales sin apelación a lo suprasensible. Ahora bien, este concepto empírico de organismo caracterizado por tal fuerza formadora —causalidad del concepto introducida como fuerza (direccional-teleológica) dentro del objeto— genera, no obstante, un conflicto dentro del propio discurso científico, conflicto que constituye la antinomia del Juicio reflexionante. En efecto, si consideramos lo que significa esta nueva noción de la causalidad final, tenemos lo siguiente:

- a) El Juicio reflexionante tiene como función la elaboración de un concepto comprensivo universal para un particular dado.
- b) Por parte del entendimiento recibe ya un tal concepto construido: el de la causalidad mecánica. De este modo, si el Juicio quiere comprender lo fenoménico partiendo de los principios transcendentales, debe hacerlo según esta máxima: "Alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muss, als nach bloss mechanischen Gesetzen möglich, beurteilt werden."²
- c) Ahora bien, en la investigación de las series empíricas in concreto el Juicio se encuentra con fenómenos que, para ser conocidos en su especificidad organizativa propia, exigen una interpretación distinta: la que ofrece el concepto racional de finalidad. Partiendo de esta noción suministrada por la razón, la reflexión puede elaborar otra máxima comprensiva: "Einige Produkte der materiellen Natur können nicht, als nach bloss mechanischen Gesetzen möglich, beurteilt werden (ihre Beurteilung erfordert ein ganz anderes Gesetz der Kausalität, nämlich das der Endursachen)."³
- d) Resulta así que el Juicio reflexionante recibe, a la vez, dos

¹ "(ein organisiertes Wesen) besitzt in sich *bildende Kraft*, und zwar eine solche, die sie den Materien mitteilt, welche sie nicht haben (sie organisiert)." (KU, B 293; Ak-V-374)

² KU, B 314 (Ak-V-387)

³ Ibid.

máximas opuestas para la comprensión de las series fenoménicas: la del entendimiento (mecanicismo) y la que, exigida por la indeterminación de aquélla respecto a los contenidos empíricos, suministra la razón (finalismo).

- e) Siendo la función de la reflexión elevar la comprensión de lo individual a su máxima universalidad, aquellas dos máximas pueden adoptar la forma de principios antinómicos:

"Satz: Alle Erzeugung materieller Dinge ist nach bloss mechanischen Gesetzen möglich.

Gegensatz: Einige Erzeugung derselbe ist nach bloss mechanischen Gesetzen nicht möglich."¹

Formulación esta que expresa la antinomia del Juicio reflexionante respecto de la teleología.

Nótese, por tanto, que la antinomia se establece dentro de la propia reflexión al poder concebir la causalidad fenoménica según principios contradictorios, pues, aunque de factum resulta que cada principio tiene su esfera óntica de aplicabilidad máxima —lo físico-mecánico para el procedente del entendimiento, lo biológico para el procedente de la razón—, ello no obsta a que ambos pongan modelos de explicación distintos en la naturaleza, destruyendo así la unidad del discurso científico y de la propia experiencia como sistema. En efecto, y traducido a términos concretos, si ambos principios se mantuvieran simultáneamente y en pie de igualdad dentro de la ciencia, ante el fenómeno de la vida un investigador proveniente del campo físico-matemático (principios del entendimiento) mantendría su reductibilidad a movimiento de puras fuerzas mecánicas, en cambio uno proveniente de las ciencias empíricas de la naturaleza (principio de finalidad) sostendría la irreductibilidad a fuerzas mecánicas y la especificidad de la fuerza formadora de los seres vivos², y en ambos casos invocando por igual términos

¹ KU, B 314-315 (Ak-V-387)

² KU, B 293 (Ak-V-374,375)

derivados de la experiencia: de su a priori formal-transcendental en el primer caso, de la reflexión sobre los sistemas autoproductivos (organismos) en el segundo. Lo que, en suma, plantea Kant en este punto de la tercera crítica es la debatida cuestión decimonónica del mecanicismo y del vitalismo, tal como él la recoge de la Filosofía moderna en la disputa entre cartesianos mecanicistas y aritotélico-leibnizianos finalistas, pero mostrando que no se trata de un conflicto cuya resolución pueda venir a posteriori —por ejemplo, a partir de los resultados concretos obtenidos en la investigación— ni argumentado a partir de ejemplos concretos fácilmente convertibles en casus belli para la razón —recuérdese aquí la famosa polémica contemporánea acerca de la interpretación te(le)ológica del terremoto de Lisboa en la que Voltaire jugó el papel de crítico acérrimo de todo finalismo—, sino que es una cuestión rigurosamente transcendental de acuerdo entre las distintas facultades y que, por tanto, sólo en este plano puede hallar su solución. Téngase en cuenta, por otro lado, que el desarrollo de la ciencia biológica contemporánea al filósofo apenas podía esgrimir argumentos experimentales en un sentido o en otro: si la Química era calificada por Kant de arte sistemático, la Biología ni siquiera había llegado a este grado, limitándose a ser una ciencia clasificatorio-descriptiva de la naturaleza¹.

§ 48.- La antinomia del Juicio teleológico: su problematicidad.

El conflicto entre mecanismo y finalismo admite dos modos distintos de tratamiento: o bien se lo reduce a un tema puramente epistemológico de conflicto entre principios cognoscitivos en la línea de la *Kritik der reinen Vernunft*, o bien se lo enlaza con la cuestión general de la unidad originaria de nuestras facultades y del propio sistema filosófico (*Übergang*) en la línea conductora de la *Kritik der Urteilskraft*. Lo primero significa centrar

¹ Cfr. § 36

el problema exclusivamente en la finalidad interna (seres organizados auto-productivamente) y estudiar el estatuto cognoscitivo y los límites de este concepto: ésta es, pues, una tarea *analítica* en cuanto compete a la división de las funciones de las facultades del conocimiento y a la jerarquía epistemológica entre ellas (Filosofía teórica). Lo segundo significa plantear el tema de la finalidad en general, tanto interna como externa, y en lo que atañe no sólo a la ubicación científica del concepto, sino muy especialmente a la problemática filosófico-metafísica global de la realizabilidad fenoménica de lo inteligible (fines de la razón): ésta es, por tanto, una tarea *sintética* que no puede abordarse por el tratamiento separado de las facultades (primera crítica) sino por su interrelación a través del Juicio reflexionante, tema en el que concurre así la totalidad del sistema filosófico-transcendental. Para expresarlo en una imagen kantiana, si la legitimidad empírica de la finalidad interna puede ser juzgada por el *tribunal* de la razón, la externa como sistema global de la naturaleza sólo puede serlo por el *tribunal supremo* de la razón.

La respuesta epistemológica a la antinomia es sencilla y no hace sino renovar lo ya expuesto en la primera crítica ante la nueva formulación del problema. Dados los principios antes señalados de causalidad, es claro que sólo uno de los dos enunciados puede tener valor constitutivo de explicación científica, siendo el otro, en todo caso, un principio subsidiario de tipo metodológico-heurístico para el avance de la investigación y la comprensión subjetiva del fenómeno. Por ello, denominando ahora proceder dogmático al que es determinable a priori (uso constitutivo de la primera crítica) y proceder crítico (uso regulativo) al que hace referencia a las condiciones subjetivas del conocer¹, debe afirmarse que la causalidad final tan sólo es un principio crítico de la reflexión en la comprensión de las series empíricas, pero no un principio determinante de lo fenoménico²: "It (teleological prin

¹ KU, B 329 (Ak-V-395)

² KU, § 75

ciple) can be employed only problematically, that is to say, for the sake of our own investigation into nature, not for a determination of nature as such"¹. Es decir, la ciencia de la naturaleza debe tomar el enunciado de la causalidad mecánica como principio explicativo y el de la causalidad final como máxima heurística complementaria:

"Hierauf gründet sich nun die Befugnis, und, wegen der Wichtigkeit, welche der Naturstudium nach dem Prinzip des Mechanisms für unsern theoretischen Vernunftsgebrauch hat, auch den Beruf: alle Produkte und Ereignisse der Natur, selbst die zweckmässigsten, so weit mechanisch zu erklären, als es immer in unserm Vermögen (dessen Schranken wir innerhalb dieser Untersuchungsart nicht angeben können) steht, dabei aber niemals aus den Augen verlieren, dass wir die, welche wir allein unter dem Begriffe vom Zweck der Vernunft zur Untersuchung selbst auch nur aufstellen können, der wesentlichen Beschaffenheit unserer Vernunft gemäss, jene mechanische Ursache ungeachtet, doch zuletzt der Kausalität nach Zwecke unterordnen müssen."²

Ahora bien, aunque esta solución epistemológica de la antinomia pueda satisfacer a la razón teórica, no puede hacerlo a los intereses y fines últimos de la razón —especialmente al tercero de ellos—, de modo que ante un producto empírico, y, a pesar de la solución teórica, si no se resuelve la antinomia general metafísica, siempre cabrá argumentar que sólo la causalidad final permite *comprender* (*verstehen*) la producción de tales organismos³ —del mismo modo que, si se hubiese hecho constitutiva la causalidad final en función de nuestras facultades subjetivas (Juicio reflexionante), se po-

¹ H.W. Cassirer; *A commentary on Kant's Critique of Judgement*, p. 313

² KU, B 363 (Ak-V-415)

³ "und schlechterdings kann keine menschliche Vernunft (auch keine endliche, die der Qualität nach der unsrige ähnlich wäre, sie aber dem Grade nach so sehr überstiege) die Erzeugung auch ein Gräschens aus bloss mechanischen Ursachen zu verstehen hoffen." (KU, B 353; Ak-V-409)

VI.- EL JUICIO TELEOLOGICO: UNIFICACION DE LO REAL.

§ 49.- La antinomia del Juicio teleológico: su causa.

Por necesarias razones de orden expositivo y de interpretación, hemos presentado hasta ahora por separado el contenido de la antinomia del Juicio teleológico en lo que respecta a las ciencias de la naturaleza, la solución de esta antinomia a nivel estrictamente epistemológico, el problema general que plantea la dualidad mecanicismo-finalismo en relación al *Übergang* y la necesidad de un tratamiento filosófico-metafísico, y no meramente gnoseológico, de esa dualidad. En el discurso kantiano de la *Kritik der Urteilskrat* todas estas cuestiones aparecen interconectadas, alcanzándose el momento fundamental de la exposición y esclarecimiento de la problemática en los tres párrafos finales de la Dialéctica del Juicio teleológico —párrafos que enlazan directamente con la Doctrina del método—. En ellos Kant esboza la perspectiva resolutive de la antinomia a partir de un análisis global de nuestras facultades cognoscitivas, cuyo hilo conductor es la respuesta a dos cuestiones: (1) cuál sea la causa (en el espíritu humano) del surgimiento de dos principios explicativos distintos de la serie causal, y (2) dada la necesaria presencia de ambos principios en el hombre —como pone en evidencia el tratamiento de la primera cuestión—, cómo puedan articularse entre sí ambos desde una fundamentación filosófico-transcendental. El método kantiano para superar la antinomia teleológica consiste, pues, en articular una comprensión de la misma que arranque de la presencia necesaria en nuestra constitución espiritual de ambos principios (mecanicismo y finalismo). Seguiremos, por tanto, también nosotros este orden en lo que viene a continuación.

Según se ha expuesto anteriormente¹, la antinomia del Juicio teleológico se plantea tan pronto como la reflexión, al intentar buscar el máximo principio comprensivo de la serie causal, se encuentra con dos conceptos alternativos que se le presentan como igualmente exigidos por la *experiencia*: la conexión mecánica del entendimiento deducible a priori de las categorías (experiencia en general) y avalada por la Físico-matemática, y la conexión final de la razón aplicada reflexivamente a la comprensión de lo empírico (experiencia a posteriori) y avalada por su utilidad en las ciencias descriptivas de la naturaleza. Los dos principios contrapuestos surgen, por tanto, a partir del doble significado del término *experiencia* que se maneja desde la Dialéctica de la razón pura². Pues bien, ¿por qué este término tiene en el hombre un doble significado? Hasta ahora nos habíamos limitado a operar desde la aceptación incuestionada de la doble serie natural (lo a priori-estructural, lo a posteriori-material) sin interrogarnos directamente por su causa; desde el momento que acabamos de constatar la antinomia a que nos conduce, se hace de todo punto necesario averiguar el fundamento —y legitimarlo o no en su caso— de esta doble manera de entender lo fenoménico. Preguntarse, pues, por la causa de la antinomia mecanicismo-finalismo, es cuestionarse la naturalidad con la que la *Kritik der reinen Vernunft* comenzó su análisis desde la diferencia entre lo a priori y lo a posteriori como *factum* evidente e indiscutido. En tal sentido, el análisis que va a emprender Kant en esta dparte de la crítica del Juicio teleológico es rigurosamente paralelo al realizado en el Juicio estético respecto de la deducción subjetiva de nuestras facultades: también se trata aquí, aunque ahora con conceptos in concreto, de retrotraer el nivel objetivo aceptado sin más en la primera crítica (a priori, a posteriori, experiencia en general, experiencia empírica) a sus condiciones de posibilidad en el sujeto. Con ello, una vez más, la *Kritik der Urteilskraft* se nos aparece como el lugar donde el célebre giro co-

¹ Cfr. § 47

² Cfr. § 13

pernicano de Kant no sólo es un lema programático, sino una realidad más efectiva que en las dos primeras críticas: lo subjetivo, es decir, la dependencia de toda construcción objetiva del sujeto, es para el Juicio reflexivo no sólo la estructura desde la cual hay que explicar las objetividades dadas —deducción transcendental de las categorías—, sino que comienza a ser —en la línea del idealismo fichteano— el lugar desde el cual se construye la propia objetividad. En nuestro caso se trata de averiguar cómo la noción formal de experiencia (causalidad mecánica) y la material (causalidad final) se constituyen a partir de nuestras facultades, o dicho en otros términos, cómo lo a priori y lo a posteriori pasan de ser objetividades dadas e incuestionadas a *puestas*¹ por la dinámica del espíritu humano (*Gemüt*).

La nota esencial de nuestro entendimiento, según señala Kant, es la distinción que necesariamente hace entre posibilidad (*Möglichkeit*) y realidad efectiva (*Wirklichkeit*)² —nótese respecto a la tabla de las categorías³ la sustitución de *Dasein* por *Wirklichkeit*—. Esta distinción se apoya directamente sobre la diferencia existente entre nuestro entendimiento (como facultad de los conceptos) y nuestra intuición sensible:

"Der Grund davon liegt im Subjekte un der Natur seiner Erkenntnisvermögen. Denn, wäre zu dieser ihrer Ausübung nicht zwei ganz heterogene Stücke, Verstand für Begriffe, und sinnliche Anschauung für die Objekte, die ihnen korrespondieren, erforderlich: so würde es keine solche Unterscheidung (zwischen dem Möglichen und Wirklichen) geben... Nun beruht alle unsere Unterscheidung des bloss Möglichen vom Wirklichen darauf, dass das erstere nun die Position der Vorstellung eines Dinges respektiv auf unsern

¹ Como se verá a continuación el término *Position* y *Setzung* en el sentido fichteano aparece ya en esta parte de la *Kritik der Urteilskraft* (B 340; Ak-V-401) y no solamente en los textos fragmentarios del *Opus Postumum* como suele decirse.

² "Es ist dem menschlichen Verstande unumgänglich notwendig Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge zu unterscheiden." (KU, B 340; Ak-V-401).

³ KrV, A 80

Begriff und überhaupt das Vermögen zu denken, das letztere aber die Setzung des Dinges an sich selbst bedeutet."¹

El entendimiento, efectivamente, puede construir de manera totalmente formal, a partir de la síntesis a priori de la pura estructura espacio-temporal, el concepto de objeto y de la experiencia en general; tal concepto no determina, empero, nada referente al contenido material del fenómeno, sino que establece solamente las condiciones de su posibilidad ontológica; efectúa, por tanto, una posición (*Position*) de la cosa en general, como pura posibilidad (*Möglichkeit*) de ser pensada en relación a la espacio-temporalidad —exigencia mínima de toda posibilidad para nosotros²—. Frente a ello, la realidad efectiva de la cosa (*Wirklichkeit*) sólo nos puede venir dada a partir de la intuición sensible in concreto; la sensibilidad, por tanto, efectúa la posición (*Setzung*) del objeto en sí mismo, esto es, como cosa realmente existente en el mundo y no sólo como constructo formal del pensamiento. Justamente por esta diferencia entre ambas facultades "die Sätze also: dass Dinge möglich sein können, ohne wirklich zu sein, dass also aus dem bloßen Möglichkeit auf die Wirklichkeit gar nicht geschlossen werden könne, gelten ganz richtig für die menschliche Vernunft, ohne darum zu beweisen, dass dieser Unterschied in den Dingen selbst liege."³ La distinción, pues, entre una serie a priori y otra a posteriori es resultado de nuestra constitución subjetiva y no puede trasladarse a la realidad misma: el mundo real-fenomenico es uno; en él no hay condiciones de posibilidad a las que se sumen contenidos empíricos para darles existencia; somos nosotros quienes ponemos tales categorías a partir de nuestras diversas facultades, pero que, por ponerlas necesariamente en función de nuestra constitución cognoscente, recorren todo nuestro discurso acerca de la realidad y condicionan totalmente el modo en que esa realidad nos aparece.

¹ KU, B 340 (Ak-V-401,402)

² Recuérdese, al efecto, la diferencia entre realidad (*Realität*) meramente lógica y posibilidad ontológica (*Möglichkeit*).

³ KU, B 340-341 (Ak-V-402)

De la estructura de nuestro espíritu se desprende esta característica fundamental para el conocimiento: como lo a priori en nada determina lo a posteriori; y como lo a priori puede ser construido por nuestro entendimiento bajo conceptos determinantes universales, mientras que lo a posteriori siempre aparece como particular (lo individual-empírico); resulta de ahí el concepto de accidentalidad. Para el entendimiento todo dato sensible, al no poder ser construido ni deducido desde la universalidad formal de los conceptos, es puramente accidental¹. Esta accidentalidad de lo empírico respecto de lo a priori es justamente la base misma del Juicio reflexionante y del concepto de finalidad, pues:

- (1) A pesar de la accidentalidad de toda serie empírica, la pluralidad fenoménica debe poder ser reducida a leyes y conceptos universales que se subsuman bajo los principios del entendimiento —ya que al fin y al cabo se trata de la misma realidad puesta por nuestras facultades de dos modos distintos—, subsunción que se hace, en consecuencia, (por nosotros) sin principio determinante alguno².
- (2) Para comprender bajo tales circunstancias cómo lo empírico concuerda *accidentalmente* con lo racional, sólo cabe una reflexión de tipo teleológico: pensar la serie fenoménica como dispuesta *para* su conceptualización y universalización tal como ocurre con la estructura formal a priori de la experiencia en el entendimiento³.

¹ KU, B 346 (Ak-V-405,406)

² "Unser Verstand hat also das Eigene für die Urteilskraft, dass im Erkenntnis durch denselben, durch das Allgemeine das Besondere nicht bestimmt wird, und dieses also von jenem allein nicht abgeleitet werden kann; gleichwohl aber dieses Besondere in der Mannigfaltigkeit der Natur zum Allgemeinen (durch Begriffe und Gesetze) zusammenstimmen soll, um darunter subsumiert werden zu können, welche Zusammenstimmung unter solchen Umständen sehr zufällig und für die Urteilskraft ohne bestimmtes Prinzip sein muss." (KU, B 348; Ak-V-406,407).

³ KU, B 348 (Ak-V-407)

Esta es, por tanto, la génesis subjetiva de la antinomia del Juicio teleológico: la única realidad existente es escindida por nuestras facultades en lo sensible y lo efectivamente real; para lo posible el entendimiento construye una sistematización a priori de la que es parte la causalidad mecánica; lo efectivamente real en su ordenación empírica se nos aparece entonces como contingente respecto de los principios del entendimiento; para comprender esta ordenabilidad de lo a posteriori —totalmente indeterminada para lo a priori— se introduce la causalidad final. En otras palabras, el Juicio teleológico es, a la postre, el medio a través del cual el espíritu intenta recobrar la unidad de lo real que el entendimiento y la sensibilidad han separado. Del mismo modo como el Juicio estético, fundándose en la universalidad subjetiva del sentido común, lograba una comprensión sin conceptos de las funciones diversas de la imaginación, el entendimiento y la razón, y consiguientemente de los ámbitos de realidad puestos respectivamente por estas facultades, el Juicio teleológico cumple idéntica función pero con conceptos: la unidad *perdida* de lo real es su objetivo.

§ 50.- La antinomia del Juicio teleológico: su solución transcendental.

Dado que, según acabamos de exponer, el Juicio reflexionante, a través de la causalidad final, tiene por objetivo último la comprensión unitaria de esa realidad que el resto de nuestras facultades dividen, la solución de su antinomia sólo podrá consistir en una "Vereinigung des Prinzips des allgemeinen Mechanisms der Materie mit dem Teleologischen"¹, es decir, en una unificación entre el principio que rige la posición formal del fenómeno (entendimiento, mecanicismo) y el que rige su posición empírica (reflexion-razón, finalismo). Nótese que frente a las antinomias de la razón pura, donde

¹ KU, B 354 (Ak-V-410)

ninguno de los dos enunciados contrapuestos era correcto y la solución consistía en la *disolución* del pseudoproblema, el Juicio reflexionante deberá encontrar una *síntesis* de la contraposición "unter einem gemeinschaftlichen obern Prinzip der Natur"¹, *superando* de este modo la parcialidad de los dos anteriores. Por primera vez, por tanto, Kant va a aplicar a principios *anti*nómicos un proceder sintético-tricotómico como el definido en su *Lógica* —y que preludia claramente la dialéctica del idealismo—: "Doch hat die Einteilung, aus dem *Prinzip der Synthesis a priori*, Trichotomie; nämlich 1) den Begriff, als die Bedingung, 2) das Bedingte, und 3) die ABleitung des letztern aus dem ersten."²

Ahora bien, ¿cómo lograr esta reunión (*Vereinigung*) de los dos ámbitos conceptualmente separados de la serie *a priori* y la *a posteriori*? Obsérvese lo siguiente: ya que la realidad es una en sí misma y su escisión proviene sólo de la especial constitución de nuestras facultades, si pensamos, por negación respecto a nosotros, un ser cuyas facultades operasen concurrentemente con la unidad de lo real —algo así, por tanto, como el *negativo fotográfico* de nuestra situación—, obtendríamos las indicaciones suficientes *a* cerca de cómo reunir los dos principios de la antinomia y, a la vez, representarnos unitariamente lo real-fenoménico. Dado que la división de la realidad es causada por la diferente relación que con ella establecen entendimiento y sensibilidad, este ser hipotético sólo podría estar constituido por un entendimiento intuitivo (*intuitiver Verstand*) que no pusiera diferencia entre lo necesario (serie formal *a priori*) y lo accidental (serie *em*pírica)³: no se trata de demostrar la existencia de un tal entendimiento *ar*quetípico, sino tan sólo de exponerlo como una idea no contradictoria y en contraposición a nuestro entendimiento discursivo⁴. Pues bien, comparándolo

¹ KU, B 359 (Ak-V-413)

² L, A 228 (Ak-IX-147,148)

³ KU, B 347 (Ak-V-406)

⁴ "Es ist hiebei auch gar nicht nötig zu beweisen, dass ein solcher intellectus archetypus möglich sei, sondern nur, bloss wir in der Dagegenhaltung unseres Diskursiven, der Bilder be-

con nosotros, un entendimiento intuitivo comprendería lo real del siguiente modo:

- a) Nuestro entendimiento es *analítico-universal* (*Analytisch-Allgemeine*)¹: universal porque es capaz de representaciones válidas para distintos particulares (conceptos), pero analítico porque estas representaciones sólo pueden tener contenido efectivo a partir de lo diverso de la intuición (abstracción). En función de este carácter analítico-universal —cerca estamos ya del *universal abstracto* hegeliano— las categorías del entendimiento —vacías de por sí— nada determinan respecto al contenido empírico de las partes a que se aplican (*accidentalidad* de lo a posteriori), y desde ellas sólo puede establecerse la comprensión de una totalidad como composición de partes indeterminables desde los principios. De ahí el enunciado de la causalidad mecánica: "ein reales Ganze der Natur (ist) nur als Wirkung der konkurrierenden bewegenden Kräfte der Teile anzusehen."²
- b) La negación de lo analítico-universal no es lo particular —como ocurre respecto de lo universal a solas—, sino lo *sintético universal* (*Synthetisch-Allgemeine*), esto es, la comprensión de lo universal como *intuición de un todo en cuanto tal* (*Anschauung eines Ganzen, als ein solches*)³. En lo sintético-universal —*universal concreto* de Hegel—, por tanto, el todo contiene ya la presencia de las partes, de modo que éstas no son accidentales respecto de él. Al no darse accidentalidad

dürftigen, Verstandes (intellectus ectypus), und der Zufälligkeit einer solcher Beschaffenheit, auf jene Idee (eines intellectus archetypus) geführt werden, diese auch keinen Widerspruch enthalte." (KU, B 350-351; Ak-V-408)

¹ KU, B 348 (Ak-V-407)

² KU, B 349 (Ak-V-407)

³ Ibid.

desaparece aquí la distinción entre una causalidad mecánica (de las partes al todo) y otra final (del todo a las partes), co-determinándose todo y partes mutuamente —como en la realidad en sí misma— pues lo universal ya es pensado desde la intuición de lo particular.

- c) Precisamente porque nosotros carecemos de esta comprensión sintético-universal del todo y, sin embargo, el estudio de las series empíricas nos las muestra susceptibles de conceptualización y universalización (como si estuvieran pre-determinadas por el todo), ante la imposibilidad de poner el todo como causa de la concordancia de las partes entre sí —pues el todo incondicionado no nos es dado—, podemos como fundamento la representación del todo (concepto): generamos así la idea de una causalidad final donde, si no el todo, sí al menos su representación conceptual es pensada como causa de las partes¹.

Por consiguiente, si en un entendimiento sintético-universal no habría diferencia entre mecanicismo y finalismo por ponerse una representación de la realidad unitaria (entendimiento intuitivo), y si en nuestro entendimiento discursivo la distinción entre los dos tipos de causalidad se impone al pensar primero el todo como simple agregado de partes (mecanicismo) y al mismo tiempo comprender que las partes deben ser función del todo (finalismo), es claro que puede establecerse una conciliación de ambos principios a partir

¹ "Wollen wir uns also nicht die Möglichkeit des Ganzen als von den Teilen, wie es unserm diskursiven Verstande gemäss ist, sondern, nach Massgabe des intuitiven (urbildlichen) die Möglichkeit der Teile (ihrer Beschaffenheit und Verbindung nach) als vom Ganzen abhängig vorstellen: so kann dieses, nach eben derselben Eigentümlichkeit unseres Verstandes, nicht so geschehen, dass das Ganze den Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Teile (welches in der diskursiven Erkenntnisart Widerspruch sein würde), sondern nur, dass die *Vorstellung* eines Ganzen den Grund der Möglichkeit der Form desselben und der dazu gehörigen Verknüpfung der Teile enthalte. Da das Ganze nun aber alsdann eine Wirkung (*Produkt*), dessen *Vorstellung* als die *Ursache* seiner Möglichkeit angesehen wird, das Produkt aber einer Ursache, deren Bestimmungsgrund bloss die Vorstellung seiner Wirkung ist, ein Zweck heisst..." (KU, B 349-350; Ak-V-407,408).

de la idea, para nosotros inintuible pero sí pensable, de la naturaleza en sí misma tal cual aparecería a aquel entendimiento arquetípico: en la realidad en sí, previa a la doble posición representativa de nuestras facultades (entendimiento y sensibilidad), las partes determinan el todo (causalidad eficiente-mecánica) porque el todo pre-determina las partes (causalidad final), esto es, no hay diferencia entre ambos tipos de causalidad. Dado que la idea de la naturaleza en sí misma —no como fenómeno puesto por nuestras facultades— es el concepto racional de lo suprasensible, resulta que, con referencia al substrato suprasensible del mundo fenoménico, la causalidad mecánica y la final no son contradictorias:

"Da es aber doch wenigstens möglich ist, die materielle Welt als blosser Erscheinung zu betrachten, und etwas als Ding an sich selbst (welches nicht Erscheinung ist) als Substrat zu denken, diesem aber eine korrespondierende intellektuelle Anschauung (wenn sie gleich nicht die unsrige ist) unterzulegen: so würde ein, ob zwar für uns unerkennbarer, übersinnlicher Realgrund für die Natur Statt finden, zu der wir selbst mitgehören, in welcher wir also das, was in ihr als Gegenstand der Sinne notwendig ist, nach mechanischen Gesetzen, die Zusammenstimmung und Einheit aber der besonderen Gesetze und der Formen nach denselben, die wir in Ansehung jener als zufällig beurteilen müssen, in ihr als Gegenstände der Vernunft (ja das Naturganze als System) zugleich nach teleologischen Gesetzen betrachten, und sie nach zweierlei Prinzipien beurteilen würden, ohne dass die mechanische Erklärungsart durch die teleologische, als ob sie einander widersprächen, ausgeschlossen wird."¹

A través de la idea del substrato inteligible que la razón suministra al Juicio reflexionante, puede éste hacer compatible los dos principios de causa-

¹ KU, B 352 (Ak-V-409)

lidad que posee: la producción mecánica y la final concuerdan respecto a aquella idea. La concordancia entre los dos principios no es sino la subordinación de lo mecánico a lo teleológico¹, por lo cual concebimos la idea de una *técnica de la naturaleza* (*Technik der Natur*), esto es, la idea de que la naturaleza en su substrato inteligible está ordenada hacia fines, cuyos medios de realización son las causas mecánicas: "Denn, wo Zwecke als Gründe der Möglichkeit gewisser Dinge gedacht werden, da muss man auch Mittel annehmen, deren Wirkungsgesetz für sich nichts einen Zweck Voraussetzendes bedarf, mithin mechanisch und doch eine untergeordnete Ursache absichtlicher Wirkungen sein kann."²

El concepto de *técnica de la naturaleza* consigue así la reunión de los dos principios de la antinomia en aquel único y superior que exigía la síntesis de ambos³. Ahora bien, puesto que la idea que hace posible tal síntesis —el fundamento suprasensible de lo fenoménico— está más allá de nuestras facultades cognoscitivas y no podemos determinarla teóricamente de modo alguno, se comprende que el papel que juegan los dos principios de causalidad en la concepción de la *técnica de la naturaleza* sea distinto y relativo al uso de nuestras facultades cognoscitivas: mientras que el mecanicismo viene dado a priori por el concepto formal de naturaleza y permite en su aplicación empírica (Física) una exacta construcción del fenómeno —a través del esquematismo matemático—, el finalismo surge en nosotros como una exigencia complementaria para pensar —a partir de las series empíricas concordantes con lo universal— aquella otra determinación de las partes por el todo (naturaleza como sistema) que no nos da el entendimiento. Por consiguiente, es claro que para el interés cognoscitivo de nuestro espíritu la causalidad

¹ KU, B 360-361 (Ak-V-414)

² KU, B 361 (Ak-V-414)

³ "Nun müssen zwar das Prinzip des Mechanismus der Natur und das der Kausalität derselben nach Zwecke an einem und eben demselben Naturprodukt in einem einzigen oberen Prinzip zusammenhängen und daraus gemeinschaftlich abfliessen, weil sie sonst in der Naturbetrachtung nicht neben einander bestehen könnten." (KU, B 358; Ak-V-412)

mecánica tiene un poder explicativo superior a la teológica, de modo que "die Vereinigung beider Prinzipien nicht auf einem Grunde der *Erklärung* (Explication) der Möglichkeit eines Produkts nach gegebenen Gesetzen für die *bestimmende*, sonder nur auf einem Grunde der *Erörterung* (Exposition) derselben für die reflektierende Urteilskraft beruhen könne"¹. Dicho en otros términos, la técnica de la naturaleza —subordinación del mecanicismo al finalismo— nos explica suficientemente la posibilidad de los productos a través de la causalidad mecánica, aunque no puede comprender ni exponer su unidad sistemática en cada uno de ellos (finalidad interna) ni en su conjunto (finalidad externa), si no es mediante la aplicación de la causalidad final. Por esta razón decíamos en el anterior capítulo² que, desde el estricto plano epistemológico, el mecanicismo debe ser tomado como principio constitutivo de conocimiento científico-positivo y ser extendido al máximo en su aplicabilidad a las series fenoménicas —ampliación de la matematización de lo real—, aunque inevitablemente necesitará del finalismo para comprender (Juicio reflexionante) tanto cómo es posible la concordancia de lo a priori y lo a posteriori, como la sistematicidad global de todas las series fenoménicas.

Resulta, en consecuencia, que la comprensión técnica de la naturaleza, como solución sintética de las dos causalidades, se mueve en un estatuto transcendental peculiar: ni puede conceptualizarse como determinante en el sentido que lo a priori de-termina objetivo-universalmente los caracteres ontológico-metafísicos de la naturaleza, ni tampoco puede serlo como algo *meramente regulativo* en el sentido que era tematizada la función de las ideas en la primera crítica. La subordinación de lo mecánico (como medio) a lo teleológico es, sin duda, fruto de la constitución de nuestras facultades —un entendimiento arquetípico no requeriría de tal idea—, pero es fruto *necesario* para una comprensión unitaria de lo real que supere la escisión puesta por el entendimiento y la sensibilidad respecto a la cosa en sí. Por

¹ KU, B 357-358 (Ak-V-412)

² Cfr. § 48

lo tanto, y aunque subjetivamente condicionada —es decir, causada por la dinámica de las facultades de nuestro espíritu—, la técnica de la naturaleza es un concepto legítimo de la reflexión y que *para nosotros* vale como objetivo:

"so wird der Begriff der Zweckmässigkeit der Natur in ihren Produkten ein für die menschliche Urteilskraft in Ansehung der Natur notwendiger, aber nicht die Bestimmung der Objekte selbst angehender, Begriff sein, also ein subjektives Prinzip der Vernunft für die Urteilskraft, welches als regulativ (nicht konstitutiv) für unsere *menschliche Urteilskraft* eben so notwendig gilt, als ob ein objektives Prinzip wäre."¹

Se trata, pues, de un concepto tal que: (1) no concierne a la determinación a priori del objeto, por lo cual no puede ser considerado exactamente igual que los transcendental-ontológicos del entendimiento, pero (2) es subjetivo-necesario para la comprensión conceptual de la realidad empírica, por lo cual tampoco puede considerarse en la pura formalidad subjetiva del Juicio estético. Por la primera razón, Kant no puede denominarlo *constitutivo*, aunque sea necesario, sin chocar frontalmente con el significado dado en la primera crítica a este término; luego tiene que calificarlo de *regulativo*. Por la segunda razón, no puede llamarlo *subjetivo* sin alterar el significado de este vocablo en la reflexión estética, pero tampoco puede denominarlo *objetivo* sin más, pues ello parece reservado a los principios constitutivos del entendimiento; luego lo conceptualiza *como si fuera objetivo*. La técnica de la naturaleza puede definirse así como un principio *regulativo-objetivo* —o, invirtiendo la relación, *subjetivo-necesario*— del Juicio en tanto que facultad intermedia entre la razón y el entendimiento, que, usado complementariamente a la pura causalidad mecánica, permite pensar lo natural según la disposición final a través de aquella constitución mecánica como medio: reúne, pues, en su concepto y en su aplicación el valor regulativo de las

¹ KU, B 344 (Ak-V-404)

ideas de la razón junto a la posible referencia empírica que le da la reflexión.

No es difícil de apreciar el carácter difícil y fluctuante del lenguaje kantiano en este punto de la obra: todo parece indicar que, ante el descubrimiento de una nueva manera de comprender la realidad y el conocimiento que sobrepasa los términos y límites de las dos primeras críticas, tanto los significantes como los significados se muestran oscilantes e imprecisos. Y que se trata de un nuevo modo de comprensión de lo real se manifiesta claramente, si observamos que todo lo expuesto aquí por Kant admite una fácil y más inteligible traducción a términos hegelianos: el Juicio reflexionante teleológico es la *mediación* entre lo universal-abstracto-condicionante del entendimiento, el particular-concreto-condicionado de la sensibilidad y el universal-incondicionado de la razón; la técnica de la naturaleza, como confluencia de lo mecánico y lo teleológico, es la síntesis superadora de dos momentos igualmente parciales del espíritu: el de una causalidad puramente formal-externa (entendimiento) y el de otra totalmente empírico-interna (finalidad); la dependencia subjetiva del Juicio teleológico y, sin embargo, su necesidad quasi-objetiva ("als regulativ für unsere menschliche Urteilskraft aber so gilt, als ein objektives Prinzip wäre") nos lleva inevitablemente al "*Ansich- oder Fürunssein*"¹, esto es, a la coincidencia entre la verdad de lo real y el discurso de la conciencia que efectúa el análisis de la experiencia, a la identidad entre el substrato suprasensible (naturaleza en sí misma) y la unificación filosófica de mecanicismo y finalismo sobre lo fenoménico —igual que haría el entendimiento arquetípico de modo no discursivo—.

Sin duda la fluctuante expresión kantiana al final de la Dialéctica del Juicio teleológico en la solución de su antinomia apunta ya hacia una interpretación hegeliana de sus términos, aunque todavía no lo sea explícitamente.

¹ Hegel; *Phänomenologie des Geistes* (SV-III-80)

te: en todo caso, el carácter regulativo-objetivo o subjetivo-necesario de la técnica de la naturaleza supone, como se verá a continuación por sus consecuencias, una innovación decisiva respecto al sistema metafísico de 1781 y un paso fundamental hacia la efectuación del *Übergang*. Lo que por ahora se ha conseguido, en la perspectiva del propio Kant, es legitimar un uso —cuyo estatuto transcendental dentro de la Filosofía aún no está del todo claro¹— simultáneo de mecanicismo y finalismo en la comprensión de las series naturales, salvando así la distinción entre lo formal a priori y lo material a posteriori del fenómeno. Ahora bien, desde el momento que la experiencia fenoménica puede articularse subjetivo-necesariamente en un sistema de causas mecánicas pensables según disposición final en su conjunto, es posible entrever ya el tránsito del abismo entre lo sensible y lo inteligible: lo sensible aparece como una unidad empírico-formal interpretable teleológicamente, lo inteligible es un puro sistema de fines centrados en la ley moral y el bien supremo; luego bastará con hallar un elemento natural que sea fin en sí mismo y agente según fines morales, para fundamentar una interpretación teleológica de la realidad (a través de sus causas mecánicas) hacia la moralidad, con lo cual la causalidad fenoménica (mecanicismo) y la nouménica (libertad, finalidad moral) concordarían. A este último tema que aportará la solución kantiana respecto al *Übergang*, está dedicada la Doctrina del método de la tercera crítica.

§51. Aplicación de la teleología a la naturaleza: fin último.

La solución de la antinomia del Juicio teleológico en la subordinación del mecanicismo al finalismo (técnica de la naturaleza) admite dos aplicaciones distintas: en el estricto ámbito de las ciencias empíricas de la naturaleza como principio heurístico para el avance y sistematización de la inves

¹ Como se analizará en el siguiente capítulo, será en los *Fortschritte* de 1791 cuando Kant acaba de delimitar estrictamente el nuevo sistema de la Filosofía y la situación que en él tiene la teleología.

tigación biológica, y en el ámbito total de la naturaleza intentando pensar la como un sistema de fines en general (finalidad externa). Lo primero obviamente es una aplicación a una ciencia particular que servirá específicamente al interés teórico de la razón dentro de esta disciplina; lo segundo, en cambio, atañe directamente al tercer interés de la razón —cuáles sean las consecuencias (finales) de mi actuación en el mundo— y conducirá, por tanto, al tema del *Übergang*.

Respecto a la aplicación biológica de la técnica de la naturaleza, dado que nos permite pensar la totalidad de los seres vivos como dispuestos en su funcionamiento mecánico concreto en función de una idea rectora (finalidad), según cuál sea la idea puesta en la base del conjunto surgirá una concepción sistemática general de la vida u otra distinta. Por lo tanto, aquí el Juicio teleológico permite construir algo así como los grandes marcos teóricos dentro de los cuales se mueve toda investigación biológica posible. Es en este punto donde Kant se muestra más en contacto con los problemas fundamentales de la Biología de su época, en concreto, con el debate que ya estaba iniciándose, a partir de las finas clasificaciones de Linneo y en función de las similitudes anatómicas y fisiológicas entre los diversos seres vivos¹, acerca del evolucionismo de las especies. Los grandes sistemas conceptuales de comprensión biológica acerca del origen de la vida que se pueden construir a partir del principio teleológico son:

- (1) Ocasionalismo: la causa del mundo —es decir, la razón última del diseño teleológico global— introduciría los caracteres propios de las especies en ocasión de cada apareamiento de los progenitores². Desde el momento que esta comprensión destruye la idea misma de naturaleza al eliminar de ella toda capacidad productiva autónoma sensu stricto, puede aban-

¹ KU, B 368-369 (Ak-V-418,419)

² KU, B 375 (Ak-V-422)

donarse por irrelevante¹.

(2) Pre-estabilismo: la causa del mundo ha introducido en los primeros ejemplares las disposiciones al desarrollo y perpetuación de la especie, de modo que ésta es renovada continuamente a través de sus individuos². Dentro de este marco teórico que sí respeta la autonomía productiva de lo natural, podemos distinguir a su vez:

- a) Que los individuos (o especies) puedan generarse derivativamente de sus progenitores, esto es, que se introduzcan diferencias a lo largo del desarrollo de las especies: tal sería una teoría de la evolución (*Evolutionstheorie*)³.
- b) Que los individuos (o especies) se generen (y varíen) a partir de una preformación ya dispuesta en el mismo tronco del orden o género —por tanto, que toda diferencia esté ya preformada desde el origen—: tal sería la teoría de la epigénesis⁴. Esta doctrina puede ampliarse convenientemente retrotrayendo la preformación a la misma materia inerte y, en consecuencia, haciendo surgir ya de ésta los primeros seres vivos⁵.

Respecto a la utilización general del principio teleológico para intentar comprender la naturaleza en su totalidad, ello no es otra cosa que la aplicación del concepto de finalidad externa que se definió al inicio de esta parte de la crítica. En efecto, solamente si supongo que "ein Ding der Natur einem anderen als Mittel zum Zwecke dient"⁶, podemos representarnos la posibilidad de que incluso objetos inanimados (aire, agua, tierra, etc.)

¹ Ibid.

² KU, B 376 (Ak-V-422,423)

³ Ibid.

⁴ KU, B 378 (Ak-V-424)

⁵ KU, B 378-379 (Ak-V-424)

⁶ KU, B 379 (Ak-V-425)

caigan dentro de la teleología, con la condición siempre de que el fin del que son medio sea un ser organizado¹. En consecuencia, tan pronto como aplicamos la fianlidad externa a lo natural, el mundo fenoménico se convierte en un sistema donde todos los reinos de la naturaleza aparecen organizados en causas finales², es decir, nos los representamos como medios y fines unos respecto a otros. Lo cual conlleva necesariamente una ordenación jerárquico-teleológica de reinos y especies, con respecto a la cual el ser situado en lo alto de la escala sería el fin último (*letzter Zweck*) de la naturaleza. Al plantearse la pregunta acerca del fin último, se ha dado tradicionalmente una respuesta unánime: es el ser humano. El razonamiento teleológico que justifica tal respuesta es a grandes rasgos el siguiente:

"Eine nähere Kenntnis aber der unbeschreiblich weisen Organisation in demselben (Gewächsreich) lässt uns an diesem Gedanken (einem blossen Produkt des Mechanismus der Natur) nicht haften, sondern veranlasst die Frage: Wozu sind diese Geschöpfe da? Wenn man sich antwortet: für das Tierreich, welches dadurch genährt wird, damit es sich in so mannigfaltige Gattungen über die Erde habe verbreiten können: so kommt die Frage wieder: Wozu sind denn diese Pflanzen-verzehrenden Tiere da? Die Antwort würde etwa sein: für die Raubtiere, die sich nur von dem nähren können was Leben hat. Endlich ist die Frage: wozu sind diese samt den vorigen Naturreichen gut? Für den Menschen, zu dem mannigfaltigen Gebrauche, den ihn sein Verstand von allen jenen Geschöpfen machen lehrt; und er ist der Letzte Zweck der Schöpfung hier auf Erden, weil er das einzige Wesen auf derselben ist, welches sich einen Begriff von Zwecken machen und aus einem Aggregat von zweckmässig

¹ KU, B 380 (Ak-V-425)

² "Wenn man sich eine objektive Zweckmässigkeit in der Mannigfaltigen der Gattungen der Erdschöpfe und ihren äussern Verhältnisse zu einander, als zweckmässig konstruierte Wesen, zum Prinzip macht: so ist es der Vernunft gemäss, sich in diesen Verhältnisse wiederum eine gewisse Organisation und ein System aller Naturreiche nach Endursachen zu denken." (KU, B 383-384; Ak-V-427)

gebildeten Dingen durch seine Vernunft ein System der Zwecke machen kann."¹

Ahora bien, con exactamente la misma aplicación del teleologismo y con idéntico esquema de razonamiento, podríamos demostrar justamente lo contrario: que el hombre es sólo un medio e incluso el medio jerárquicamente inferior. En efecto, el argumento sería ahora:

"Man könnte auch, mit dem Ritter Linné, den dem Scheine nach umgekehrten Weg gehen, und sagen: Die gewächsfressenden Tiere sind da, um den üppigen Wuchs des Pflanzenreichs, dadurch viele Spezies derselben erstickt werden würden, zu mässigen; die Raubtiere, um der Gefrässigkeit jener Grenzen zu setzen; endlich der Mensch, damit, indem er diese verfolgt und vermindert, ein gewisses Gleichgewicht unter den hervorbringenden und den zerstörenden Kräften der Natur gestiftet werde. Und so würde der Mensch, so sehr er auch in gewisser Beziehung als Zweck gewürdigt sein möchte, doch in anderer wiederum nur den Rang eines Mittels haben."²

Efectivamente, tanto la serie de medios a fines vegetales-hervíboros-carnívoros-hombre como hombre-carnívoros-hervíboros-vegetales está igualmente justificada desde una perspectiva estrictamente natural, pues en ambas se da la relación de instrumentalidad como establece el concepto de finalidad externa. La naturaleza teleológicamente considerada forma un ecosistema³ donde las interrelaciones medio-fin no son absolutas, sino totalmente relativas al punto por donde se quiera iniciar la serie: de ahí que en un caso el hombre sea fin y en el otro simple medio al servicio de la cadena de seres⁴.

¹ KU, B 382-383 (Ak-V-426,427)

² KU, B 383 (Ak-V-427)

³ Aunque evidentemente este término no es de Kant, los dos razonamientos que acabamos de citar muestran justamente esta intención significativa.

⁴ "Er (der Mensch) ist also immer nur Glied in der Kette der Naturzwecke: zwar Prinzip in Ansehung manches Zwecks) dazu die Natur ihn die Anlage bestimmt zu haben scheint) indem er sich selbst dazu macht) aber doch auch Mittel zur Erhaltung der Zweckmässigkeit im Mechanism der übrigen Glieder." (KU, B 390; Ak-V-430,431)

La razón de esta aparente paradoja está en la propia solución de la antinomia del Juicio teleológico: allí se ha indicado que el empleo subjetivo-necesario de la finalidad podía hacerse porque era pensable la concordancia suprasensible entre ésta y la causalidad mecánica; como consecuencia, en cuanto se intenta hacer un uso absoluto del razonamiento teleológico —como al preguntarse por su fin último— sólo a partir de lo fenoménico y sin ninguna base suprasensible que legitime tal uso, necesariamente el argumento deja de ser probatorio y puede incurrir en paradojas como las anteriores. De lo cual se desprende lo siguiente: o bien la teleología se utiliza de modo meramente heurístico acompañando al mecanicismo en las ciencias de la naturaleza (primera aplicación que hemos efectuado en este párrafo y concepto de organismo en la finalidad interna); o bien, si se quiere utilizar en sentido absoluto (determinante) estableciendo un fin último y una serie de medios naturales dispuestos para su consecución, tiene que buscarse necesariamente un elemento suprasensible que lo justifique. ¿Hay un tal elemento que permita enlazar la naturaleza con el mundo inteligible, y así pensar lo fenoménico según la técnica de la naturaleza para la efectuación de un fin último moral de carácter absoluto? De ello depende la posibilidad de un uso objetivo del Juicio teleológico al margen del regulativo que tiene en las ciencias de la naturaleza y, en cuanto que tal uso estableciera la conexión de las dos partes del sistema metafísico, de ello depende el *Übergang*.

§ 52.- El hombre como fin final: solución al 'Übergang'.

Frente al concepto de fin último (*letzter Zweck*) que, según acabamos de ver, por definirse exclusivamente a partir de lo fenoménico no admite una determinación unívoca dentro de la naturaleza, podemos situar el de un fin final (*Endzweck*): "Endzweck ist derjenige Zweck, der keines andern als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf."¹ Lo cual, como señala Y. Yovel, signifi-

¹ KU, B 396 (Ak-V-434)

ca que: "it is absolute and does not derive its teleological status from a higher goal that it might serve. Its end is within itself, and it cannot be considered a means for any other purpose. This kind of end, according to Kant cannot inhere in any *natural* thing. It can be found only in something higher nature, to which nature itself must be subordinate"¹. En efecto, la idea de un fin final es la de un ser cuya posición nunca pueda ser relativa a ninguna cosa, lo cual, dado el carácter necesariamente condicionado de toda serie teleológica fenoménica², nunca podrá halarse en la mera naturaleza:

Li

"Wenn wir aber die ganze Natur durchgehen, so finden wir in ihr, als Natur, kein Wesen, was auf den Vorzug, Endzweck der Schöpfung zu sein, Anspruch machen könnte; und man kann sogar a priori beweisen: dass dasjenige, was etwa noch für die Natur ein letzter Zweck sein könnte, nach allen erdenklichen Bestimmungen und Eigenschaften, womit man es ausrüten möchte, doch als Naturding niemals Endzweck sein könne."³

Así pues, mientras el concepto de fin último nos remite a la sucesión causal del mundo sensible donde la necesaria coordinación entre mecanicismo y finalismo imposibilita su determinación absoluta, la noción de fin final nos sitúa ante un ser que sólo depende de su idea⁴ y, por tanto, perteneciente necesariamente al mundo inteligible. Con lo cual tenemos lo siguiente: el uso del principio teleológico para interpretar la naturaleza en su conjunto como preparación (medio) para un fin último, sólo podrá alcanzar un carácter legítimo cuando se halle, no un fin último dentro de la serie natural —cosa imosible—, sino cuando se ponga un fin final que, siendo un objeto suprasen

¹ Y. Yovel; *Kant and the philosophy of history*, p. 177

² "Denn es ist nichts in der Natur (als einem Sinnenwesen), wozu der in ihr selbst befindliche Bestimmungsgrund nicht immer wiederum bedingt wäre." (KU, B 387; Ak-V-435)

³ KU, B 382 (Ak-V-426)

⁴ "Ein Ding aber, was notwendig, seiner objektiven Beschaffenheit wegen, als Endzweck einer verständigen Ursache existieren soll, muss von der Art sein, dass es in Ordnung der Zwecke von keiner anderweitigen Bedingung, als bloss seiner Idee, abhängig ist." (KU, B 397-398; Ak-V-435)

sible, esté al mismo tiempo conectado con la serie fenoménica. Como fin final un tal ser tendría un valor absoluto, como conectado con la naturaleza podría entonces ser representado dentro de la causalidad fenoménica como fin último —pues, en este caso, su posición absoluta no le viene de la serie natural— y como introductor de fines inteligibles en el mundo sensible: se lograría, en consecuencia, a través de él, la fundamentación del concepto de técnica de la naturaleza en su aplicación a lo fenoménico (medio instrumental-mecánico) respecto a lo suprasensible como fin (moralidad), es decir, el *Übergang* entre los dos mundos metafísicamente separados.

En relación al fin final se imponen, por tanto, dos tareas a realizar: (1) señalar cuál es dentro de la red conceptual que constituye el mundo inteligible, y (2) indicar cómo nos puede aparecer, a la vez, como parte del mundo sensible introduciendo fines inteligibles en éste. El primer punto atañe única y exclusivamente al orden de las ideas de la razón en cuanto que práctica y es una pregunta cuya respuesta nos da la Metafísica de las costumbres de modo apodíctico y necesario¹. El único objeto que es fin en sí mismo es el hombre, pues: (1) se propone fines según una ley incondicionada e independiente de toda circunstancia natural (moralidad), (2) dispone de una causalidad suprasensible de actuación (libertad) y (3) está obligado necesariamente a la consecución del buen supremo en el mundo. Por consiguiente:

"Von dem Menschen nun (und so jedem vernünftigen Wesen in der Welt), als einem moralischen Wesen, kann nicht weiter gefragt werden: wozu (quem in finem) er

¹ En efecto, ya en la *Grundlegung* de 1785, mucho antes de que Kant abordara el tema del *Übergang*, leemos: "Gesetzt aber, es gäbe etwas, dessen Dasein an sich selbst einer Absoluten Wert hat, was als Zweck an sich selbst, ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm, und nur in ihm allein, der Grund eines kategorischen Imperative, d.i. praktischen Gesetzes, liegen. Nun sage ich: als Zweck an sich selbst, nicht bloss als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muss in allen sinnen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichtete Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden." (GMS, A 64-65; Ak-IV-428)

existiere. Sein Dasein hat den höchsten Zweck selbst in sich, dem, so viel er vermag, er die ganze Natur unterwerfen kann, wenigstens welchem zuwider er sich keinem Einflusse der Natur unterworfen halten darf. Wenn nun Dinge der Welt, als ihrer Existenz nach abhängige Wesen, einer nach Zwecken handelnden obersten Ursache bedürfen, so ist der Mensch der Schöpfung Endzweck; denn ohne diesen wäre die Kette der einander untergeordneten Zwecke nicht vollständig gegründet; und nur im Menschen, aber auch in diesem nur als Subjekte der Moralität, ist die unbedingte Gesetzgebung in Ansehung der Zwecke anzutreffen, welche ihn also allein fähig macht, Endzweck zu sein, dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist."¹

Si la Metafísica de las costumbres es suficiente para determinar a priori cuál es el fin final, no ocurre exactamente lo mismo con el segundo punto: comprender cómo el fin final (ser humano como noúmeno) forma parte del mundo sensible y a la vez ordena este mundo hacia la fianlidad moral del bien supremo, no es una pura cuestión de Filosofía práctica, sino teórico-práctica conjuntamente. En efecto, la relación de un elemento fenoménico con los otros sólo es pensable bajo la categoría de causalidad de la razón teórica, la determinación moral de un ser sólo es pensable bajo el concepto de libertad de la razón práctica; luego, la incidencia de la acción moral en el mundo sensible, es decir, la causalidad de la libertad, es, por definición, un concepto a caballo entre los dos ámbitos de la razón, para el cual las dos críticas anteriores sólo afirmaban su no-contradictoriedad. Ahora bien, dado que la causalidad de la libertad es una idea que en su propio significado encierra el tránsito entre los dos mundos y dado que el Juicio reflexionante es justamente la facultad destinada a salvar el abismo, es de esperar que la tercera crítica nos ofrezca una exposición de la posibilidad real —no meramente lógica— de tal concepto, exposición a través de la cual complete el carácter apriórico-práctico del hombre como fin final representándolo

¹ KU, B 398-399 (Ak-V-435,346)

en su conexión causal con lo fenoménico. El problema que aquí se plantea es rigurosamente paralelo al de la antinomia del Juicio teleológico: allí se trataba de cómo la serie formal (a priori) y la empírica (a posteriori) del fenómeno concordaban en una noción unitaria de la naturaleza, aquí se trata de cómo la naturaleza unitaria que ya podemos representarnos bajo la reunión de mecanicismo y finalismo (mundo sensible) concuerda con la existencia de un ser libre (mundo inteligible). En ambos casos el segundo elemento del par (serie empírica de la naturaleza, libertad) está, respecto al primero, caracterizado por un carácter teleológico específico: la serie empírica fenoménica exige para su comprensión la noción de finalidad interna frente al mecanicismo de la serie formal, ahora la libertad aparece como la actuación según los fines de la moralidad —por tanto, fines *sensu stricto*— frente a una naturaleza unificada donde la teleología es sólo regulativa en su uso empírico. Ahora bien, la diferencia entre una consideración teleológica de la realidad y otra que no lo es se debe, como mostró el análisis de la antinomia, a la constitución de las facultades de nuestro espíritu que distingue entre posibilidad (*Möglichkeit*) y realidad efectiva (*Wirklichkeit*); por lo tanto, la solución a la pregunta acerca de cómo la libertad pueda exponerse realmente en el mundo sensible se encontrará en el mismo punto donde se halló el origen de la antinomia del Juicio teleológico: en la distinción que formulamos entre posibilidad y realidad. Y, efectivamente, en el párrafo 76 de la obra donde Kant plantea la causa y vía resolutoria de aquella antinomia, encontramos también el nuevo tratamiento del tema de la libertad que, unido a la noción de fin final, da respuesta al *Übergang* y a la posibilidad de una teleología físico-moral.

Del mismo modo que nuestro espíritu, a pesar de que la naturaleza es única, distingue entre su posibilidad y su realidad porque el entendimiento le presenta la estructura formal de lo real como necesaria, frente a la sensibilidad que pone el contenido empírico como si fuera independiente de aquella, así también distinguimos entre el mundo inteligible como el lugar de

cumplimiento necesario de la moralidad (razón) y el mundo sensible como lugar de realización contingente de la moralidad en el orden de los sucesos (entendimiento-sensibilidad). Al establecer esta diferencia, el espíritu humano no puede por menos que representarse la moralidad como un mandato (*Gebot*) a cumplir *obligatoriamente* en lo sensible, y distingue así entre la necesidad de la ley moral como ser (*Sein*) —es decir, la concordancia ideal entre la moralidad y su cumplimiento absoluto en un mundo inteligible— y como deber-ser (*Sein-Sollen*) —es decir, su cumplimiento a través de mandatos en el mundo sensible—:

"und (weil) die moralisch-schlechting-notwendige Handlung physich als ganz zufällig angesehen wird (d.i. dass das, was notwendig geschehen *sollte*, doch öfter nicht geschieht): so ist klar, dass es nur von der subjektiven Beschaffenheit unsers praktischen Vermögens berührt, dass die moralischen Gesetze als Gebote (und die ihnen gemässe Handlungen als Pflichten) vorgestellt werden müssen, und die Vernunft diese Notwendigkeit nicht durch ein Sein (Geschehen), sondern Sein-Sollen ausdrückt..."¹

En otros términos, si el mundo inteligible fuera la morada del hombre como ser con conciencia moral, la ley no adoptaría la forma de un deber (*Sein-Sollen*), sino la simple forma de un evento inmediato-necesario (*Sein*); porque el hombre, a través de la sensibilidad, está puesto en un mundo fenoménico, su conciencia moral se convierte en imperativa. Ahora bien, este mismo hecho de que la ley moral ordene obligatoriamente, puede acontecer porque aquella ley es representada como posible (*möglich*) en la pura idealidad inteligible, llegando a ser real (*wirklich*) sólo por medio de nuestra actuación. O dicho negativamente:

"welches (der Unterschied zwischen Sein und Sein-Sollen) nicht Statt finden würde, wenn die Vernunft, ohne Sinnlichkeit (als subjektive Bedingung ihrer An

¹ KU, B 342-343 (Ak-V-403)

wendung auf Gegenstände der Natur), ihrer Kausalität nach, mithin als Ursache in einer intelligibelen, mit dem moralischen Gesetze durchgängig übereinstimmenden, Welt betrachtet würde, wo zwischen Sollen und Tun, zwischen einem praktischen Gesetze von dem was durch uns möglich ist, und dem theoretischen von dem, was durch uns wirklich ist, kein Unterschied sein würde."¹

Observe, por tanto, que ahora Kant no sólo está diciendo que la ley moral sea la *ratio cognoscendi* de la libertad, es decir, que nuestra conciencia de la moralidad dé a conocer la libertad —como escribía en la segunda crítica²—, sino que el carácter de mandato imperativo que adopta en nosotros la ley moral implica que, a través de nuestra acción —como seres con sensibilidad además de razón—, lo posible (*möglich*) de aquel mundo inteligible se hace efectivamente real (*wirklich*). Por tanto, igual que el Juicio teleológico es el medio para reconstruir la unidad de lo a priori y lo a posteriori que entendimiento y sensibilidad separan, la causalidad de la libertad aparece como el medio para reunir la idealidad de la moralidad posible con la realidad efectiva del mundo sensible. Se puede así llegar a concluir, del mismo modo que respecto a la teleología, que tanto la idea del mundo inteligible como el concepto suprasensible de la libertad son principios regulativos que para nosotros determinan con la misma validez que si fueran objetivos las reglas de nuestra actuación en el mundo sensible:

"Ob nun aber gleich eine intelligibele Welt, in welcher alles darum wirklich sein würde, bloss nur weil es (als etwas Gutes) möglich ist, und selbst die Frei

¹ KU, B 343 (Ak-V-403,404)

² "Damit man hier nicht Inkonssequenzen anzutreffen wähne, wenn ich jetzt die Freiheit die Bedingung des moralischen Gesetzes nenne, und in der Abhandlung nachher behaupte, dass das moralische Gesetz die Bedingung sei, unter der wir uns allererst der Freiheit bewusst werden können, so will ich nur erinnern, dass die Freiheit allerdings die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die *ratio cognoscendi* der Freiheit sei. Denn, wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft eher deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas, als Freiheit (ob diese gleich sich nicht widerspricht), anzunehmen." (KpV, A 4 Nota; Ak-V-4)

heit, als formale Bedingung derselben, für uns ein überschwenglicher Begriff ist, der zu keinem konstitutiven Prinzip, ein Objekt und dessen objektiven Realität zu bestimmen, tauglich ist: so dient die letztere doch, nach der Beschaffenheit unserer (zum Teil sinnlichen) Natur und Vermögens, für uns und alle vernünftige mit der Sinnenwelt in Verbindung stehende Wesen, so weit wir sie uns nach der Beschaffenheit unserer Vernunft vorstellen können, zu einem allgemeinen *regulativen Prinzip*, welches die Beschaffenheit der Freiheit, als Form der Kausalität, nicht objektiv bestimmt, sondern, und zwar mit nicht minder Gültigkeit, als ob dieses geschähe, die Regel der Handlungen nach jener *Idee* für jederman zu Geboten macht."¹

La comprensión de lo real según la técnica de la naturaleza era un principio subjetivo-necesario del Juicio reflexionante "welches als regulativ (nicht konstitutiv) für unsere *menschliche Urteilskraft* eben so notwendig gilt, als ob ein objektives Prinzip wäre"²; la libertad como realización fenoménica del mundo inteligible es un principio regulativo que "(für uns) nicht objektiv bestimmt, sondern, und zwar mit nicht minder Gültigkeit, als ob dieses geschähe". ¿Qué significa que la libertad —y a través de ella las ideas de la razón práctica— sea un principio regulativo? ¿Qué indica esta transformación de la libertad de postulado necesario de la razón práctica en principio regulativo de la acción humana? Lo regulativo en Kant hace siempre referencia a la constitución y conocimiento de la naturaleza; por consiguiente, si la libertad adquiere, en función de la disposición subjetiva de nuestras facultades, ser empleada reguladoramente en la determinación de la acción, ello sólo puede significar que debemos representárnosla reflexivamente como el paso de la posibilidad ideal de la moralidad (*Metafísica de las costumbres*) a la efectuación real en el mundo sensible (*Metafísica de la naturaleza*). En otros términos, la libertad ya no sólo es una *no*

¹ KU, B 343 (Ak-V-404)

² Cfr. § 50

ción lógicamente pensable sin contradicción, sino la propia causalidad fenoménica que introduce el hombre en su acción y que da así realidad en el mundo de la experiencia al objeto pensado por la razón práctica (bien supremo):

"Die reine Vernunft, als praktisches Vermögen, d.i., als Vermögen, den freien Gebrauch unserer Kausalität nach Ideen (reine Vernunftsbegriffe) zu bestimmen, enthält nicht allein im moralischen Gesetze ein regulatives Prinzip unserer Handlungen, sondern gibt auch dadurch zugleich ein subjektiv-konstitutives, in der Begriff eines Objekts, welches die Vernunft denken kann, an die Hand, das durch unserer Handlungen in der Welt nach jenem Gesetze wirklich gemacht werden soll."¹

¡El *Übergang* se ha dado finalmente! Teniendo en cuenta la constitución subjetiva de nuestro espíritu cuyas facultades dividen la única realidad verdaderamente existente (sustrato suprasensible de lo natural), el Juicio reflexionante recupera de manera subjetivo-necesaria —o *subjetivo-constitutiva*, como en este último texto se expresa— aquella unidad para nosotros con dos operaciones paralelas: (1) estableciendo un tránsito entre la naturaleza-estructura del entendimiento y la naturaleza-contenido de la sensibilidad a través del Juicio teleológico de una técnica de la naturaleza, (2) efectuando un segundo tránsito entre la naturaleza fenoménica (formal-empírica) y el mundo inteligible a través de la libertad pensada como introducción necesaria del objeto de la razón en el mundo fenoménico. Ahora bien, estos dos pasos paralelos (teleología, libertad regulativa) se sintetizan, a su vez, por medio del concepto del hombre como fin final que nos suministra a priori la razón práctica y que anteriormente hemos introducido: la causalidad mecánica de la naturaleza podemos pensarla subordinada a causas finales globales, el hombre como ser sensible-inteligible por la constitución de su espíritu (razón, sensibilidad) es el fin final de lo natural, luego, a

¹ KU, B 429 (Ak-V-453)

través de la existencia fenoménica de la humanidad, se ordena teleológicamente toda la serie natural hacia la consecución del objeto que define la actuación humana: el bien supremo como síntesis de felicidad y moralidad (virtud). En términos kantianos:

"Die Idee eines Endzwecks im Gebrauche der Freiheit nach moralischen Gesetzen hat also subjektiv-praktische Realität. Wir sind a priori durch die Vernunft bestimmt, das Weltbeste, welches in der Verbindung mit der höchsten Bedingung des Guten an derselben, d.i. der allgemeinen Glückseligkeit mit der gesetzmässigen Sittlichkeit, besteht, nach allen Kräften zu befördern."¹

Ciertamente, como indica Y. Yovel, "man is the final end not as he is, but by virtue of what he has to *become and bring about*; and this is the ideal of the highest good, which human reason projects as an ought for itself and as a final end for creation of whole"². Que esta comprensión teleológico-global de la naturaleza y de la moralidad tiene un fundamento subjetivo-práctico —antes subjetivo-constitutivo, y para la teleología subjetivo-necesario— significa lo siguiente:

- (1) Que para la humanidad, en función de su constitución espiritual como ser moral, es absolutamente necesaria la persecución del bien supremo en el mundo, de modo que el enunciado *el hombre introduce la moralidad (como algo posible) en lo fenoménico (como algo real)* es prácticamente constitutivo, es decir, fundado de modo totalmente a priori en la razón práctica: "Wenn es aber auf das Praktische zukommt, so ist ein solches regulatives Prinzip (für die Klugheit oder Weisheit): dem, was nach Beschaffenheit unserer Erkenntnisvermögen von uns auf gewisse Weise allein als möglich gedacht werden kann, als Zweck gemäss zu handeln, zugleich *konstitutiv*,

¹ Ibid.

² Y. Yovel; *Kant and the Philosophy of History*, p. 176

d.i. praktisch bestimmend..."¹.

- (2) Que, en cuanto juzgamos la posibilidad teórica de la existencia de ciertos objetos —naturalmente objetos resultantes de la acción humana: formas culturales, instituciones políticas, credos ético-religiosos, etc.—, la moralidad sólo puede ser puesta como fin teleológico de la reflexión (y, por tanto, como principio subjetivo-regulativo del Juicio teórico), no como causa directa del objeto, pues podía darse perfectamente el caso (por el mismo principio teleológico de la técnica de la naturaleza) que la causalidad mecánica —y no la racionalidad individual— avanzara hacia aquella moralidad final a través de acciones particulares aparentemente distanciadas de aquel fin². Por ello, "indessen dass eben dasselbe, als Prinzip, die objektive Möglichkeit der Dinge zu beurteilen, keinesweges theoretisch-bestimmend (dass nämlich auch dem Objekte die einzige Art der Möglichkeit zukomme, die unserm Vermögen zu denken zukommt), sonder ein bloss regulatives Prinzip für die reflektierende Urteilskraft ist."³

Ahora bien, ya se trate del carácter constitutivo-práctico que tiene el principio general del hombre como introductor de la moralidad en la naturaleza por su acción, como del carácter regulativo-subjetivo que tiene la interpretación teleológica de la moralidad a través de la naturaleza en la explicación de la producción de todas las acciones particulares como orientadas a

¹ KU, B 437 (Ak-V-457)

² Efectivamente, y según se analizará en la tercera parte de este estudio, la conjunción de mecanicismo y finalismo en la técnica de la naturaleza ¿permitirá a Kant introducir la *List der Vernunft* hegeliana avant-la-lettre en sus escritos de Filosofía de la historia.

³ KU, B 437-438 (Ak-V-457,458)

un fin, en ambos casos se está afirmando algo común: que "the highest good is no longer a separate, transcendental world, but becomes the consummate state of *this* world, to be realized through a concrete development in time"¹. Dicho en otros términos; el *Übergang* del Juicio reflexionante entre la naturaleza y la libertad, por el cual es necesario pensar el bien supremo como fin de la realidad por el carácter del hombre como fin final —con independencia de si tal realización es siempre intencional o a veces mecánico-teleológica (técnica de la naturaleza)—, abre las puertas a la historicidad del espíritu humano, es decir, a la realización fenoménico-temporal (histórica) de las ideas de la razón. De este modo, lo que el Juicio estético hacía presumir de modo subjetivo-formal a partir del carácter no-normativo del gusto y de la comunicabilidad universal del sentimiento², el Juicio teleológico lo pone como necesario —subjetivamente necesario si se trata de un conocimiento de la técnica de la naturaleza hacia la moralidad, constitutivamente necesario si se trata de la afirmación práctica de la moralidad realizándose en el mundo—, a saber, que la constitución de nuestro espíritu (*Gemüt*) y la dinámica de nuestras facultades (*Gemütskräfte*, *Gemütsvermögen*) nos llevan a una recuperación de la unidad de lo real (que aquéllas escinden) a través de la efectuación temporal del bien supremo, es decir, a través de la historicización del espíritu. "L'effectuation de la liberté et du Souverain bien dans le monde sensible implique donc une activité synthétique originale de l'homme: l'Histoire est cette effectuation."³

¹ Y. Yovel; *Kant and the Philosophy of History*, p. 30

² Cfr. § 44

³ G. Deleuze; *La Philosophie critique de Kant*, p. 105

§ 53.- Teleología de la cultura: hacia la Filosofía de la historia.

El concepto del hombre como fin final que nos da a priori la razón práctica y la transformación de la moralidad en principio regulativo del mundo fenoménico creado a través de la libertad, nos permiten automáticamente dotar de contenido a la noción teleológica de fin último que el mero sistema mecánico-final de la naturaleza no podía concebir. Como dentro de la naturaleza toda ordenación teleológica es relativa al criterio empleado y al lugar por donde se haya iniciado la seriación, pues el conjunto de lo fenoménico aparece como un ecosistema cerrado, el concepto de fin último necesariamente debe asociarse a aquel ser que, desde fuera de la naturaleza, se nos manifiesta como fin final. Dado que hay una certeza a priori de que el hombre es fin final y una certeza práctico-constitutiva de que por la libertad introduce la moralidad en la naturaleza —moralidad sin la cual la naturaleza en su conjunto aparecería como absolutamente falta de sentido y de finalidad¹—, podemos así considerar también al hombre como fin último, es decir, como aquel producto de la naturaleza con respecto al cual todos los otros son medios subordinados. Decir que el hombre es fin último implica la posibilidad teórica (subjetivo-necesaria) de interpretar lo que la naturaleza hace con él como criatura fenoménico-final y lo que él hace con la naturaleza como su señor desde un teleologismo natural, esto es, desde el concepto reflexionante de la técnica de la naturaleza. En nuestro caso, la subordinación de las causas mecánicas (las disposiciones naturales del ser humano como ser fenoménico) no puede tener como fin último más que la preparación del hombre para asumir la condición de fin final (realización de la moralidad) que le corresponde:

"Um aber auszufinden, worin wir am Menschen wenigstens jenen letzten Zweck der Natur zu setzen haben,

¹ KUJ, B 410 (Ak-V-442)

müssen wir dasjenige, was die Natur zu leisten vermag, um ihn dazu vorzubereiten, was er selbst tun muss, um Endzweck zu sein, heraussuchen..."¹

Preparar al hombre para que él realice cuanto tiene que hacer de sí mismo (efectuación de la moralidad) significa poner como fin último de la naturaleza o bien la satisfacción de cuantos deseos y necesidades tenga el hombre (felicidad), o bien el desarrollo de todas las habilidades para que el hombre se sirva de la naturaleza para sus propios fines (cultura)². Ahora bien, la felicidad es un concepto de tal índole que, al depender de las condiciones puramente subjetivo-individuales de la sensibilidad, no admite definición estricta y, en consecuencia, no puede ser puesto como fin del mecanismo de la naturaleza. Consiguientemente sólo permanece como fin último de la naturaleza respecto al hombre el desarrollo de la cultura:

"Es bleibt also von allen seinen Zwecken in der Natur nur die formale, subjektive Bedingung, nämlich der Tauglichkeit: sich selbst überhaupt Zwecke zu setzen, und (unabhängig von der Natur in seiner Zweckbestimmung) die Natur den Maximen seiner freien Zwecke überhaupt angemessen, als Mittel, zu gebrauchen, übrig, was die Natur, in Absicht auf den Endzweck, der ausser ihr liegt, ausrichten, und welches also als ihr letzter Zweck angesehen werden kann. Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit) ist die *Kultur*. Also kann nur die Kultur der letzte Zweck sein, den man der Natur in Ansehung der Menschengattung beizulegen Ursache hat."³

La teleología de la cultura consistirá en establecer aquellas condicioo

¹ KU, B 390-391 (Ak-V-431)

² "so muss entweder der Zweck von der Art sein, dass er selbst durch die Natur in ihrer Wohltätigkeit befriedigt werden kann; oder er ist die Tauglichkeit und Geschicklichkeit zu allerlei Zwecken, dazu die Natur (äusserlich und innerlich) von ihm gebraucht werden können. Der erste Zweck der Natur würde die *Glückseligkeit*, der zweite die *Kultur* des Menschen sein." (KU, B 388; Ak-V-429,430).

³ KU, B 391 (Ak-V-431)

nes de la naturaleza que, de modo puramente mecánico, contribuyen en su desarrollo temporal a lograr el mayor desenvolvimiento de las capacidades humanas como preparación a la moralidad. Se trata de elaborar una verdadera Filosofía de la historia de la evolución fenoménico-externa de la humanidad —no de su vinculación interna a la moralidad— en función de las disposiciones con que la naturaleza ha dotado a nuestra especie y su transformación mecánica hacia el objeto último (principio regulador teleológico) de la máxima culturización del género humano. En la *Kritik der Urteilskraft*, Kant se limita a señalar los grandes rasgos de esta teleología histórico-cultural, en concreto centrándose en tres puntos:

- (1) Una condición fundamental para el cultivo del hombre es el desarrollo de todas sus habilidades (*Geschicklichkeit*), lo cual se consigue mediante la disciplina que libera la voluntad de las tendencias instintivas¹ y la desigualdad entre los hombres que ha establecido la naturaleza en aras a la mayor especialización y avance de las distintas ciencias y artes².
- (2) La única situación socio-política en que los seres humanos podrán desenvolver su personalidad en plena libertad y racionalidad será bajo la constitución de una sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*) donde el arbitrio individual esté sometido al poder de la ley³. Ahora bien, tal estadio final del desarrollo político sólo es alcanzable a partir de una federación mundial de estados (*weltbürgerliches Ganze aller Staaten*), para lo cual el único medio natural es la guerra que, a pesar de sus calamidades, sirve teleológicamente a una mayor libertad y legalidad entre los estados e-

¹ KU, B 392 (Ak-V-431,432)

² KU, B 392-393 (Ak-V-432)

³ KU, B 393 (Ak-V-432)

xistentes¹.

- (3) Finalmente, las artes, a través del cultivo del gusto y del placer que en su comunicabilidad prepara a la sociabilidad, conducen al hombre a un mayor grado de civilización (*Verfeinerung*) al someter la tiranía inmediata de los sentidos al poder de la razón².

Nos encontramos aquí con las líneas conductoras de la reflexión histórica de Kant, líneas que resumen temas de la *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* de 1784 y preparan el terreno para los escritos posteriores a 1791. Lo más importante, no obstante, se halla ahora en la conexión general que se ha establecido entre esta temática —hasta este momento aparentemente desconectada del sistema filosófico de Kant o, al menos, marginal respecto de él—, el Juicio teleológico y el *Übergang*: la Filosofía de la historia pasa a ser la reflexión subjetivo-necesaria del Juicio para comprender la orientación de la naturaleza en el hombre (fin último) hacia la preparación de la moralidad (fin final); en tal reflexión el Juicio suministra el principio teleológico de la técnica de la naturaleza que nos permite observar cómo, independientemente de la voluntad individual-particular, el simple desarrollo de la causalidad mecánica (desigualdad, guerra, etc.) está ya orientado en sí mismo (para nosotros) hacia la cultura de la humanidad; la teleología histórico-cultural, pues, es parte del *Übergang* entre los dos subsistemas metafísicos, en tanto en cuanto sus fines direccionales (desarrollo científico y artístico, federación de estados, sociedad civil) son condición sine qua non para la realización del bien supremo en el mundo; aunque por el momento esta aplicación de la teleología a la interpretación de los hechos históricos sea sólo *subjetivamente necesaria* (para nosotros), no debe olvidarse que el principio de que la moralidad se efectúa

¹ KU, B 393-394 (Ak-V-432,433)

² KU, B 394-395 (Ak-V-433)

en el mundo por la acción humana sí tiene un carácter constitutivo (práctico-constitutivo), lo cual obligará forzosamente a plantearnos¹ el significado último de esta *necesidad subjetiva* del Juicio teleológico. En suma, pues, la Filosofía de la historia es a partir de aquí integrada en el sistema filosófico como pieza del *Übergang*, preparándose, sin duda alguna, el papel futuro que jugará en el idealismo alemán también como realización fenoménica del espíritu.

§ 54.- De la teleología a la Teología: hacia la Filosofía de la religión.

Hasta el momento hemos distinguido tres usos del Juicio teleológico:

- (1) como principio regulativo junto al mecanicismo en la investigación empírica de la naturaleza (Biología), su fundamento es aquí subjetivo-necesario —necesariamente derivado de la constitución de nuestras facultades— para la comprensión unitaria de la serie a priori y a posteriori de lo fenoménico;
- (2) como principio constitutivo en la afirmación del hombre como fin final que introduce la moralidad en el mundo, basándose en este caso en la necesidad práctica que deriva directamente de la Metafísica de las costumbres, y en la reconstrucción reflexionante del concepto de libertad como causalidad fenoménica que se desprende necesariamente de la escisión entre razón y sensibilidad en nuestro espíritu —carácter de mandato de la ley moral—;
- (3) como principio regulativo-conductor de la comprensión histórica, fundándose subjetivamente en la teleología natural (técnica de la naturaleza, fin último) y prácticamente en la condición del hombre como fin final (preparación para la moralidad). En los tres casos el Juicio reflexionante, aunque dependa de una necesidad subjetiva de nuestro espíritu, se aplica al mundo fenoménico (seres vivos, hombre como fenómeno-noúmeno, hechos históricos) y

¹ Véase, al respecto, los dos capítulos siguientes.

alcanza así un uso legítimo —según los distintos fundamentos indicados— en su comprensión de la naturaleza. Ahora bien, frente a estos casos cabe situar el intento frecuente en la Metafísica y en el entendimiento común de utilizar el razonamiento teleológico para pasar al conocimiento directo de lo suprasensible: en concreto, a la demostración de la existencia de Dios y, con ello, a la fundamentación de una Teología dogmática. En este sentido, se pretende que la aplicación de las causas finales a lo natural, como ocurre en los tres casos anteriores, puede prolongarse lógicamente hacia el conocimiento de lo suprasensible. Nótese, sin embargo, la diferencia entre ambos procedimientos: en los tres supuestos analizados hasta aquí, la causalidad final servía para entender o lo natural mismo (primero de ellos), o lo inteligible realizándose en lo natural (segundo y tercero), podemos decir, pues, que aquí el *Übergang* se efectúa de lo inteligible a lo sensible —aquél como regulador del curso de éste—; en este nuevo tema que ahora se introduce, la teleología fundaría un *Übergang* de lo sensible a lo inteligible, es decir, de la causalidad final fenoménica (o fenoménico-nouménica) a lo puro y absolutamente suprasensible (Dios). Dado que estos argumentos se presentan con carácter demostrativo y vinculados directamente a los anteriores usos del Juicio reflexionante, debe aclararse si gozan o no de la misma legitimidad que aquéllos.

Partiendo de las dos críticas anteriores, es claro que las pruebas para demostrar la existencia del ser supremo se reducen a tres: la ontológica (por simples conceptos), la cosmológica (por la red causal a partir de la experiencia) y la moral (por las condiciones necesarias para la efectuación del bien supremo)¹. Dado el pretendido carácter a priori de la primera, no admite formulación alguna en relación a la causalidad final. En cuanto a las otras dos, una por referirse a lo fenoménico y la otra por depender del objeto a realizar por el fin final, sí que admiten una versión teleológica:

¹ KU, Allgemeine Anmerkung zur Teleologie (B 468-476; Ak-V-474,480)

"Die *Physikotheologie* ist der Versuch der Vernunft, aus dem *Zwecken* der Natur (die nur empirische erkannt werden können) auf die oberste Ursache der Natur und ihre Eigenschaften zu schliessen. Eine *Moraltheologie* (Etikotheologie) wäre der Versuch, aus dem moralischen Zwecke vernünftiger Wesen in der Natur (der a priori erkannt werden kann) auf jene Ursache und ihre Eigenschaften zu schliessen."¹

La Fisicoteología se fundamenta sobre el uso empírico del Juicio teleológico en la naturaleza al intentar comprender sus series como una estructuración de medios a fines; la Eticoteología lo hace sobre el uso de la teleología en relación al fin final y su imperativo moral de la efectuación del bien supremo. La primera es así una *Físicote(le)ología* y la segunda una *Eticote(le)ología*. Veamos la argumentación y validez de cada una de ellas en su pretendido tránsito a lo suprasensible:

- (1) El principio teleológico en la naturaleza permite ciertamente la comprensión de algunas series empíricas como fines (organismos autoproduktivos), pero siempre con la condición de situar su causa en la propia naturaleza (la *fuerza formadora* de los seres vivos): no permite, por tanto, en su puro uso empírico-regulativo (subjektivamente necesario), paso alguno a una causa final situada sobre la naturaleza². Sólo si suprepticamente la finalidad se hace constitutiva, podría llegarse a pensar que la ordenación teleológica de la naturaleza presupone un entendimiento artesano (*Kunstverstand*) como causa³, pero aún así no se demostraría que tal causa

¹ KU, B 400 (Ak-V-436)

² "und ihr Versuch erreicht seine Absicht nicht, eine Theologie zu gründen, sondern sie bleibt immer nur eine physische Teleologie: weil die Zweckbeziehung in ihr immer nur als in der Natur bedingt betrachtet wird und werden muss; mithin, der Zweck, wozu die Natur selbst existiert (dazu der Grund ausser der Natur gesucht werden muss), gar nicht einmal in Anfrage bringen kann, auf dessen bestimmte Idee gleichwohl der bestimmte Begriff jener obersten verständigen Weltursache, mithin die Möglichkeit einer Theologie, ankommt." (KU, B 401-402; Ak-V-437).

³ KU, B 408 (Ak-V-441)

fuera algo más que instinto productivo (*Kunstinstinkt*) como en los animales y no una sabiduría suprema (*höchste Weisheit*)¹. En consecuencia, la Fisicoteología es una simple teleología mal entendida que sólo puede tomarse como propedéutica² o incitación a buscar una Teología pero no confundirse con ésta: "Die physische Theologie treibt uns zwar an, eine Theologie zu suchen; aber kann keine hervorbringen, so weit wir auch der Natur durch Erfahrung nachspüren, und der in ihr entdecken Zwecke Verbindung, durch Vernunftideen (die zu physischen Aufgaben theoretisch sein müssen) zu Hülfe kommen mögen."³

- (2) La combinación del principio teleológico con la razón práctica nos ha permitido establecer la noción de fin final en el hombre. Ello significa que, a través de la acción fenoménica por la libertad, el bien supremo debe realizarse en el mundo. Ahora bien, y tal como la Metafísica de las costumbres establece⁴, el concepto de bien supremo exige la concordancia entre la felicidad y la moralidad de la virtud donde, si bien el segundo, al depender de nosotros, puede ser representado como posible en el mundo (resultado final al que prepara la teleología histórico-cultural), la felicidad —como se indicó en el apartado anterior— no es concebible teóricamente que deba realizarse a fortiori en la naturaleza. Por tanto, si el carácter práctico-necesario del fin final requiere del bien supremo en el mundo y éste no puede pensarse como alcanzable —en el aspecto de la felicidad— en la red causal de la naturaleza (incluido el hombre como cau

¹ KU, B 409 (Ak-V-442)

² KU, B 410 (Ak-V-442)

³ KU, B 407 (Ak-V-440)

⁴ Cfr. § 61

sa libre)¹, "folglich müssen wir eine moralische Weltursache (einen Welturheber) annehmen, um uns, gemäss dem moralischen Gesetze, einen Endzweck vorzusetzen; und, so weit als das letztere notwendig ist, so weit (d.i. in demselben Grunde und aus demselben Grunde) ist auch das erstere notwendig anzunehmen: nämlich es sei ein Gott"². Con este argumento la te(le)ología moral no sólo pretende concebir como la física una causa productivo-intencional del mundo, sino además que esta causa es un ser moral, lo cual es un razonamiento de la reflexión por analogía con nuestra razón práctica y que para la teórica no tiene fundamento determinante alguno³. En consecuencia, la Eticote(le)ología no puede reclamar más validez que la del postulado práctico de Dios en la segunda crítica, es decir, "die Wirklichkeit eines höchsten moralisch-gesetzgebenden Urhebers ist also bloss für den praktischen Gebrauch unserer Vernunft hinreichend dargetan, ohne in Ansehung des Daseins desselben etwas theoretisch zu bestimmen"⁴. De ahí que, al resumir Kant casi al final de la obra los distintos tipos de certeza que nos ofrecen los conceptos de nuestra razón, Dios —como la inmortalidad— siga apareciendo como objeto de creencia (*Glaubensache*)⁵ al igual que en la segunda crítica, frente a la libertad que (en función del replanteamiento efectuado por el Juicio reflexionante) aparece ahora como hecho (*Tatsache*) que puede exponerse íntegramente en la experiencia (*Erfah-*

¹ KU, B 424 (Ak-V-450)

² Ibid.

³ KU, B 433 (Ak-V-455)

⁴ KU, B 434 (Ak-V-456)

⁵ KU, B 457 (Ak-V-469)

rung)¹.

Si la Físicote(le)ología tan sólo puede considerarse legítimamente como una búsqueda de la Teología, y la Eticote(le)ología construye un concepto moral de Dios pero indeterminable fuera de la razón práctica, ¿qué sentido tiene este intento del Juicio reflexionante por establecer un tránsito a lo suprasensible al margen de toda serie empírica?, ¿qué se añade en la tercera crítica en este punto en comparación con las dos críticas anteriores? En relación a la posibilidad de una Teología dogmática, es claro que la *Kritik der Urteilskraft* nada nuevo afirma respecto a las conclusiones de la Dialéctica transcendental de la razón teórica y práctica: la pretendida ciencia teórica acerca de Dios sigue estando vacía de contenido, y la creencia en la existencia de un tal ser sigue estando en función de la fe. Ahora bien, si prescindimos de la discusión acerca del conocimiento teórico de Dios (pruebas demostrativas de existencia) y restringimos la cuestión a la relación que pueda guardar su concepto con la constitución subjetiva de nuestras facultades, nos encontramos con lo siguiente:

- La teleología histórica permite interpretar el desarrollo del hombre en y desde la naturaleza hacia la cultura (ciencia, arte, sociedad civil, federación de estados, etc.) como preparación del bien supremo, pero no como su realización sensu stricto.
- El bien supremo bajo la condición de la moralidad —no de la felicidad— depende del hombre (fin final) para su efectuación en el mundo, pero tal efectuación, ya que no equivale a la historia cultural del hombre (*historia externa*), sólo puede

¹ "Was aber sehr merkwürdig ist, so findet sich sogar eine Vernunftidee (die an sich keiner Darstellung in der Anschauung, mithin auch keines theoretischen Beweises ihrer Möglichkeit fähig ist) unter den Tatsachen; und das ist die Idee der *Freiheit*, deren Realität, als einer besonderen Art von Kausalität (von welcher der Begriff in theoretischen Betracht überschwenglich sein würde), sich durch praktische Gesetze der reinen Vernunft, un, diesen gemäss, in wirklichen Handlungen, mithin in der Erfahrung, dartun lässt." (KU, B 457; Ak-V-468).

situarse íntegramente en la interioridad de la conciencia en relación con el cumplimiento de la ley moral.

- El cumplimiento de la ley en nosotros sólo es representable, dada la diferencia entre razón y sensibilidad, como deber: como ha mostrado el análisis reflexionante de nuestro espíritu, la libertad aparece como causalidad real en el mundo fenoménico porque nos representamos la ley moral como mandato (*„Sein-Sollen, Gebot“*) y no como acontecer espontáneo de la razón (*„Sein-Geschehen“*).
- Pues bien, la concepción de la ley como mandato sólo puede ir asociada a la idea de un ser absolutamente moral (Dios) que legisle obligatoriamente. Por tanto, en función de la constitución subjetiva de nuestras facultades, los hombres nos representamos la ley moral como mandato divino (*„göttlicher Gebot“*) —para lo cual basta el concepto éticoteológico de Dios con independencia de su status de certeza—: al reconocimiento del deber como mandato de Dios llamamos religión¹. De este modo el interés del Juicio reflexionante teleológico por llegar a una Teología no tiene más finalidad que la religión: "Wenn man fragt: warum uns denn etwas daran gelegen sei, überhaupt eine Theologie zu haben: so leuchtet klar ein, dass sie nicht zur Erweiterung oder Besichtigung unserer Naturerkenntnis und überhaupt irgend einer Theorie, sondern lediglich zur Religion, d.i. dem praktischen, namentlich dem moralischen Gebrauche der Vernunft in subjektiven Absicht nötig sei."²

Desde el momento que la religión no está definida para Kant por su contenido teológico-especulativo, sino por la relación puesta entre el sujeto y el con

¹ "zur Religion, d.i. der Erkenntnis unserer Pflichten, als göttlicher Gebote" (KU, B 477; Ak-V-481)

² KU, B 478 (Ak-V-482)

cepto de Dios como legislador, se comprende que esta religión se desarrolle como actividad de la razón práctica en el tiempo, del mismo modo que la cultura en la historia. Resulta así que la religión aparece también ligada al desarrollo fenoménico-positivo¹ que exige como estadio teleológico-final el establecimiento de una religión puramente racional —como la cultura exige la federación internacional entre los estados libres hacia la paz perpetua—, con lo cual se abre una segunda vía de aplicación del principio teleológico: la efectuación de la moralidad a través de la religión, es decir, el desarrollo de las relaciones y supuestos entre la conciencia y la representación subjetiva de la ley como mandato de Dios (*historia interna*). Hay así un doble sentido de lo histórico a partir de la tercera crítica: la historia externa del desenvolvimiento cultural y sociopolítico hacia el estadio de legalidad máxima jurídica (fin último), y la historia interna de la razón práctica en su vinculación al concepto de Dios a través del carácter imperativo de la moralidad (fin final). De este modo el *fin* de la historia aparece, para Kant, en función de un doble requisito: por un lado la consecución de la legalidad plena en y entre los estados, por otro la aparición de la religión racional, donde el primero en su coordinación teleológico-mecánica con la naturaleza prepara el advenimiento del segundo. De ahí que ciertamente se puede afirmar con Y. Yovel: "The complete goal of history consists in Kant of a *dual* system; it has an internal (moral) and external (legal) side that complement each other. The first is an intersubjective system of attidues that embraces, ideally, the whole human race. Each member in this 'in-visible' system recognizes the equal status of all other members as free subjects or ends in themselves and is constantly disposed to act from this recognition. The external system objectifies the 'pattern of morality within

¹ Téngase en cuenta al efecto —aunque emprendemos su análisis en la tercera parte de la tesis— las referencias continuadas al paso de la religión positiva históricamente condicionada (judaísmo, cristianismo) a la puramente racional en la tercera y cuarta partes de *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*.

the empirical world. It includes a free civil constitution, rational jurisprudence, and a world confederation that ensures permanent peace; and it presupposes the right and use of property and a developed technological civilization"¹. Esta doble dirección (historia cultural, religión) en la realización del bien supremo en el mundo que se preludia al finalizar la tercera crítica, es el origen de la distinción entre Derecho (coacción externa de la ley) y moralidad (coacción interna) que fundamenta la división de la Metafísica de las costumbres y que, de manera global, expusimos sinópticamente en la primera parte de este estudio². Pues bien, si el sentido externo del *Übergang* enlaza con los opúsculos de Kant anteriores y posteriores a la tercera crítica acerca de (Filosofía de) la historia, su sentido interno lo hace con los escritos de 1793 acerca de (Filosofía de) la religión: en ambos casos, por tanto, el Juicio reflexionante nos lleva más allá de la *Kritik der Urteilskraft*.

§ 55.- El sistema de la Filosofía al concluir la tercera crítica.

El análisis transcendental de la reflexión en todas sus modalidades ha establecido distintos niveles de tránsito entre las partes anteriormente separadas del sistema filosófico de 1781, niveles que se diferencian entre sí por los elementos que conectan y por el fundamento transcendental de su posible uso. De modo abreviado y por orden de aparición a lo largo de la obra, son los siguientes:

- (1) Juicio estético del gusto: conecta sin conceptos la imaginación y el entendimiento, poseyendo sólo validez subjetivo-formal.
- (2) Juicio estético de lo sublime: conecta mediante las ideas estéticas de la imaginación el mundo sensible y las ideas

¹ Y. Yovel; *Kant and the Philosophy of History*, p. 139

² Cfr. § 11

de la razón, teniendo igualmente validez subjetivo-formal.

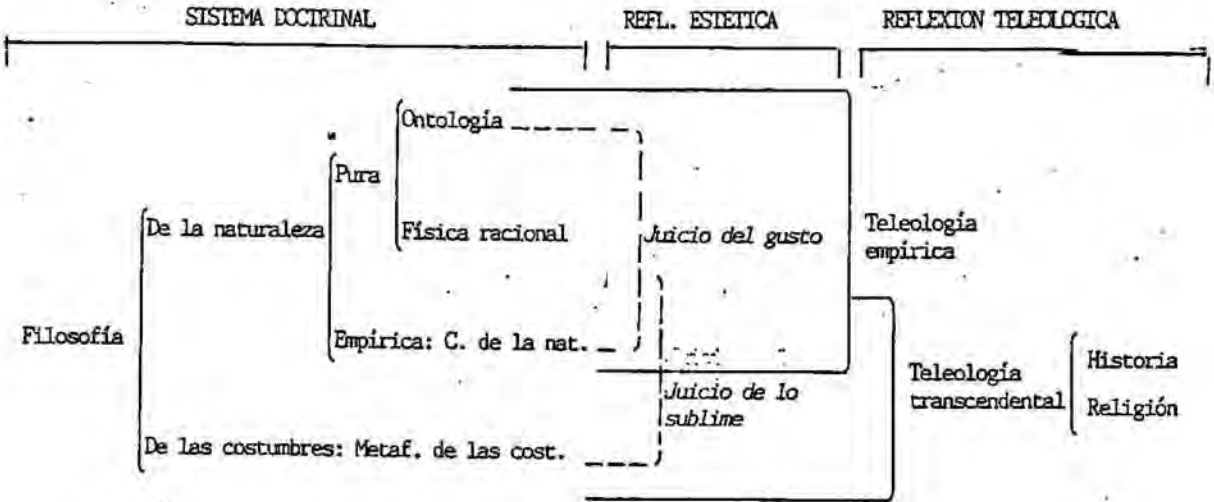
- (3) En el genio y su espíritu vivificante se conectan sin conceptos la naturaleza y lo suprasensible-práctico: su resultado es la obra de arte como plasmación fenoménico-simbólica de lo nouménico.
- (4) Juicio teleológico en su uso empírico: mediante el concepto de la finalidad interna (organismo, fuerza formadora) conecta la serie a priori de la experiencia (entendimiento) con su contenido a posteriori (sensibilidad), teniendo validez subjetivo-necesaria (principio regulativo de la reflexión sobre lo empírico-biológico) en las ciencias de la naturaleza¹.
- (5) Juicio teleológico en su uso transcendental: mediante los conceptos de fin final, fin último y técnica de la naturaleza conecta el mundo sensible como totalidad (sensibilidad-entendimiento) y el inteligible (ideas de la razón), teniendo validez práctico-constitutiva en la tesis de la efectuación fenoménica del bien supremo y subjetivo-necesaria (principio regulativo de la reflexión sobre lo empírico-cultural) en su aplicación a la historia y a la religión.

Relacionando todos estos tránsitos, parciales unos y globales otros, con el esquema general del sistema filosófico y científico de 1781², y prescindiendo

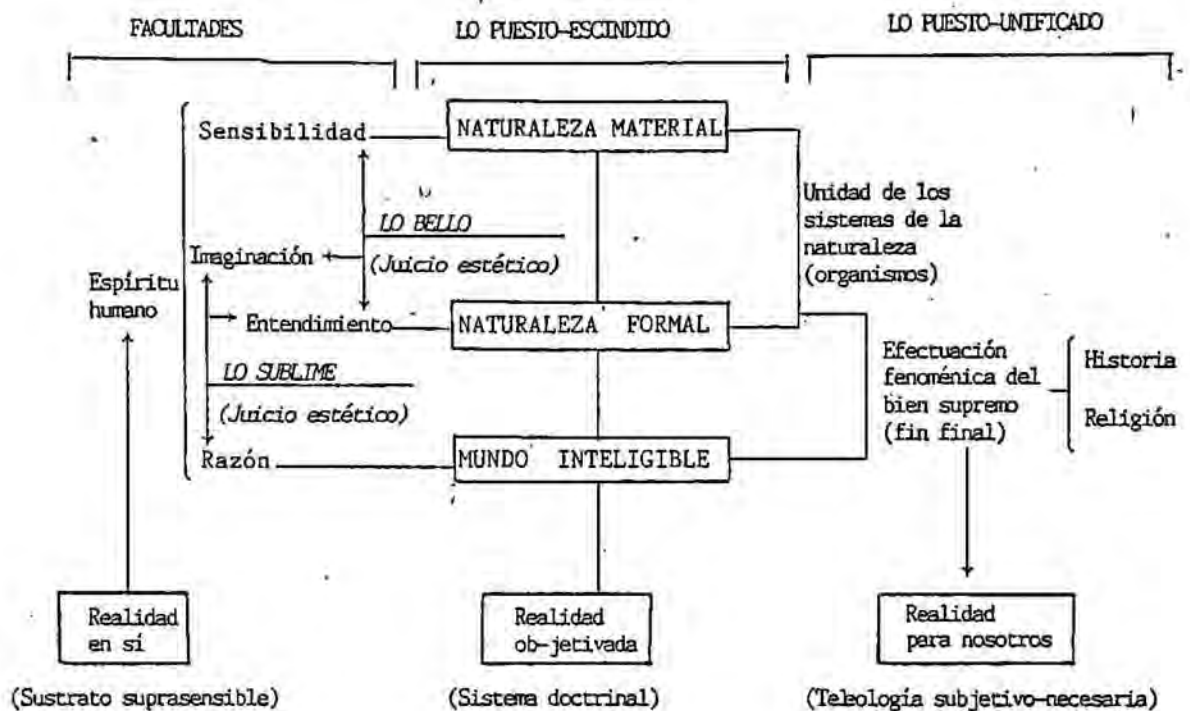
¹ La aplicación del Juicio reflexionante a la teleología empírica de las ciencias naturales no tiene, por el momento, para Kant, ninguna prolongación especial. No obstante, a partir de las primeras reflexiones de lo que sería el *Opus postumum* (alrededor de 1795) se configura claramente el objetivo de construir un tránsito entre los principios metafísicos y las ciencias empíricas a partir de la constitución subjetiva de nuestras facultades —prolongación del tema del organismo, de la fuerza formadora, etc.—: lo cual, en relación a las prolongaciones histórica y religiosa de la teleología, podría calificarse claramente (respecto al idealismo alemán) de Filosofía de la naturaleza. Véase al respecto el tercer capítulo de la tercera parte.

² Cfr. § 4, § 6

do de las partes propedéuticas (críticas de la razón), obtenemos el cuadro siguiente:



Ahora bien, teniendo en cuenta que el tema directriz de toda la tercera crítica es el análisis de las exigencias que derivan necesariamente de la constitución de nuestras facultades, y que, como se puso de manifiesto en el estudio de la antinomia teleológica, el Juicio reflexionante, tanto en su uso formal (sin conceptos) como material (finalidad objetiva), tiende a reunir sintéticamente lo que las otras facultades han separado en relación a la realidad en sí misma (substrato inteligible), el cuadro anterior puede ser transformado más adecuadamente en otro cuyo hilo conductor sea la dinámica de descomposición-composición de las distintas facultades de nuestro espíritu en correlación a lo puesto desde cada una de ellas. Con este criterio construimos el siguiente cuadro:



Cuadro este que muestra claramente los *progresos* (*Fortschritte*)¹ que la Filosofía trascendental, especialmente en su tercera crítica, ha hecho respecto a la situación descrita en la Arquitectónica de la razón pura. Dejando, por el momento, aparte el problema del alcance cognoscitivo real de la validez subjetivo-necesaria del discurso teleológico² en la reunificación de lo real (comprensión unitaria de lo natural, historia y religión), lo cierto es que, si bien las conexiones estéticas tienen un carácter puramente formal y por ello no alcanzan significado objetivo hasta su integración en la teleología histórica de la cultura, en cambio las conexiones teleológicas hacen referencia (reflexivamente) a objetos y fundamentan (subjetivamente) un uso necesario (para nosotros) del Juicio en el conocimiento del mundo fenoménico, o mejor, fenoménico-nouménico. Por tanto, de facto Kant ha procedido a

¹ Cfr. Cap. VII de esta parte.

² Ello se discutirá ampliamente en los dos próximos capítulos, a la par que el tema seguirá necesariamente presente a lo largo de toda la tercera parte.

una extensión del sistema filosófico, extensión que, si bien no crea objetos nuevos respecto a la división metafísica entre naturaleza y libertad, sí considera de modo radicalmente distinto los objetos anteriores: de la división abismal entre los diferentes ámbitos se ha pasado a abrir una vía de tránsito unificante.

¿Cómo expresa Kant este cambio de coordenadas producido por la *Kritik der Urteilskraft* en el sistema filosófico de 1781? Al leer el parágrafo 79 de la obra, en que el filósofo se plantea explícitamente esta pregunta, se constata más que en ninguna otra parte de la crítica la dificultad por integrar las nuevas perspectivas en el sistema doctrinal-metafísico anterior. Kant comienza¹ por recordar sucintamente la división de la Ciencia filosófica en teórica y práctica, señalando las dos distintas partes que integran la primera: (1) Doctrina de la naturaleza, compuesta por la Ontología —llamada ahora *allgemeine Weltwissenschaft*—, Doctrina de los cuerpos y Doctrina de las almas, y (2) Doctrina de Dios. Dado que la teleología en su unificación reflexionante de los distintos ámbitos pretende ser conocimiento de la realidad, es claro que no se puede incluir en la parte práctica de la Ciencia. Pues bien, dentro de la teórica:

"Nun fragt sich: welche Stelle gebührt der Teleologie? Gehört sie zur (eigentlich sogenannten) Naturwissenschaft oder zur Theologie? Eins von beiden muss sein; denn zum Übergang aus eines in die andere kann gar keine Wissenschaft gehören, weil dieser nur die Artikulation oder Organisation des Systems und keinen Platz in demselben bedeutet."²

Texto que, en la línea de las dos introducciones a la obra, vuelve a insistir en el carácter no doctrinal (metafísico) del Übergang, obligando, por tanto, a la teleología, si quiere ser ciencia objetiva —es decir de objetos— a desplazarse hacia la Doctrina de la naturaleza o la Teología. Sin necesidad de completar la lectura del parágrafo, partiendo de las anteriores

¹ KU, B 364 (Ak-V-316)

² Ibid.

líneas y de todo lo expuesto a lo largo de nuestro estudio, se puede predecir ya el resultado de un planteamiento desde tales premisas: como la teleología no pretende ser ciencia de objetos en el sentido ob-jetual de la Metafísica, sino ciencia de *objetos en movimiento* desde la unificación que el Juicio reflexionante —como mediación— articula entre las partes doctrinales del sistema, la teleología a fortiori no podrá incluirse ni en la Doctrina de la naturaleza —escisión entre lo a priori y lo a posteriori— ni en la Teología —ubicación de lo inteligible fuera de la naturaleza (carácter suprasensible de las ideas)—. Sigamos, no obstante, el razonamiento de Kant:

- a) De la Teología no puede formar parte porque, aunque la teleología apunte hacia lo suprasensible, está dirigida esencialmente a la comprensión de la causalidad *en la naturaleza* y, por consiguiente, se diferencia radicalmente del uso no fenomenico que la Teología hace del concepto de divinidad¹.
- b) De la Doctrina de la naturaleza tampoco puede formar parte propiamente pues, tal como ésta es definida en el sistema doctrinal, la explicación de los fenómenos debería ser sólo determinante-mecánica, frente a lo cual la finalidad introduce un hilo conductor que va mucho más allá de ésta.²

En consecuencia, sólo queda la tercera posibilidad apuntada en las líneas anteriores: que la teleología y el *Übergang* se identifiquen y con ello, sin formar parte del sistema doctrinal-metafísico in concreto, puedan cumplir su función de organización sistemática y unificación entre las dos partes de éste:

"Die Teleologie, als Wissenschaft gehört also sogar keine Doctrin, sondern nur zur Kritik, und zwar eines besondern Erkenntnisvermögen, nämlich der Urteils-kraft. Aber, so fern sie Prinzipien a priori enthält,

¹ KU, B 365 (Ak-V-416)

² KU, B 365 (Ak-V-417)

kann und muss sie die Methode, wie über die Natur nach dem Prinzip der Endursachen geurteilt werden muss, angeben; und so hat ihre Methodenlehre wenigstens negativen Einfluss auf das Verfahren in der theoretischen Wissenschaft, und auch auf Verhältnis, welches diese in der Metaphysik zur Theologie, als Propädeutik derselben, haben kann."¹

Pues, efectivamente, desde la aceptación del sistema de 1781 como marco definitorio de todo saber, la teleología, como ciencia, sólo puede ocupar el entre de las partes del sistema para cumplir la función *sistemática* por excelencia: la comprensión y unificación de las ciencias (y de la realidad) desde la constitución del espíritu que trata de conocer la realidad en sí misma a través de aquellas sus facultades —incluido el propio Juicio reflexionante—.

No obstante, y aún dentro del sistema escolar de la Arquitectónica de la razón pura, ciertas expresiones utilizadas por Kant en estas últimas líneas delatan la necesidad de proceder a una redefinición de la Filosofía en su conjunto: ¿cómo puede la teleología, situada fuera del sistema doctrinal, ser calificada, sin embargo, como ciencia (*Wissenschaft*)?; si no es doctrina, ¿cómo tiene principios a priori —subjetivos, pero necesarios para nosotros— y por qué éstos tienen que aplicarse a la naturaleza?; ¿qué significa que el Juicio es una facultad *especial* (*besonderes Erkenntnisvermögen*)?; ¿cómo una facultad de principios subjetivos puede tener una *influencia negativa* —como tenía la Analítica de la primera crítica sobre las Metafísicas transcendentales— sobre el conocimiento teórico de la naturaleza?; ¿cuál es la relación que guarda la ciencia de la naturaleza con la Teología, si se mantiene la tesis de 1781 de que aquélla es ciencia del entendimiento (*immanente*) y ésta lo es de la razón (*transcendente*)? Todos estos interrogantes, sumados a las dificultades expresivas ante las perspectivas abiertas por el

¹ KU, B 366 (Ak-V-417)

Juicio reflexionante ya señaladas a lo largo de la obra, obligaban necesariamente a una revisión total del sistema de la Ciencia esbozado en 1781 y de la propia noción de Filosofía (Metafísica) a fin de echar luz sobre los nuevos temas descubiertos y adecuar a éstos la sistemática. Tal es el contenido del opúsculo de 1791 al que dedicamos el siguiente capítulo.

~~~~~



## VII.- LA REESTRUCTURACION DEL SISTEMA FILOSOFICO.

### § 56.- Los 'Fortschritte' de 1791.

En el año 1791, aprovechando las controversias a que estaba dando lugar la expansión de la Filosofía kantiana entre la intelectualidad alemana, la Academia de Ciencias de Berlín convocó un premio ensayístico acerca de la siguiente pregunta: *Welches sind die wirklichen Fortschritten, die die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?* El concurso fue ganado conjuntamente por Schwab, Reinhold y Abicht, cuyos trabajos se dieron a conocer en 1796. Kant, a raíz de la convocatoria, también inició la redacción de su propio ensayo que, sin embargo, la preparación de otras obras —seguramente los escritos sobre religión— dejó inconcluso. No obstante, el material elaborado abarca totalmente el proyecto esbozado por Kant, faltando sólo algunos engarces entre las distintas partes y correcciones de estilo. Los manuscritos que lo componen permanecieron inéditos hasta la muerte del filósofo, fecha en la que, descubiertos y en vista de su carácter unitario, fueron publicados por Rink en Königsberg.

En su respuesta a la pregunta de la Academia, Kant efectúa una tarea de síntesis general de todo su pensamiento anterior y, a la vez, de reordenación y redefinición del sistema filosófico, introduciendo los nuevos desarrollos de la tercera crítica y modificando substancialmente el concepto doctrinal-escolar de la Metafísica, sus fines y sus distintos niveles, de modo que, en gran parte, la obra puede considerarse perfectamente como la nueva Arquitectónica de la razón exigida por los progresos de la propia Filosofía crítica. Y, en efecto, el método expositivo-clasificatorio de esta

reestructuración del sistema es tal, que combina los tres pasos históricos (*Schritte*) de la formación de la Filosofía trascendental —en su relación histórica con los desarrollos precedentes del pensamiento moderno (Leibniz, Wolf, Hume)—, con los progresos (*Fortschritte*) dados en su interior y con los estadios (*Stadium*) que constituyen el nuevo sistema metafísico-doctrinal.

Justamente la clara división tripartita *more hegeliano* —y, como se verá, no sólo por su aspecto formal, sino también material— fue lo que permitió a Rink editar fácilmente y sin alteraciones ni añadidos los borradores dejados por Kant —cosa que, como es bien sabido, no ocurrió con otras partes importantes del legado kantiano: así, la aparatosa historia de los legajos del *Opus postumum*—. En efecto, el filósofo había redactado su respuesta a la Academia en tres manuscritos que contenían: el primero, desde la introducción general al tema a la finalización del primer estadio de la Metafísica; el segundo, los desarrollos completos del segundo y tercer estadio; y el tercero, una nueva redacción de la introducción y parte del primer estadio. En función de la división tripartita establecida por Kant y la continuación natural entre los dos primeros manuscritos que desarrollan la totalidad de los estadios, Rink publicó estos dos como el *texto* de los *Fortschritte*, añadiendo como apéndice la reelaboración del tercer manuscrito junto con algunas notas marginales añadidas posteriormente por Kant. La estricta pulcritud filológica de esta edición, donde se indican incluso algunas interrupciones en el texto original por pérdida de la página respectiva, fue la adoptada definitivamente también por la edición de la Academia. De este modo puede decirse que de facto conservamos los *Fortschritte* como obra completa, aunque estilísticamente sin pulir y con ciertas deficiencias en algunos enlaces del discurso.

### § 57.- El nuevo concepto de Metafísica.

Como se indicó casi al comienzo de este estudio<sup>1</sup>, aunque Kant en la primera crítica ya distingue entre la dinamicidad de la razón (intereses, fines) que fundamenta el concepto cósmico de la Filosofía y la vertebración doctrinal del saber en que se asienta su concepto escolar, a la hora de construir el sistema de la Ciencia, el diseño se efectuó en la Arquitectónica de la razón pura bajo el predominio de su vertiente escolar. De ahí, según se señaló, la tensión existente desde el primer momento dentro del programa crítico entre la elaboración del sistema total del saber (Metafísica como doctrina) y el interés esencial de la razón (tercera pregunta) en conectar las partes separadas de ese saber: tensión que, presente especialmente en la Dialéctica de las dos primeras críticas —por ser justamente los conceptos de la razón los que, en su búsqueda de lo incondicionado-absoluto, unifican la Analítica e intentan tender un puente entre los dos subsistemas metafísicos—, es la causa directa del extraño resultado final de la *Kritik der Urteilkraft* en cuanto a la ubicación del Juicio reflexionante dentro de la Ciencia<sup>2</sup>. En efecto, a pesar de reconocer a la reflexión, a través de su modalidad teleológica, una necesaria presencia en la explicación de la naturaleza y especialmente en la comprensión del *Übergang* como realización del bien supremo en el mundo (teleología histórico-religiosa), se concluye la imposibilidad de integrar tales temas en el interior del sistema, resultando la paradójica afirmación de que la teleología es la ciencia de la organización y articulación globales del saber y del cumplimiento del máximo interés de la razón, pero reducida a crítica en cuanto a su ubicación escolar se refiere. Tal forzada conclusión se debe, evidentemente, a la escisión de 1781 entre lo cósmico y lo escolar que hacía de lo primero, aún siendo el motor de toda la actividad de la razón, un elemento sin lugar concreto dentro del sistema doctrinal, elemento que, en consecuencia, sólo po-

<sup>1</sup> Cfr. § 2

<sup>2</sup> Cfr. § 55



día encontrar refugio en las partes dialécticas de ambas críticas —partes justamente excluidas de la Metafísica donde sólo se recoge la doctrina fundada en las respectivas Analíticas—. Si bien esta situación podía mantenerse con anterioridad a 1790, pues hasta esta fecha el *Übergang*, como máximo interés cósmico de la razón, no había hallado respuesta ni método adecuado de tratamiento filosófico, después de la *Kritik der Urteilskraft* la situación es radicalmente distinta ya que, aún con su peculiar carácter subjetivo-necesario, no hay duda de que existe un tránsito (para nosotros) —pues también nosotros somos quienes separamos, por la constitución de nuestro espíritu, la realidad en sí misma unitaria— entre lo sensible y lo inteligible y de que este tránsito abre nuevos desarrollos *doctrinales* a la Ciencia (Filosofía de la historia y de la religión).

Se comprende, por tanto, que Kant aprovechara la oportunidad que le ofrecía el título de la pregunta de la Academia, tanto para presentar al público ilustrado los progresos de la Metafísica, es decir, de su propio pensamiento desde 1781, como para proceder a la necesaria reestructuración del sistema del saber dando entrada a los desarrollos dependientes del Juicio reflexionante. De este modo los *Fortschritte* de 1791 se abren con una doble tesis:

- (1) Recordar y reafirmar que la Ciencia —ahora llamada normalmente Metafísica, pues es aquí donde se reúnen los desarrollos doctrinales y no meramente crítico-propedéuticos<sup>1</sup>— es siempre una unidad arquitectónica, esto es, un todo completo y acabado: "Denn Metaphysik ist ihrem Wesen, und ihrer Endabsicht nach ein vollendetes Ganze: entweder nichts, oder alles; was zu ihrem Endzweck erforderlich ist, kann also nicht, wie etwa Mathematik oder empirische Naturwissenschaft, die ohne Ende immer fortschreiten, fragmentarisch ab

---

<sup>1</sup> Cfr. § 3

gehandelt werden."<sup>1</sup>

- (2) Proceder a una definición unificada de la Metafísica, definición que reúna, por un lado, tanto la dinamicidad de la razón en función de sus intereses (concepto cósmico)—característica que ahora pasará a primer plano—como su referencia al necesario contenido cognoscitivo (concepto doctrinal), y, por otro lado, el tema del *Übergang* entre los dos mundos como eje central del saber: "Dieser Endzweck, auf den die ganze Metaphysik angelegt ist, ist leicht zu entdecken, und kann in dieser Rücksicht eine Definition derselben begründen: sie ist die Wissenschaft, von der Erkenntnis des Sinnlichen zu der des Übersinnlichen durch die Vernunft fortzuschreiten."<sup>2</sup>

Esta definición de Metafísica introduce, en efecto, importantes novedades respecto al sistema de 1781. En primer lugar, se trata de una *definición en movimiento* de la Ciencia: la Metafísica viene determinada ahora por el propio progreso (*Fortschritt*) que tiene lugar dentro de ella, transitando (*übergehen, fortschreiten*) de lo sensible a lo suprasensible; el *Übergang* ya no es un mero *añadido crítico* al final del saber para su organización sistemática, sino que se constituye en la esencia misma de la científicidad; en consecuencia, los elementos puestos por el Juicio reflexionante *entre* las antiguas partes metafísicas del sistema, pasan a ser el nuevo núcleo de la definición, apuntándose claramente hacia una comprensión de la Filosofía como mediación en la línea del idealismo; el *progreso* de la historia del pensamiento moderno —y, como se verá más adelante, kantiano a la vez— que da nombre al concurso de la Academia (*Welches sind die Fortschritte...*) es el mismo *progreso* interno de la Ciencia hacia lo suprasensible (*von... zu... fortzuschreiten*), utilizando así Kant uno de aquellos recursos lingüísticos que,

<sup>1</sup> Fortschritte, A 8-9 (Ak-XX-259)

<sup>2</sup> Fortschritte, A 9-10 (Ak-XX-260)

al decir de Hegel<sup>1</sup>, son la base misma del pensamiento especulativo e insinuando con ello que la constitución histórica y sistemática de la Ciencia son rigurosamente superponibles. En segundo lugar, es una definición que permite establecer las diferencias con otras ciencias o con disciplinas filosóficas en sentido amplio que no son parte esencial de la Ciencia: dado que la definición indica lo que la Metafísica pretende, puede de allí deducirse fácilmente lo que es desde una perspectiva escolar, a saber "sie ist das System aller Prinzipien der reinen theoretischen Vernunftserkenntnis durch Begriffe; oder kurz gesagt: sie ist das System der reinen theoretischen Philosophie"<sup>2</sup>; lo cual significa que la Metafísica no tiene ahora ninguna parte práctica, aunque sí contenga cuantas doctrinas teóricas puedan fundarse en lo práctico<sup>3</sup>, es decir, siendo ciencia teórica de la razón tiene que comprender todo posible enunciado cognoscitivo (objetivo o subjetivo necesario) acerca de lo real con independencia del origen de tal conocimiento en una u otra de nuestras facultades (entendimiento, razón o reflexión); igualmente, al tratarse de un saber por conceptos, excluye las proposiciones matemáticas in concreto que operan por construcción, aunque contenga los principios de posibilidad de la Matemática en general<sup>4</sup>.

De este modo queda remodelado totalmente el diseño arquitectónico de la primera crítica: el nuevo concepto de Metafísica sigue incorporando lo que la antigua parte a priori de la razón pura definía (Ontología, Metafísica de la naturaleza), contiene además las aportaciones cognoscitivas de la razón práctica en relación al Juicio reflexionante (principios subjetivo-nece

---

<sup>1</sup> "die deutsche Sprache hat darin viele Vorzüge von den anderen modernen Sprachen; sogar sind manche ihrer Wörter von der weiteren Eignetheit, verschiedene Bedeutungen nicht nur, sondern entgegengesetzte zu haben, so dass darin selbst ein spekulativer Geist der Sprache nicht zu verkennen ist." (Hegel; *Logik*, SV-V-20).

<sup>2</sup> Fortschritte, A 13 (Ak-XX-261)

<sup>3</sup> "Sie enthält also keine praktischen Lehren der reinen Vernunft, aber doch die theoretischen, die dieser ihrer Möglichkeit zum Grunde liegen." (Ibid.)

<sup>4</sup> Ibid.

sarios de la teleología en el conocimiento de la realización fenoménica de lo suprasensible), pero excluye su antigua parte puramente práctica (Metafísica de las costumbres). A su vez, es ahora posible entender con mayor claridad la distinción entre el análisis filosófico-transcendental y la Metafísica como ciencia del fin final de la razón: aquél es la exposición de todos los elementos cognitivos del espíritu, ésta el sistema propiamente dicho como paso de lo sensible a lo suprasensible; la Filosofía transcendental es la introducción propedéutica o crítica de la razón, la Metafísica es la Ciencia ya definitiva y completamente estructurada. Por ello, solamente después del desarrollo de la tercera crítica que ha introducido los últimos elementos del conocimiento, es posible reconocer abiertamente el objetivo último del saber:

"Die Transzendentalphilosophie, d.i. die Lehre von der Möglichkeit aller Erkenntnis a priori überhaupt, welche die Kritik der reinen Vernunft, von der itzt die Elemente vollständig dargelegt worden, hat zu ihrem Zweck die Gründung einer Metaphysik, deren Zweck wiederum, als Endzweck der reinen Vernunft, dieser ihre Erweiterung von der Grenze des Sinnlichen zum Felde des Übersinnlichen beabsichtigt..."<sup>1</sup>

Teniendo en cuenta, pues; esta diferencia entre la tarea *topológica* de la Filosofía transcendental y la constructiva de la Metafísica, podemos deducir las partes de que constará esta última. Como se trata de la ciencia del paso de lo sensible a lo suprasensible, su parte inicial estará en íntima relación con el análisis transcendental del conocimiento y hará referencia a cuanto sabemos a priori del mundo sensible, y su parte final se ocupará de cuanto podemos conocer de lo suprasensible. Ahora bien, entre ambos ámbitos hay un claro tránsito (*Überschritt*) que, para no convertirse en un salto peligroso (*gefährlicher Sprung*) requiere de un nivel intermedio de cuidada de

<sup>1</sup> Fortschritte, A 43 (Ak-XX-272)



limitación de las fronteras (y del propio tránsito) entre los dos extremos a reunir<sup>1</sup>. De lo cual se desprende inmediatamente la división tripartita de la Metafísica:

"Hiëraus folgt die Einteilung der Stadien der reinen Vernunft, in die Wissenschaftslehre, als einen sichern Fortschritt, -die Zweifellehre, als einen Stillestand, -und die Weisheitslehre als einen Überschritt zum Endzweck der Metaphysik: so dass die erstere eine theoretisch-dogmatische Doktrin, die zweite eine skeptische Disziplin, die dritte eine praktisch-dogmatische enthalten wird."<sup>2</sup>

Ahora bien, estos tres estadios (teórico-dogmático, escéptico y práctico-dogmático) no solamente corresponden a los niveles del desarrollo interno de la Metafísica (Doctrina de la ciencia, de la *uda* y de la sabiduría), sino a la vez a las etapas del desarrollo histórico de esta disciplina en el curso del tiempo (*Zeitlaufe*)<sup>3</sup> y del propio pensamiento kantiano entre 1781 y 1791. Es más, este desenvolvimiento temporal no es accidental respecto al orden sistemático, sino que "diese Zeitordnung ist in der Natur des menschlichen Erkenntnisvermögens gegründet"<sup>4</sup> en la línea de la idea ya brevemente avanzada —aunque no tan explícitamente en cuanto a su enraizamiento en la propia naturaleza de las facultades del espíritu— en *Die Geschichte der reinen Vernunft*<sup>5</sup> de la primera crítica. En tal sentido, son varios los

<sup>1</sup> "welches ein Überschritt ist, der, damit er nicht ein gefährlicher Sprung sei, indessen dass er doch auch nicht ein kontinuierlicher Fortgang in derselben Ordnung der Prinzipien ist, eine den Fortschritt hemmende Bedenklichkeit, an der Grenze beider Gebiete notwendig macht." (Fortschritte, A 43; Ak-XX-273)

<sup>2</sup> Fortschritte, A 44 (Ak-XX-273)

<sup>3</sup> "Man kann die Fortschritte der Metaphysik in diesem Zeitlaufe in drei Stadien einteilen: *erstlich* in das des theoretische-dogmatischen *Fortganges*, *zweitens* in das des skeptischen *Stillestandes*, *drittens* in das der praktisch-dogmatischen *Vollendung* ihres Weges, um der Gelangung der Metaphysik zu ihrem Endzwecke." (Fortschritte, A 66; Ak-XX-281)

<sup>4</sup> Fortschritte, A 21 (Ak-XX-264)

<sup>5</sup> KrV, A 852

paralelismos triádicos que Kant señala o insinúa a lo largo de los *Fortschritte*, paralelismos que pueden esquematizarse en el siguiente cuadro:

| ORDEN TEMPORAL/SISTEMATICO                                | I                               | II                               | III                      |
|-----------------------------------------------------------|---------------------------------|----------------------------------|--------------------------|
| Estatuto epistemológico                                   | Teórico-dogmático               | Escéptico                        | Práctico-dogmático       |
| Hª de la Fª moderna                                       | Dogmatismo<br>(Leibniz-Wolff)   | Escepticismo<br>(Hume)           | Criticismo<br>(Kant)     |
| Desarrollo del pensamiento kantiano                       | Análítica de la primera crítica | Antinomias de la primera crítica | Tercera crítica          |
| Disciplinas en su denominación de la primera crítica.     | Ontología                       | Cosmología                       | Teología                 |
| Disciplinas en su denominación de los <i>Fortschritte</i> | Doctrina de la ciencia          | Doctrina de la duda              | Doctrina de la sabiduría |

Si tenemos en cuenta que el segundo puesto de la ordenación lo ocupa siempre un elemento negativo respecto de las pretensiones cognoscitivas del primero, y que este puesto intermedio es, sin embargo, una parada (*Stillestand*) necesaria, sin la cual no se daría el avance (*Fortschritt*) sobre un camino seguro sino un salto infundado sobre el abismo, se ve claramente el carácter implícitamente dialéctico —ya en el sentido idealista del término— de esta formulación histórico-sistemática: el acceso a lo suprasensible en el tercer momento sólo es posible a través de la negación del segundo respecto a la afirmación del primero; la Metafísica como Ciencia se define esencialmente por una doble mediación: la que ella misma establece entre los dos mundos (*Übergang*, *Fortschritt*) y la parte negativa que contiene dentro de sí como momento necesario. Añadiendo, además, que el orden sistemático e histórico del desarrollo científico obedecen al mismo esquema general, no es aventurado decir que los *Fortschritte* de 1791 constituyen uno de los lugares en que Kant más próximo se halla de la estructura explicativa y de contenido del idealismo, en especial de Hegel. De hecho, y aunque ello no aparezca defini

tivamente hasta las reflexiones del *Opus postumum*<sup>1</sup> se anuncia ya aquí una ciencia de las ideas transcendentales que, al modo de la Filosofía hegeliana, repose sobre la previa asimilación conceptual de la propia historia de la Filosofía, ciencia esta que, sumada a la Filosofía de la historia —de la cual el arte es una parte del teleologismo cultural— y de la religión, esboza, en estos últimos escritos de Kant, una tríada cercana —al menos formalmente— al Saber Absoluto (Arte, Religión, Filosofía).

#### § 58.- Estadio teórico-dogmático: Doctrina de la ciencia.

La parte primera de la Metafísica está constituida por el conocimiento a priori del mundo sensible y, por tanto, consta de la Ontología y de la Doctrina racional de la naturaleza. Respecto a la primera, Kant la define ahora como una *gramática* de la experiencia<sup>2</sup>, es decir, como un análisis de los conceptos y reglas elementales que forman parte (formalmente) de todo posible objeto de los sentidos. Dentro de ella señala tres aspectos fundamentales:

- (1) La construcción a priori de la experiencia se asienta ciertamente sobre la doctrina de la idealidad del espacio y del tiempo (*die Lehre der Idealität des Raums und der Zeit*), es to es, sobre la considerción de ambos sólo como formas subjetivas de nuestra intuición sensible<sup>3</sup> y, por tanto, sobre la diferencia entre la realidad en sí misma y su posición sensible (para nosotros). Ahora bien, esta diferenciación puesta por nuestras facultades<sup>4</sup> no significa concebir el mun

<sup>1</sup> Cfr. § 86

<sup>2</sup> "Denn sie (Ontologie) ist, so wie eine Gramatik die Auflösung einer Sprachform in ihre Elementarregeln, oder die Logik eine solche von der Denkform ist, eine Auflösung der Erkenntnis in die Begriffe, die a priori im Verstande liegen, und in der Erfahrung ihren Gebrauch haben." (Fortschritte, A 11; Ak-XX-260)

<sup>3</sup> Fortschritte, A 30 (Ak-XX-268)

<sup>4</sup> Cfr. § 49

do sensible como mera apariencia (*Apparenz, Schein*)<sup>1</sup>, sino que "diese Idealität des Raums un der Zeit ist gleichwohl zugleich eine Lehre der vollkommenen Realität derselben in Ansehung der Gegenstände der Sinne (der äussern und des innern) als *Erscheinungen*"<sup>2</sup>. En otros términos, y como señala E. Adickes<sup>3</sup>, la cosa en sí y el fenómeno son exactamente la misma realidad, sólo que el segundo con referencia a nuestra sensibilidad-entendimiento frente a otras posibles consideraciones más globales (así: los principios teleológicos de la tercera crítica que se recogerán en el tercer estadio de la Metafísica). Precisamente porque el fenómeno es absolutamente real, el conocimiento de lo a priori del mundo fenoménico (Ontología) no es una mera hipótesis, sino verdad demostrada (*demonstrierte Wahrheit*)<sup>4</sup>: de ahí que este estadio metafísico posea el estatuto epistemológico de (teórico)-dogmático.

- (2) Precisamente por lo anterior, es fundamental también la diferencia-unidad dentro del concepto del Yo. Sólo existe un Yo —como sólo existe una realidad en sí misma—, pero tal Yo puede aparecer como mero objeto de los sentidos (*Ich als Objekt*) o como conciencia pensante (*Ich als Subjekt*)<sup>5</sup>: en ambos casos se trata de una doble posición de lo mismo, según se haga o no a través de la sensibilidad. "Es wird dadurch nicht eine doppelte Persönlichkeit gemeint, sondern nur *Ich*, der ich denke und anschau, ist die Person, das *Ich* aber des

<sup>1</sup> Fortschritte, A 33 (Ak-XX-269)

<sup>2</sup> Fortschritte, A 32 (Ak-XX-268)

<sup>3</sup> E. Adickes; *Kant und das Ding an sich*, p. 20

<sup>4</sup> Fortschritte, A 31 (Ak-XX-268)

<sup>5</sup> Fortschritte, A 35 (Ak-XX-270)



Objektes, was von mir angeschauet wird, ist gleich andern Gegenstände ausser mir, die *Sache*"<sup>1</sup>. La distinción de la primera crítica entre el yo empírico y transcendental ahora queda, pues, conceptualizada en función de la constitución de nuestras facultades en la línea de la solución de la antinomia teleológica y no como un problema dialéctico (paralogismo de la razón), a la vez que la terminología avanza claramente en un sentido fichteano.

- (3) La Ontología conduce en su final a una delimitación precisa del marco de la razón teórica y su consideración del objeto: "der Umfang der theoretischen Erkenntnis der reinen Vernunft erstreckt sich nicht weiter, als auf Gegenstände der Sinne"<sup>2</sup>. Lo cual significa que (1) nuestro conocimiento teórico tiene ciertamente contenido en la línea del racionalismo escolar, pero que (2) su contenido se refiere siempre a una posible experiencia espacio-temporal. En tal sentido, Kant discute cómo ciertos pretendidos principios de la Ontología racionalista (el de identidad de los indiscernibles, el de razón suficiente, el de la armonía preestablecida y el de la monología), aún cuando hayan sido útiles para el progreso de esta ciencia —aspecto positivo de lo negativo—, no pueden mantenerse al confundir el orden puramente lógico del discurso (no contradictoriedad, principio supremo de los juicios analíticos) con el ontológico (espacio-temporalidad, principio supremo de los juicios sintéticos).

En cuanto a la Doctrina racional de la naturaleza, esto es, la aplicación a priori de la Ontología a los objetos de la experiencia externa (Doctrina

<sup>1</sup> Fortschritte, A 36 (Ak-XX-270)

<sup>2</sup> Fortschritte, A 45 (Ak-XX-273)

de los cuerpos)<sup>1</sup> o a la interna (Doctrina de las almas)<sup>1</sup>, Kant se limita a repetir lo ya dicho al respecto en los *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* de 1786: la primera constituye el núcleo a priori de la Física como estudio de las fuerzas en movimiento, la segunda se limita a afirmar la identidad de la persona en el tiempo siendo el resto de sus enunciados puramente empíricos<sup>2</sup>.

Definido de este modo el campo teórico-dogmático de la razón y establecidas sus ciencias respectivas, esta primera parte de la Metafísica pone ya la división respecto de las otras:

"Hierauf folgt das Prinzip der Einteilung der ganzen Metaphysik: Um Übersinnlichen ist, was das spekulative Vermöge der Vernunft betrifft, kein Erkenntnis möglich (noumenorum non datur scientia)."<sup>3</sup>

Lo cual significa exclusivamente lo siguiente: entendiendo por conocimiento teórico aquél que consiste en la determinación espacio-temporal del objeto según los principios del entendimiento, de lo suprasensible —por definición— no hay conocimiento puramente teórico. Por tanto, de la Doctrina de la ciencia se derivan ya dos consecuencias que se adelantan hacia las partes siguientes de la Metafísica: (1) que todo intento de analizar lo suprasensible como si fuera mero fenómeno (o serie de fenómenos) conduce inevitablemente a la aporía y con ello al escepticismo de la razón, y (2) que si hay algún conocimiento de lo suprasensible, como ha establecido la tercera crítica con su *Übergang*, no podrá ser teórico-dogmático.

#### § Estadio escéptico: Doctrina de la duda.

De lo anterior se deduce que el segundo nivel de la Metafísica, en cuanto que disciplina escéptica, tiene el doble cometido de mostrar la impo-

<sup>1</sup> Fortschritte, A 80 (Ak-XX-285)

<sup>2</sup> Fortschritte, A 80-81 (Ak-XX-286)

<sup>3</sup> Fortschritte, A 55 (Ak-XX-277)

sibilidad de confundir el conocimiento de lo suprasensible con el de lo sensible —como hizo el dogmatismo racionalista al extender a todo lo ente sus categorías—, y de abrir las puertas a un conocimiento dogmático pero no meramente teórico-especulativo de lo inteligible. Claramente se ve que esta función de la Doctrina de la duda corresponde exactamente a la Dialéctica de la primera crítica. Ahora bien, entre ésta y la exposición del estadio escéptico que efectúa Kant en los *Fortschritte* hay dos diferencias sintomáticas:

- (1) El paralogismo de la razón no queda integrado en este punto y ni siquiera se lo menciona en la obra como tal paralogismo. De hecho este problema de la primera crítica se ha disuelto desde el análisis de la constitución de nuestras facultades que se emprendió en la *Kritik der Urteilstkraft* (antinomía del Juicio teleológico): como hemos indicado antes, el doble sentido del Yo equivale a la doble posición de la realidad en su dependencia o no de la sensibilidad.
- (2) El ideal de la razón y sus posibles vías demostrativas (Teodicea) tampoco forma parte del estadio escéptico y esto por una doble razón: por un lado porque su única prueba (indirecta) no es teórica sino práctica, y la Metafísica ha sido definida como el sistema teórico de la razón; por otro lado porque Dios es el término máximo para designar lo suprasensible y éste es justamente el objeto del tercer estadio de la Metafísica, al que Kant llama a veces en la obra Teología.

En consecuencia, la disciplina escéptica de la Metafísica se reduce a lo que sensu stricto es su misma definición: el intento de conocer lo suprasensible al modo de lo sensible desde la totalidad de las series fenoménicas y las categorías del entendimiento, esto es, las antinomias de la primera crí

tica o Cosmología transcendental<sup>1</sup>.

Aquí las cuatro antinomias de la razón pura son agrupadas en dos clases: las matemáticas y las dinámicas, según se ocupen de establecer tesis acerca de la división (matemática) del todo o de extraer consecuencias fenoménicas acerca de lo incondicionado suprasensible<sup>2</sup>. Las antinomias matemáticas corresponden, pues, a la primera y segunda de la primera crítica, y en ellas se establece una contradictoriedad lógico-transcendental<sup>3</sup>. Por contra, las antinomias dinámicas —tercera y cuarta de la *Kritik der reinen Vernunft*— contienen menos que una contradictoriedad lógica, pues en cada una de ellas el sujeto de la proposición es tomado en distinto sentido —como fenómeno en un caso y como noúmeno en otro—, con lo cual tanto la tesis como la antítesis pueden ser verdaderas con tal que se ponga su fundamento en ámbitos distintos (mundo sensible e inteligible)<sup>4</sup>. Por esta razón, la parada escéptica (*skeptischer Stillestand*) de la Metafísica es conducida desde las antinomias dinámicas a un nuevo avance dogmático (*dogmatischer Fortschritt*) tan pronto como la libertad suministra un nuevo fundamento al conocimiento de lo suprasensible:

"Diese Antimonie der reinen Vernunft, welche den skeptischen Stillestand der reinen Vernunft notwendig zu bewirken scheint, führt am Ende, vermittelst der Kritik, auf dogmatische Fortschritte derselben, wenn es sich nämlich hervor tut, dass ein solches Noumenon, als Sache an sich, wirklich und selbst nach seinen Gesetzen, wenigstens in praktischer Absicht, erkennbar ist, ob es gleich übersinnlich ist.

<sup>1</sup> "und das Stadium, welches sie itzt zurücklegen soll, wir daher das der transzendentalen Kosmologie heissen können, weil Raum und Zeit, in ihrer ganzen Grösse, als Inbegriff aller Bedingungen betrachtet, und als die Behälter aller verknüpften wirklichen Dinge vorgestellt, und so das Ganze von diesen, so fern sie jene ausfüllen, unter dem Begriffe einer Welt vorstellig gemacht werden sollen." (Fortschritte, A 83-84; Ak-XX-287)

<sup>2</sup> Fortschritte, A 87 (Ak-XX-288)

<sup>3</sup> Fortschritte, A 93-95 (Ak-XX-290, 291)

<sup>4</sup> Fortschritte, A 95-96 (Ak-XX-291, 292)



Freiheit der Willkür ist dieses Übersinnliche, welches durch moralische Gesetze, nicht allein als wirklich im Subjekt gegeben, sondern auch in praktischer Rücksicht, in Ansehung des Objectes, bestimmend ist, welches in theoretischer gar nicht erkennbar sein würde, welches dann der eigentliche Endzweck der Metaphysik ist."<sup>1</sup>

Que la libertad sea un nóúmeno real, dado no sólo en el sujeto, sino también en referencia al objeto y, en consecuencia, cognoscible y determinante, es mucho más de lo que se había dicho en las dos primeras críticas: sin la reflexión de la tercera en torno a la posibilidad-realidad del mundo moral en su relación a la ley como mandato y en torno a la efectuación teleológica del bien supremo por ser el hombre fin final, las líneas anteriores no hubieran podido escribirse. Por ello, y según se analizará a continuación, este progreso de la Metafísica en su tercer estadio va a recoger y clarificar los principios a priori (subjetivo-necesarios) descubiertos en la *Kritik der Urteilkraft*.

#### § 60.- Estadio práctico-dogmático: Doctrina de la sabiduría.

Si el primer estadio de la Metafísica, al establecer los conceptos a priori del mundo sensible, delimita éste frente al suprasensible, y el segundo, en sus antinomias, muestra en qué no consiste el conocimiento de lo inteligible, el tercer estadio va a realizar el paso a un conocimiento efectivo de ese segundo ámbito de la realidad tal como puede sernos dado a nosotros. El tránsito a esta Doctrina de la sabiduría viene preparado por la introducción de dos conceptos: el de analogía-simbolización y el de finalidad, conceptos ambos que, ya habiendo sido empleados en la tercera crítica, van ahora a ser redefinidos e interrelacionados en función de su uso cognos

---

<sup>1</sup> Fortschritte, A 97 (Ak-XX-292)

cognitivo respecto a lo suprasensible. En concreto nos encontramos con lo siguiente:

- (1) Si el razonamiento por analogía había sido ya atribuido al Juicio reflexionante en su vertiente lógica<sup>1</sup> y la noción de símbolo se introdujo en el análisis del Juicio estético para expresar el papel de las ideas estéticas respecto a las ideas de la razón<sup>2</sup>, en los *Fortschritte* ambos términos van a fusionarse y aumentar, a la vez, su ámbito de aplicación. Kant distingue aquí no sólo dos tipos de exposición de un concepto (el esquemático y el simbólico) como en la tercera crítica, sino dos modos de proporcionar (*verschaffen*) realidad objetiva (*objektive Realität*) a los conceptos del entendimiento y de la razón<sup>3</sup>: la exposición directa en la intuición o esquema, y la exposición indirecta por sus consecuencias o símbolo, haciendo ambos referencia al conocimiento de sus respectivos objetos<sup>4</sup>. En cuanto que ahora un símbolo no es solamente una idea estética de la imaginación carente de concepto, sino una exposición cognoscitiva, puede quedar asociado al razonamiento analógico para el conocimiento de lo suprasensible en el hombre: "Das Symbol einer Idee (oder eines Vernunftbegriffes) ist eine Vorstellung des Gegenstandes nach der Analogie, d.i. dem gleichen Verhältnisse zu gewissen Folgen, als dasjenige ist, welches dem Gegenstande an sich selbst zu seinem Folgen beigelegt wird, obgleich die Gegenstände selbst von ganz verschiedener Art sind, z.B. wenn ich gewisse Produkte der Natur, wie etwa die organisierten Dinge, Tiere oder Pflanzen, in Verhältnis auf ihre Ursa

<sup>1</sup> Cfr. § 18

<sup>2</sup> Cfr. § 43

<sup>3</sup> Fortschritte, A 62 (Ak-XX-279)

<sup>4</sup> Fortschritte, A 62-63 (Ak-XX-279, 280)

che, mir wie eine Uhr, im Verhältnis auf den Menschen, als Urheber, vorstellig mache..."<sup>1</sup>. Resulta, por tanto, legítimo (para nosotros) emplear razonamientos analógicos con referencia a la realidad —y, en consecuencia, también a lo su prasensible— siempre que las consecuencias del paralelismo establecido sean en ambos casos dadas en la experiencia sen sible.

- (2) Bajo la anterior perspectiva es claro que, si bien las ideas estéticas de la *Kritik der Urteilskraft* siguen sin poder as pirar a ser conocimiento *sensu stricto* por no ser una exposición conceptual sino intuitivo-imaginativa, en cambio el Juicio sí suministra un concepto que cumple tales caracteres: la noción de finalidad permite pensar conceptos de órdenes distintos (así, la producción técnica y el fin final) refiriendo los efectos de ambos al mundo sensible (los productos del arte, la realización de la moralidad en la histo ria). "Allein wir finden, unter den zur Erkenntnis der Natur, auf welche Art es auch sei, gehörigen Begriffen, noch einen von der besondern Beschaffenheit, dass wir dadurch nicht, was in dem Objekt ist, sondern was wir, bloss dadurch, dass wir es in ihn legen, uns verständlich machen können, der also eigentlich zwar kein Bestandteil der Erkenntnis des Gegenstandes, aber doch ein von der Vernunft gegebenes Mittel oder Erkenntnisgrund ist, und zwar der theoretischen, aber in so fern doch nicht dogmatischen Erkenntnis, und dies ist der Begriff von einer *Zweckmässigkeit* der Natur, welche auch ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, mithin ein inma

---

<sup>1</sup> Fortschritte, A 63 (Ak-XX-280)

nenter, nicht transzendenter Begriff ist..."<sup>1</sup>

Tenemos, por tanto, en el momento de traspasar la frontera hacia lo suprasensible lo siguiente: la posibilidad de conocerlo por medio de un concepto analógico que admita referencia sensible por sus consecuencias; y el concepto de finalidad que, a través de la noción de una técnica de la naturaleza, puede conectar lo sensible y lo inteligible. Ahora bien, el concepto de finalidad, tal como es suministrado por la ciencia de la naturaleza —uso empírico del mismo en la tercera crítica—, aún siendo teórico-cognoscitivo no es dogmático sino subjetivo-necesario para comprender ciertos productos organizados a partir de nuestras facultades. Por consiguiente, si se quiere dar valor dogmático —y no sólo hipotético— al conocimiento de lo suprasensible, habrá que enlazar el Juicio teleológico-natural con un elemento que, por sí mismo, suministre este estatuto a la teleología. Obsérvese que hasta aquí Kant no ha hecho más que reproducir in nuce la argumentación de la *Kritik der Urteilskraft* en la solución de la antinomia teleológica en sus dos momentos: para el uso empírico basta el carácter subjetivo-regulativo de la finalidad interna, para el uso transcendental no basta el concepto de fin último natural si se quiere dar realidad fenoménica a lo suprasensible. Hay, no obstante, una diferencia terminológica importante entre los dos textos: en la tercera crítica el paso a la teleología moral —por concepto de fin final—, aún basándose en la tesis constitutivo-subjetiva de la realización del bien supremo en el mundo por la libertad, era calificado de subjetivo-necesario<sup>2</sup>; en los *Fortschritte*, en cambio, se habla de un estatuto dogmático —como en el primer nivel de la Metafísica en cuanto que Doctrina de la ciencia— para el conocimiento de lo suprasensible. Nos encontramos, pues, con que Kant finalmente ha eliminado el término *subjetivo* en relación al *Übergang*, sustituyéndolo por el mismo término con que califica el conocimiento a priori de lo sensible. Pues bien, ¿cuál es el elemento que puede sumi-

<sup>1</sup> Fortschritte, A 101-102 (Ak-XX-293)

<sup>2</sup> Cfr. § 52



nistrar este estatuto dogmático al concepto de finalidad y así efectuar el último paso de la Metafísica? Dado que ningún concepto puramente fenoménico puede ser utilizado determinantemente para lo suprsensible si no se quiere caer en antinomias, como ha mostrado el segundo estadio de la Metafísica, para dar realidad objetivo-dogmática al conocimiento de lo inteligible nos es preciso un concepto que no sea puesto por la razón teórico-especulativa, es decir, un concepto práctico que se ponga a sí mismo como absolutamente real. Tal concepto no es otro que el de libertad en cuanto que causalidad sensible del fin final en la efectuación del bien supremo:

"Obzwar nun also die physisch-teleologischen Lehren (von Naturzwecken) niemals dogmatisch sein, noch weniger den Begriff von einem Endzweck, d.i. dem Unbedinten in der Reihe der Zwecke an die Hand geben können: so bleibt doch der Begriff der Freiheit, so wie er, als sinnlich-unbedingte Kausalität, selbst in der Kosmologie vorkommt, zwar skeptisch angefochten, aber doch unwiderlegt, und mit ihm auch der Begriff von einem Endzweck; ja, dieser gilt in moralisch-praktischer Rücksicht als unumgänglich, ob ihm gleich seine objektive Realität, wie überhaupt aller Zweckmässigkeit gegebener oder gedachter Gegenstände, nicht theoretisch-dogmatisch gesichert werden kann.

Dieser Endzweck der reinen praktischer Vernunft ist das höchste Gut, sofern es in der Welt möglich ist, welches aber nicht bloss in dem, was Natur verschaffen kann, nämlich der Glückseligkeit (die grösste Summe der Lust), sondern, was das höchste Erfordernis, nämlich die Bedingung ist, unter der allein die Vernunft sie den vernünftigen Weltwesen zuerkennen kann, nämlich zugleich im sittlich-gesetzmassigten Verhalten derselben zu suchen ist."<sup>1</sup>

Desde el momento que el conocimiento del mundo suprasensible sólo tiene lu-

gar considerándolo como un sistema de fines puestos en el mundo sensible por la libertad y según la obligación de realizar el bien supremo, es decir, dado que el objeto suprasensible no puede concebirse como algo dado sino construido por la actividad del Yo, es claro que el tránsito de la Metafísica a su fin final tiene un fundamento indudable (*unzweifelhaft*)<sup>1</sup> pero práctico y que, por tanto, la teoría a elaborar en este último estadio (Doctrina de la sabiduría) posee un estatuto práctico-dogmático<sup>2</sup>.

Ahora bien, ¿no se indicó al comienzo mismo de los *Fortschritte* que la Metafísica se entendía en sentido solamente teórico, excluyendo cualquier doctrina práctica?, ¿cómo se admite entonces un tránsito a lo suprasensible efectuado según un fundamento práctico-(dogmático)? A ello responde Kant observando lo siguiente: una cosa es pretender conocer la realidad en sí misma de los objetos suprasensibles y, al no poder alcanzarlos teóricamente, postular una necesaria creencia práctica de la existencia de esos objetos; y otra cosa muy distinta es, partiendo del único objeto suprasensible que nos es dado en la conciencia de la ley como deber, intentar conocer las condiciones necesarias para su realización efectiva. Lo primero es el camino de la razón práctica que no solamente se contenta con exponer las relaciones entre libertad y moralidad, sino que introduce una creencia específica respecto a lo suprasensible. Lo segundo es la vía abierta por la tercera crítica, donde la exigencia de realizar el bien supremo en el mundo nos lleva a plantear la pregunta cognoscitiva acerca de cómo debe ser este mundo para hacer posible aquel objeto: "In diesem Fälle würden wir das übersinnliche Ding nicht nach dem, was es an sich ist, sondern nur, wie wir es zu denken, und seine Beschaffenheit anzunehmen haben, um dem praktisch-dogmatischen Objekt

---

<sup>1</sup> "Dieser Gegenstand der Vernunft ist übersinnlich; zu ihm als Endzweck fortzuschreiten ist Pflicht; dass es also ein Stadium der Metaphysik für diesen Überschnitt und das Fortschreiten in demselben geben müsse, ist unzweifelhaft." (Fortschritte, A 104-105; Ak-XX-294)

<sup>2</sup> "Also wird diese Theorie nur in praktisch-dogmatischer Rücksicht Statt finden, und der Idee des Endzwecks auch nur eine in dieser Rücksicht hinreichende objektive Realität zusichern können." (Fortschritte, A 105; Ak-XX-294)

des reinen sittlichen Prinzips, nämlich dem Endzweck, welcher das höchste Gut ist, für uns selbst angemessen zu sein"<sup>1</sup>. En cierto modo este procedimiento de la Metafísica en su tercer estadio es semejante al que efectúa en el primero respecto al mundo sensible: allí la Ontología, partiendo del dato de que nuestras facultades escinden la realidad en sí, busca las condiciones necesarias para que la realidad, en cuanto que sensible, se nos dé en una experiencia posible; aquí, sabiendo que de lo suprasensible no hay conocimiento directo en sí mismo, indagamos las condiciones que debe reunir el mundo sensible para hacer posible la realización de lo inteligible por nuestra acción. La Doctrina de la sabiduría constituye así un conocimiento dogmático sui generis: su objeto (fin final, bien supremo), por exigir una efectuación en el mundo, obliga a que nuestro conocimiento de él sea constructivo, es decir, consista en establecer las condiciones necesarias para su realización. Se trata de una *teoría activa* que debe crear su propio objeto y, con él, las circunstancias mundanas imprescindibles para su producción. De ahí la diferencia esencial entre la Metafísica práctico-dogmática —fundamentación de la teleología histórico-moral— y la pura razón práctica:

- a) Para la segunda las ideas de la razón constituyen un verdadero Credo de asentimiento en la fe (*Glaube*): "Ich glaube an einem Gott, als den Urquell alles Gutes in der Welt, als seinen Endzweck; -Ich glaube an die Möglichkeit, zu diesem Endzweck, dem höchsten Gut in der Welt, so fer es am Menschen liegt, zusammenzustimmen; -Ich glaube an ein künftiges ewiges Leben, als der Bedingung einer immerwährender Annäherung der Welt zum höchsten in ihr möglichen Gut."<sup>2</sup>
- b) Para la Doctrina de la sabiduría tales ideas no tienen ni realidad teórica ni creencial, sino que se limitan a ser instrumentos para comprender el mundo sensible en concordancia con

<sup>1</sup> Fortschritte, A 110-111 (Ak-XX-296)

<sup>2</sup> Fortschritte, A 115 (Ak-XX-298)

la realizabilidad de la moralidad —recuérdese el carácter regulativo de la libertad respecto de la acción fenoménica en la tercera crítica<sup>1</sup>—. Así, por ejemplo, Dios en el primer estadio de la Metafísica es algo incognoscible y sin prueba alguna demostrativa; para la razón práctica es un objeto de creencia apoyada por la prueba moral; para la Metafísica práctico-dogmática basta con tener el *concepto de Dios* que suministra la prueba moral al hombre (prueba κατ'άνθρωπον), con total independencia de su realidad efectiva (κατ'ἀλήθειαν)<sup>2</sup>, para dar a tal concepto un uso cognoscitivo-teleológico en relación al mundo sensible: "[dass dieser Endzweck die Ehre Gottes sei), wodurch nichts anders verstanden werden kann, als dass in der wirklichen Welt eine solche Zweckverbindung sei, die, im ganzen genommen, das höchste in einer Welt mögliche Gut, mithin die teleologische oberste Bedingung des Daseins derselben enthalte, und einer Gottheit, als moralischen Urheber, würdig sei."<sup>3</sup>

Que Dios, en el estadio superior de la Metafísica donde se efectúa el tránsito a lo suprasensible, se limite a ser un término para expresar (analogicamente) que los nexos fíeles del mundo son tales que contienen las condiciones necesarias para la realización fenoménica del mayor bien posible, muestra claramente el sentido de la Doctrina de la sabiduría en la que Kant sitúa ahora las conclusiones de la tercera crítica: los conceptos de la razón son tomados, en esta disciplina —última para nosotros—, como símbolos exponibles en el mundo sensible que permiten construir una doctrina (dogmática) de la necesaria estructuración de lo fenoménico para efectuar el i-

<sup>1</sup> Cfr. § 52

<sup>2</sup> "Das moralische Argument würde also ein argumentum κατ'άνθρωπον heissen könne, gültig für Menschen, als vernünftige Weltwesen überhaupt, und nicht bloss für dieses oder jenes Menschen zufällig angenommene Denkungsart, und vom theoretisch-dogmatischen κατ'ἀλήθειαν) welches mehr für gewiss behauptet, als der Mensch wohl wissen kann, unterschieden werden müssen." (Fortschritte, A 135-136; Ak-XX-306)

<sup>3</sup> Fortschritte, A 137 (Ak-XX-306)



deal del bien supremo (Filosofía de la historia y de la religión). Dios, in mortalidad y comunidad de seres racionales ya no son objetos transcendentales ni creencias postulables, sino que se están reduciendo a meros *entes de razón* puestos por el hombre para la intelección de su propia praxis histórica, en la línea de lo que escribirá algunos años más tarde el mismo Kant:

"Der Begriff von einem solchen Wesen (Gott) ist nicht der von einer Substanz, d.i. von einem Dinge, das unabhängig von meinem Denken existiere, sondern die Idee (Selbstgeschöpft), Gedankendig, *ens rationis*, einer sich selbst zu einem Gedankendinge konstituierende Vernunft, welche nach Prinzipien der Transz. Philosophie syntetische Sätze a priori aufstellt, und ein Ideal von dem, ob ein solcher Gegenstand existiere, nicht die Frage ist, noch sein kann, weil der Begriff transzendent ist."<sup>1</sup>

A través del a priori de la libertad como mandato interior para hacer real lo meramente posible (bien supremo) se ponen, por tanto, las tesis de que (1) el mundo está estructurado según los fines del Derecho (constitución civil, confederación de estados, paz perpetua) y de la virtud (moralidad, perfección)<sup>2</sup> —idea de Dios—; (2) el mundo en su conjunto progresa indefinidamente hacia lo mejor<sup>3</sup> —idea de inmortalidad—; y (3) este progreso sólo es pensable mediante la genesis de una comunidad legal (estado republicano) y ética (religión racional) —idea de la comunidad de seres noumenicos—. De este modo el Juicio teleológico (facultad cognoscitiva), en su aplicación a la totalidad de la serie fenoménica bajo el concepto de técnica de la naturaleza, al recibir su fundamento práctico en la libertad como mandato de realizar la moralidad máxima en el mundo, se constituye en doctrina práctico-dogmática de la realidad como unidad de lo sensible y lo inteligible bajo el a

<sup>1</sup> OP (Ak-XXI-27)

<sup>2</sup> Cfr. § 11

<sup>3</sup> "Dass die Welt im Ganzen immer zu Bessern fortschreite, dies anzunehmen berechtigt ihn keine Theorie, aber wohl die reine praktische Vernunft, welche nach einer solchen Hypothese zu handeln dogmatisch gebietet." (Fortschritte, A 140; Ak-XX-307)

priori de su racionalidad final, dejando abierto el camino para la construcción del edificio total de la Metafísica<sup>1</sup> (teleología histórico-religiosa). Después de la Doctrina de la ciencia en cuanto que conocimiento del objeto sensible y de la Doctrina de la duda como parada escéptica ante lo suprasensible en sí, se alza la Doctrina de la sabiduría —lo suprasensible en el fenómeno— que supera las dos anteriores y alcanza el fin final y el interés supremo de la razón: su objetivo es el conocimiento de lo suprasensible y lo suprasensible es cognoscible fenoménico-teleológicamente porque el hombre es libre. La Doctrina de la sabiduría nos muestra así que la vida humana en la tierra (*der Wandel des Menschen auf Erden*) debe ser colocada (*anstellen*) en pie de igualdad con su vida en el cielo (*Wandel im Himmel*), pues el hombre es el creador (*Urheber*) del bien supremo como producto moral (*moralisches Produkt*) de su acción. El descenso hegeliano-marxista del cielo a la tierra ya queda perfectamente anunciado a través de la praxis como creación del mundo histórico:

"Was also in theoretischer Rücksicht unmöglich ist, nämlich der Fortschritt der Vernunft zum Übersinnlichen der Welt, darin wir leben (*mundus noumenon*), nämlich dem höchsten abgeleiteten Gut, das ist, in praktischer Rücksicht, um nämlich den Wandel des Menschen hier auf Erden gleichsam als einen Wandel im Himmel anzustellen, wirklich, d.i. man kann und soll die Welt nach der Analogie mit der physischen Teleologie, welche letztere uns die Natur wahrnehmen lässt, (auch unabhängig von dieser Wahrnehmung) a priori als bestimmt, mit dem Gegenstande der moralischen Teleologie, nämlich dem Endzweck aller Dinge nach Gesetzen der Freiheit zusammen anzutreffen, annehmen, um der Idee des höchstens Guts nachzustreben, welches, als ein moralisches Produkt, den Men-

<sup>1</sup> "Die Metaphysik ist hiebei selbst nur die Idee einer Wissenschaft, als Systems, welches nach Vollendung der Kritik der reinen Vernunft aufgebaut werden kann und soll..." (Fortschritte, A 149; Ak-XX-310)

schen selbst, als Urheber (so weit es in seinem Vermögen ist), auffordert, dessen Möglichkeit weder durch die Schöpfung, welche einen äussern Urheber zum Grunde legt, noch durch Einsicht in das Vermögen der menschlicher Natur, einem solchen Zwecke angemessen zu sein, in theoretischer Rücksicht, nicht, wie es die Leibniz-Wolffische Philosophie vermeint, ein haltbarer, sondern überschwenglicher, in praktisch-dogmatischer Rücksicht aber ein reeller, und durch die praktische Vernunft für unser Pflicht sanktionierter Begriff ist."<sup>1</sup>

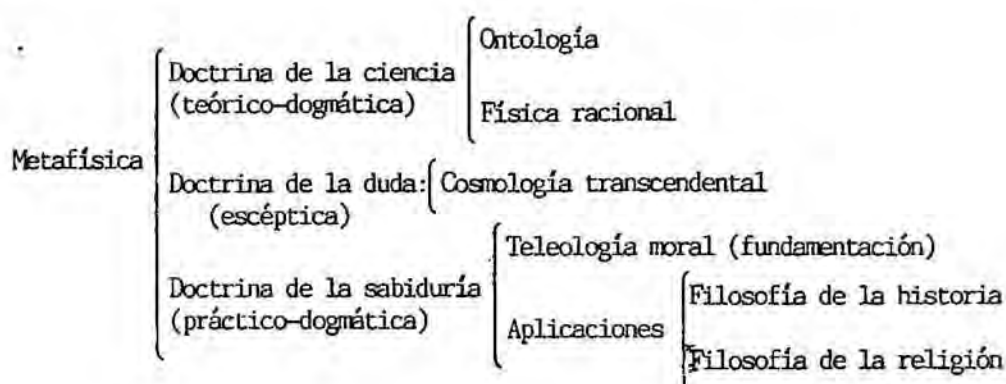
#### § 61.- El esquema del sistema metafísico.

Lo expuesto hasta aquí muestra claramente la distancia que separa el sistema esbozado en los *Fortschritte* de 1791 del diseñado en la *Arquitectura* de la razón pura de 1781: la mediación entre ambos es la *Kritik der Urteilstkraft*. Desde un punto de vista formal, el centro de gravedad de la Filosofía, en cuanto que Ciencia racional por conceptos, se ha desplazado de la Ontología y la Metafísica de la naturaleza —ahora Doctrina de la ciencia— que constituían el eje fundamental del sistema de 1781, hacia la teleología moral —Doctrina de la sabiduría— inexistente entonces o, como mucho, reducida a un mero proyecto en el tema de las ideas regulativas de la razón; a su vez, al incorporarse dentro de la Doctrina de la sabiduría el a priori reflexionante-práctico de la libertad y del fin final, desaparece la parte de la razón práctica del cuadro metafísico propiamente dicho<sup>2</sup>; en cambio, al definirse la realización fenoménicamente necesaria del bien supremo (cultura, De

<sup>1</sup> *Fortschritte*, A 140-142 (Ak-XX-307,308)

<sup>2</sup> Aunque ciertamente Kant publicará en 1797 sus *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* y *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* donde reaparecería el término *metafísica* asociado a la razón práctica, los desarrollos de estas dos obras se hacen ya —como se indicará en la tercera parte de este estudio y parcialmente se adelantó en el § 11— incorporando los temas de la teleología histórico-moral y, por tanto, ubicándose en gran medida dentro de la Metafísica en su nuevo sentido de Doctrina de la sabiduría y no en el sentido de 1781 de parte (doctrinal) práctica.

recho, religión) se insinúa una prolongación (o desdoblamiento) de la Doctrina de la sabiduría en los análisis teleológicos de la Filosofía de la historia y de la religión para completar el edificio filosófico; finalmente, se incluye como parte, a pesar de su carácter doctrinalmente negativo, las antinomias de la razón (Cosmología transcendental, Doctrina de la duda) que el sistema de 1781 eliminaba de la Ciencia e incluía sólo en la crítica (propedéutica), pues ahora este estadio intermedio permite, en su negación, comprender positivamente que lo suprasensible no puede conocerse igual que lo sensible. Sinópticamente, tenemos el siguiente cuadro:



Si de la vertebración formal-clasificatoria pasamos al nivel material, observamos que la totalidad de la nueva concepción filosófica descansa sobre tres puntos: (1) la realidad en sí misma (sustrato suprasensible) es dividida por nuestras facultades espirituales, (2) el entendimiento y la sensibilidad construyen a priori el darse fenoménico de esa única realidad, (3) la teleología moral construye la realización práctica del bien supremo en ese dársele fenoménico de la realidad. Por tanto, cosa en sí, idealidad del espacio-tiempo y realidad de la libertad (fin final) son los tres ejes materiales del sistema de 1791, donde el primero, no obstante, aparece ya sólo como el punto de referencia del que parten los otros dos y a cuya reunificación final aspira el tercero mediante la construcción histórica del mundo moral y mediante el conocimiento (que, partiendo de las antinomias dialécticas, llega a la Doctrina de la sabiduría) de que la realidad en sí no se agota.



ta en el fenómeno espacio-temporal. En términos kantianos, justo en el último párrafo de los *Fortschritte*:

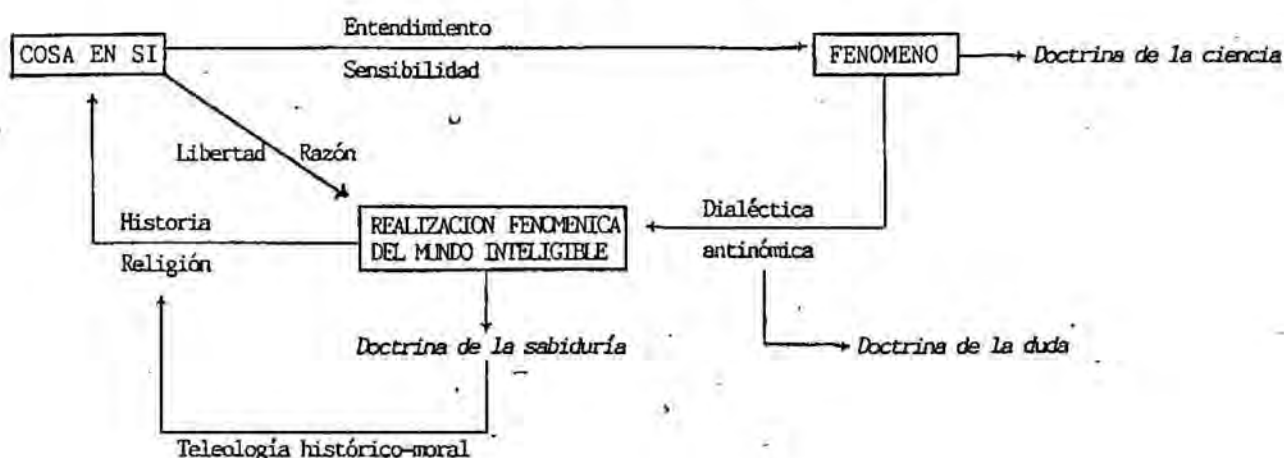
"Es sind nämlich zwei Angeln, um welche sie sich drehen (die Metaphysik): *Erstlich*, die Lehre von der Idealität des Raums und der Zeit, welche in Ansehung der theoretischen Prinzipien aufs Übersinnliche, aber für uns Unerkennbare bloss hinweist, indessen dass sie auf ihrem Wege zu diesem Ziel, wo sie es mit der Erkenntnis a priori der Gegenstände der Sinne zu tun hat, theoretisch-dogmatisch ist; *zweitens*, die Lehre von der Realität des Freiheitsbegriffs, als Begriffes eines erkennbaren Übersinnlichen, wobei die Metaphysik doch nur praktisch-dogmatisch ist. Beide Angeln aber sind leichsam in dem Pfosten des Vernunftsbegriffes von dem Unbedingten in der Totalität aller einander untergeordneter Bedingungen eingesetzt, wo der Schein weggeschafft werden soll, der eine Antimonie der reinen Vernunft, durch Verwechselung der Erscheinungen mit den Dingen an sich selbst bewirkt, und in dieser Dialektik selbst Anleitung zum Übergange vom Sinnlichen zum Übersinnlichen enthält."<sup>1</sup>

Los dos ángulos del crecimiento metafísico se hallan conectados dinámicamente por la negatividad-positividad de la dialéctica antinómica: la distinción entre fenómeno (doctrina de la idealidad del espacio y del tiempo) y cosa en sí (doctrina de la realidad de la libertad en su efectución moral) separa cada una de las dos partes pero, a la vez, las interrelaciona pues la primera (Doctrina de la ciencia) conoce la posición sensible de la cosa en sí, mientras que la segunda (Doctrina de la sabiduría) construye la posición de lo suprasensible en lo sensible. De alguna manera, pues, el sistema de 1791 en su materialidad conceptual es cíclico, pudiéndose representar es

---

<sup>1</sup> Fortschritte, A 151-152 (Ak-XX-311)

quemáticamente del siguiente modo:



¿Admite todavía la *Kritik der Urteilskraft* y los *Fortschritte* la siguiente afirmación de Kojève, sin duda válida para el sistema de 1781: "Mais Kant lui-même n'a pas pu ou n'a pas voulu s'élever à la Sagesse, car, pour de motifs religieux, il n'a pas voulu d'admettre l'efficacité de l'activité libre ou consciente de l'homme dans le monde et par conséquent refusé d'identifier la Verité (discursive) à l'Histoire"<sup>1</sup>?

#####

<sup>1</sup> A. Kojève; *Kant*, p. 218

## VIII.- SINTESIS Y DISCUSION CRITICA.

### § 62.- Respuesta a las preguntas planteadas en la primera parte.

Al concluir la primera parte de este trabajo, en el capítulo destinado a efectuar el balance de lo hasta allí expuesto, quedaron planteados dos interrogantes<sup>1</sup> cuya contestación sólo podía realizarse después del análisis de la tercera crítica. Las dos cuestiones eran: (1) si la *Kritik der Urteilskraft* (y su *finalización* en los *Fortschritte* de 1791) suponía o no una ruptura con el sistema de 1781, y (2) cómo había que entender el término *subjetivo* con que Kant caracterizaba el Juicio reflexionante. Ambas preguntas, de manera implícita ya tratadas a lo largo de esta segunda parte, pueden ahora responderse explícitamente.

Respecto a la primera cuestión, es claro que el sistema de 1791 en los *Fortschritte*, donde Kant conceptualiza arquitectónicamente los resultados de la tercera crítica, supone una clara transformación en relación al diseñado al final de la *Kritik der reinen Vernunft*. Aunque Kant en las introducciones a la *Kritik der Urteilskraft* presente esta obra como la culminación de la etapa crítica<sup>2</sup> y, por tanto, situada dentro del marco sistemático de 1781, se trata de una *culminación* en el sentido de la *Aufhebung* hegeliana donde, lo llevado a su punto más elevado es, por ello mismo, transmutado en otra configuración desde la cual la anterior aparece como un momento parcial (aunque necesario) de la verdad. En efecto, formalmente el sistema de 1791

<sup>1</sup> Cfr. § 23, § 24

<sup>2</sup> Cfr. § 23

ha eliminado de la Metafísica su parte práctica, sustituyéndola por los desarrollos práctico-dogmáticos cuya finalidad es cognoscitiva —cómo deba comprenderse lo fenoménico para hacer posible la moralidad—; materialmente, se reconoce el valor positivo de la negación dialéctica (Doctrina de la duda), y se amplía de facto el campo filosófico al añadirsele la Doctrina de la sabiduría cuya dependencia de la teleología reflexionante integra dentro de la Filosofía el análisis de la historia y de la religión. Por su parte, la legitimidad de un uso cognoscitivo —subjetivo-necesario— de conceptos dependientes de la razón (finalidad en general, finalidad interna en los seres vivos, técnica de la naturaleza en la teleología histórica) introduce evidentemente un cambio cualitativo esencial entre el pensamiento kantiano de antes y después de la tercera crítica: ahora las ideas de la razón no sólo regulan formalmente el avance de la ciencia impulsándola a descubrir nuevas series causales fenoménicas, sino que suministran conceptos de aplicabilidad necesaria (para nosotros) en el conocimiento de la naturaleza, ya sea en sus contendios empíricos (Biología), ya sea en su participación en la realización histórica de la moralidad (Filosofía de la historia). Finalmente, la tesis explícita de que la libertad es un noúmeno cognoscible a través de la acción como causalidad fenoménica y de que la libertad como mandato pone el bien supremo en el mundo sensible, sobrepasa ampliamente los límites epistemológicos de las dos primeras críticas; es más, en tanto en cuanto este a priori práctico de la realidad fenoménica del fin final fundamenta toda la teleología histórico-moral, se está afirmando la posibilidad y necesidad de un discurso científico sobre lo suprasensible en el mundo (*Übergang*) que rompe tanto las barreras de la dualidad doctrinal-metafísica de 1781, como el mismo concepto de lo inteligible-racional que Kant sostenía entonces. En suma, el tránsito del abismo naturaleza-libertad, exigido sin duda por la misma incompatibilidad de esta escisión con los intereses y fines de la razón, supera —niega, eleva e integra en otro nivel— necesariamente la Arquitectónica de la razón pura, lo cual no obsta para afirmar que sin ésta —en



el periplo intelectual kantiano— no se hubiera dado tampoco la *Kritik der Urteilskraft*.

Respecto a la segunda cuestión —el carácter *subjetivo* del Juicio *reflexionante* y sus principios—, el análisis detallado en esta segunda parte de nuestro estudio ha mostrado que tal término no tiene una única significación en todos los contextos de la tercera crítica. Ciertamente en todas las ocasiones *subjetivo* se opone a *categorial-objetivo*<sup>1</sup> como *reflexionante* a *determinante*, pero dentro de esta delimitación puramente negativa cabe distinguir tres sentidos distintos:

- (1) En el Juicio estético, lo subjetivo equivale a aquello que depende de la constitución de nuestras facultades cuando operan sin constricción a conceptos. Por consiguiente, los principios del Juicio estético (comunicabilidad, sentido común, gusto, genio, ideas estéticas) son necesarios en cuanto que nuestras facultades realizan tales síntesis según su propia estructura y funcionamiento *con-naturales*, pero no transmiten conocimiento de los objetos porque carecen en este uso de conceptos —tanto categoriales como empíricos y teleológico-objetivos—. En este sentido, y tal como se indicó<sup>2</sup>, el Juicio estético prepara la síntesis fenómeno-noúmeno que efectúa el teleológico, al igual que los productos del arte preparan el advenimiento histórico de la moralidad, pero sin completar íntegramente dentro de este ámbito esa *reconciliación* final —del mismo modo como en Hegel el arte es sólo el primer momento de la manifestación de lo Absoluto—.
- (2) En el Juicio teleológico en su uso empírico —comprensión de la vida en especial—, lo subjetivo designa aquellos concep-

<sup>1</sup> Cfr. § 24

<sup>2</sup> Cfr. § 44

tos (finalidad interna, organismo, fuerza formadora) elaborados por nuestras facultades (razón, reflexión) para entender las series empíricas pero que no son deducibles (construíbles) desde las categorías del entendimiento. Aquí nos encontramos con contenidos conceptuales in concreto —no con una concordancia vacía de facultades como en el Juicio estético— que son necesarios para el tratamiento científico de los fenómenos y que admiten legítimamente un uso objetivo en la investigación de la naturaleza —finalidad objetiva frente a la finalidad sin fin—, pero que, al no ser extraídos de la tabla de las categorías lógicas del entendimiento, tienen que ser pensados sólo como regulativos y no como constitutivos. Sin duda este es uno de los puntos en los que la tercera crítica sigue dependiendo más del *prejuicio de lo a priori-formal* de la primera, lo cual obliga a esta peculiar solución *intermedia* y ambigua —que justamente llevará al filósofo a un replanteamiento total del tema de la ciencia de la naturaleza en el *Opus postumum*<sup>1</sup>—: aunque aquí Kant ya entrevé la necesidad de una *deducción* (a partir de la constitución del sujeto) de estos nuevos conceptos reflexionantes de lo a posteriori —deducción esencialmente distinta de la de las categorías formal-transcendentales—, aún no le da la misma objetividad que a ésta, y así tiene que calificar estos nuevos principios y conceptos de necesarios, empíricos y objetivos por un lado —en cuanto a su uso— y de subjetivos y regulativos por otro —en cuanto a su fundamentación transcendental.

(3) En el Juicio teleológico en su uso histórico-moral, lo sub-

<sup>1</sup> Cfr. § 66 y tercera parte de la tesis.

jetivo comporta, por un lado, el mismo carácter que el del uso empírico —conceptos necesariamente puestos por la reflexión para la intelección de la serie histórica—, pero, por otro, recibe un refrendo a priori por parte de la libertad y del fin final (razón práctica): con ello el estatuto epistemológico de la teleología histórica es claramente *menos subjetivo* que el de la empírico-natural. Por ello Kant altera en los *Fortschritte* la denominación de estos principios: de subjetivo-necesarios pasan a práctico-dogmáticos, es decir, fundados en el a priori de la acción humana por medio del cual alcanza validez dogmática (cognoscitiva) su análisis teleológico de la realización histórica del bien supremo (Derecho, eticidad). Aquí, por tanto, nos encontramos con la posibilidad de un discurso filosófico acerca de lo inteligible que, aún utilizando conceptos no categoriales respecto al entendimiento —técnica de la naturaleza, finalidad última de la naturaleza y de la cultura, fin final, etc.—, es considerado como dogmático (Doctrina de la sabiduría) por su fundamento apriórico-práctico (libertad, ley moral): en consecuencia, en este punto se da el paso que en el uso empírico no se efectúa explícitamente.

Notemos, en suma, cómo los tres sentidos del término *subjetivo* en la tercera crítica se sitúan en una progresión ascendente de objetividad cognoscitiva y, con ello, de validez en la doctrina metafísica: lo subjetivo-formal del Juicio estético es necesario pero no conceptual; lo subjetivo-regulativo del Juicio teleológico empírico es necesario, conceptual y de aplicación fenoménica; y lo subjetivo-constitutivo (práctico-dogmático) del Juicio teleológico moral es necesario, conceptual, de aplicación fenoménica y de fundamento a priori por mediación de lo práctico.

### § 63.- Caracterización del idealismo.

El hecho de que el sistema kantiano de 1791 sea claramente distinto del de 1781 modificando sus contenidos en la línea de introducir un discurso práctico-dogmático acerca de lo suprasensible en el mundo, y la distinción paralela de distintos niveles de validez cognoscitiva en el Juicio reflexionante, nos lleva necesariamente a una nueva pregunta: ¿es el sistema desarrollado a lo largo de la *Kritik der Urteilskraft* y explicitado en los *Fortschritte* idealista?, ¿el tránsito kantiano del *Übergang* y el progreso (*Fortschritt*) interno de la Metafísica hacia lo suprasensible pueden considerarse ya al mismo nivel que los desarrollos de Fichte, Schelling o Hegel?, ¿el paso de la Doctrina de la ciencia (Ontología, Física racional) a la Doctrina de la sabiduría (teleología histórico-moral) nos sitúa en lo Absoluto? La respuesta a esta cuestión no sólo depende de las modificaciones y avances en el propio pensamiento kantiano, sino en igual medida del significado que se dé al término *idealismo* para denominar una determinada concepción epistemontológica de la realidad; y máxime cuando este vocablo, además de emplearse para designar el movimiento de la Filosofía alemana en el primer tercio del XIX —y, dentro de éste, aún con los consiguientes calificativos: subjetivo, objetivo, absoluto—, se utiliza igualmente tanto para referirse a toda la Filosofía moderna en general —idealismo de los modernos frente a naturalismo (realismo) de los antiguos—, como a unos autores más específicos de la Modernidad —la línea de Descartes a Hegel—, como incluso a ciertas posiciones filosóficas de principio frente a otras a lo largo de todo el curso de la historia —idealismo frente a realismo, a empirismo o a materialismo—. Habida cuenta de la polisemia del término *idealismo*, y de que nuestro objetivo no es una delimitación absoluta del mismo, sino en referencia a la posible relación entre Kant y los desarrollos del llamado *idealismo alemán* en concreto, antes de responder a la cuestión arriba planteada se impone clarificar el sentido del término para la discusión posterior.

Trataremos aquí de elaborar una caracterización del idealismo que val-



ga específicamente para Fichte, Schelling y Hegel, excluyendo otros sentidos más genéricos y amplios del vocablo, a fin de compararlo con los desarrollos kantianos en el sistema de 1790-91. A tal efecto, calificamos una construcción filosófica de *idealista* —idealismo en sentido fuerte, si se quiere— si cumple las cinco condiciones definitorias siguientes:

- (1) Debe constituir un *sistema* en un doble sentido: formalmente en cuanto que se lleve a término una clasificación exhaustiva de sus partes, y materialmente en cuanto todas las partes sean deducidas de un principio común y mantengan entre sí una dependencia mutua unas respecto de otras. Por ser sistemática, pues, la construcción filosófica no es susceptible de añadidos externos, sino que es una totalidad que contiene en sí misma el diseño completo del conjunto y cuyo crecimiento es orgánico por estar el todo y las partes en relación recíproca.
- (2) El sistema filosófico debe reunir la *totalidad del saber*, esto es, a través de sus distintas partes debe contener los principios comprensivos —al menos formales— de toda parcela de realidad. Esta completud significa que cualquier posible concepto descriptivo de algún fenómeno —*fenómeno* se toma aquí en el sentido etimológicamente neutro de *lo que aparece*— debe poder ser construido (*deducido*) desde las categorías epistemontológicas que se establecen a lo largo del sistema: no se trata de que la construcción filosófica reúna de facto todos los fenómenos posibles, sino de que pueda explicar de jure la fenomenalidad de cualquier fenómeno. Por ser un sistema completo del saber, una tal elaboración es Ciencia.
- (3) La categorización epistemontológica del sistema debe asegurar la *unidad absoluta de lo real*: por tratarse de una con-

ceptualización completa no puede dejar fuera de sí ningún elemento, es decir, debe constar de un conjunto de principios que sitúen todo posible datum dentro de la *misma* realidad; dicho en otros términos, aunque se establezcan categorías ónticas distintas y aún contrapuestas, la fundamentación ontológica de las mismas debe ser unitaria y común. La Filosofía, por tanto, sólo puede ser Ciencia si no deja nada sin comprender —al menos virtualmente—, lo cual implica reducir a una sola realidad todas sus manifestaciones plurales. Consecuentemente, para la Ciencia no cabe ningún sustrato *suprasensible* ni dentro ni fuera de ella: dentro porque violaría su sistematización exhaustiva, fuera porque incumpliría su completud comprensiva. El discurso conceptual científico y la realidad son, pues, rigurosamente *equivalen*tes: el *en sí* es el *para nosotros*.

- (4) Lo incondicionado-absoluto de la realidad —ideas rectoras, razón— no es nada ontológicamente diferente de lo fenoménico, sino que se manifiesta a través de los distintos momentos de lo fenoménico: la realidad es así un desarrollo temporal cuya trama direccional en cada etapa del proceso y en la totalidad de las mismas es lo Absoluto. Por ello, tanto puede hablarse de una fenomenalización de lo trascendente como de una transcendentalización del fenómeno: sólo hay una realidad que se desenvuelve temporalmente para efectuar, en su propio desarrollo, lo Absoluto. Siendo la Ciencia el sistema completo del saber cuya categorización es totalmente paralela a la realidad y siendo esta realidad temporal, los conceptos y divisiones internas de la Ciencia deben corresponder a los distintos momentos esenciales del desarrollo de la realidad. La sistematización científica es así dinámi

ca e histórica, reproduciendo el movimiento de lo Absoluto en sus manifestaciones.

- (5) En la realización temporal-fenomenica de lo incondicionado debe conceptualizarse necesariamente algún momento —el estado ético en Fichte, el arte en Schelling, la Filosofía en Hegel— en que la totalidad del desarrollo alcance su culminación, es decir, en que lo Absoluto llegue a identificarse con una configuración concreta. Que esta configuración concreta de máxima plenitud *deba conceptualizarse necesariamente* no implica que se dé de facto en algún momento determinado y preciso de la temporalidad histórica, sino que *puede darse*: que esta configuración es la que orienta y da su sentido último a todo el despliegue, y que su darse efectivo significaría el *final* del desarrollo —en cuanto a realización de lo Absoluto, no en cuanto a cese de la temporalidad dentro de ella—. Dado que la Ciencia establece y clarifica este final en su red categorial, la Ciencia está conceptualmente acabada y cerrada: en todo caso, después de la Ciencia, podrá contribuirse prácticamente a que la realidad también cumpla su final —hacia las interpretaciones postidealistas de Feuerbach, la izquierda hegeliana y Marx—.

Es claro que estos cinco puntos definen específicamente a los sistemas del idealismo alemán frente a otros posibles *idealismos more geometrico* (Platón, Descartes, Spinoza, Leibniz, el primer Husserl) y que, en la generalidad descriptiva con que se han presentado, son comunes a Fichte, Schelling y Hegel por encima de sus diferencias particulares. Pues bien, con arreglo a estas cinco características cabrá formular la pregunta acerca de si el sistema kantiano de 1790-91 es o no idealista.

#### § 64.- ¿Es el sistema de 1791 idealista?

Pasaremos a responder este interrogante discutiendo cada uno de los cinco apartados anteriores en relación a nuestro análisis de la *Kritik der Urteilskraft* y los *Fortschritte*. Al respecto tenemos lo siguiente:

- (1) Claramente la Filosofía kantiana de 1791 constituye un sistema y en grado aún superior al de 1781. En efecto, en la Arquitectónica de la razón pura, a pesar de que ya encontrábamos una clasificación formalmente exhaustiva del saber, había dos centros de gravedad que distorsionaban el conjunto: por un lado el concepto escolar-doctrinal de la Filosofía y por otro lado el cósmico de los intereses y fines de la razón, provocando tal dualidad la necesidad de una recomposición unitaria del conjunto que superara la división interna existente. Ahora en cambio, la Metafísica es definida como tránsito de lo sensible a lo suprasensible (interés máximo de la razón), y de la propia definición se deducen necesariamente sus tres partes que, a su vez, mantienen una interdependencia orgánica: un primer momento positivo destinado al conocimiento de lo sensible en cuanto tal; un segundo momento negativo destinado al conocimiento de lo suprasensible desde las categorías de lo sensible, que acaba (positivamente) con la necesidad de conocer lo suprasensible de modo distinto a lo puramente sensible; y un tercer momento positivo en que lo sensible del primer momento es subsumido bajo una categorización teleológica, haciendo posible el conocimiento de lo suprasensible en su efectuar fenomenica a través de la acción humana en el mundo.

"

- (2) La exigencia de completud también se cumple en el sistema de 1791. Todo posible datum de la realidad o es una estructura formal de aplicabilidad universal, o es un contenido empírico particular, o es una idea de la razón. Si es una estructura formal-universal podrá ser deducida de la ONTología donde se sintetiza justamente el a priori de toda posible ex-



perencia espacio-temporal; y, en efecto, el propio Kant en los *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* ya llevó a cabo una tal deducción de los principios físicos —objeto de la sensibilidad externa—, que así quedan integrados en el sistema como Doctrina racional de la naturaleza. Si es un concepto empírico, la *Kritik der Urteilskraft* permite también deducir subjetivamente su ordenabilidad en función de la síntesis reguladora entre mecanicismo y finalismo: por este medio todos los seres vivos, cuya categorización no es directamente derivable de los principios ontológicos, logran construir sus conceptos comprensivos fundamentales (finalidad interna, organismo autoproductivo, fuerza formadora). Si se trata de un concepto de la razón, a través de la teleología moral y la efectuación del fin final en el mundo, admite un tratamiento adecuado.

- (3) En este apartado cabe distinguir dos componentes cuya discusión conviene separar: (a) que lo real forme una unidad no escindida en ámbitos ontológicos distintos, y (b) que la Ciencia conozca absolutamente esa realidad (el *en sí* es el *para nosotros*). Veamos cada una de estas dos tesis:

- a) Si bien en el sistema de 1781 Kant mantenía una nítida separación ontológica (mundo sensible e inteligible, fenómeno y noumeno), el de 1791, a través del *Übergang* o *Fortschritt* entre los dos mundos, ha conseguido la unificación. En efecto, el sistema de 1791 ya no presenta dos partes (Metafísica de la naturaleza, Metafísica de las costumbres) fundadas en la existencia de dos objetos distintos y contrapuestos (naturaleza, libertad), sino que el saber avanza (*fortschreiten*) en tres momentos de manera que sólo en el tercero hallamos la realidad reunificada: en el primer estadio, lo real es conceptualizado como lo puramente sensible —idealidad del espacio

y del tiempo—y se establece su categorización desde tal posición de la cosa en sí respecto a la sensibilidad y al entendimiento (Doctrina de la ciencia: Ontología, Física racional); pero que la realidad no es sólo su posición sensible lo demuestra el segundo estadio, donde la aplicación automática de la categorización ontológica —serie fenoménica, división de la serie, causa de la serie— a las ideas racionales genera antinomias y manifiesta así la insuficiencia de lo sensible para ser la realidad; sólo la consideración de que lo fenoménico está integrado en el teleologismo histórico-moral según la subordinación de mecanicismo a finalismo (técnica de la naturaleza) y, por tanto, de que lo inteligible existe a través de su realización fenoménica en el tiempo y no como separado de lo sensible, supera las antinomias escépticas y constituye con ello el concepto mismo de lo verdaderamente real. Sólo la transformación de la Doctrina de la ciencia (objetivo-fenoménica) en Doctrina de la sabiduría (práctico-histórica) completa la Metafísica como Ciencia y, en consecuencia, establece la noción plena de realidad.

- b) Si la realidad plena sólo radica en la fenomenalización de lo inteligible (obra de arte a nivel subjetivo-formal, teleología histórico-moral a nivel dogmático-material), ¿por qué Kant mantiene, al menos lingüísticamente, la cosa en sí?, ¿es el proceso histórico-moral equivalente a la realidad en sí misma?, ¿los conceptos y principios de la Doctrina de la sabiduría, necesarios para nosotros si queremos comprender la efectuación sensible del bien supremo, son verdaderos en sí mismos? O dicho en otros términos, ¿el *als ob* regulativo de la finalidad interna en la ciencia empírica de la naturaleza, pierde totalmente su carácter hipotético-subjetivo en

la Doctrina de la sabiduría? Si lo pierde, es claro que la teleología histórico-moral pasa a ser la realidad sin más y que nuestro conocimiento deviene a este respecto absoluto; y, en efecto, hasta Kojève que defiende la tesis contraria escribe: "Or, la *Critique du Jugement* ne serait rien d'autre qu'une telle 'Physique théologique' si elle n'était développée dans le seul mode du Comme-si. Telle qu'elle est, cette *Critique* n'est qu'une 'Théologie éthique', non pas une Verité (discursive), mais un discours (en principe non-contradictoire) développé dans le seul mode due Comme-si"<sup>1</sup>. No se trata aquí de reanudar la ya tradicional discusión acerca del status de la cosa en sí en el kantismo en general<sup>2</sup>, pues tal como estamos viendo cabe distinguir a tal efecto el sistema de 1781 del de 1790-91; por ello vamos a ceñirnos exclusivamente a los textos de este último período que es el que nos interesa. En primer lugar, nótesis lo siguiente: distinguir, con referencia al primer estadio metafísico, entre fenómeno—idealidad espacio-temporal—y cosa en sí es perfectamente lícito en función de la etapa transitoria de esta parte de la Metafísica, y ello sólo significa que el conocimiento objetivante de la realidad que tiene lugar en las ciencias del entendimiento (Ontología, Física racional) no es aún la posición absoluta de la realidad, como lo prueban las antinomias que resultan de su intento de absolutización en el estadio escéptico. ¿Describe, en cambio, la categorización del

<sup>1</sup> A. Kojève; *Kant*, p. 84

<sup>2</sup> Recuérdese al respecto especialmente la polémica entre Adickes y Vaihinger en los años veinte, desarrollada al compás de tres obras fundamentales:

- H. Vaihinger; *Die Philosophie des Als-ob* (1911)
- E. Adickes; *Kant und das Ding an sich* (1924)
- E. Adickes; *Kant und die Als-ob Philosophie* (1927)

tercer estadio la realidad en sí? La respuesta kantiana, en virtud de los textos analizados, es peculiar: la teleología moral es la realidad en sí en cuanto que la libertad pone el bien supremo en el mundo fenoménico de modo indudable y a priori<sup>1</sup>; la teleología moral *aún* no es la realidad en sí porque (en virtud del carácter práctico de la libertad) no basta con *poner* el bien supremo en el mundo sino que hay que realizarlo. Desde el momento que el fundamento dogmático de la Doctrina de la sabiduría es el factum de la libertad como *mandato* —dada la constitución de nuestras facultades— de efectuar la moralidad, no hay duda de que el conocimiento histórico-teleológico apoyado en este factum (fin final) es la verdad en sí (y para nosotros), pero, precisamente porque este factum es práctico, el único lugar donde se mostrará su verdad será la propia praxis histórico-moral. De modo semejante a Fichte y a Marx, Kant sostiene un conocimiento absoluto (*en sí* equivale a *para nosotros*) de lo real en tanto en cuanto este conocimiento cree el mundo histórico que afirma como deber. Dicho en otros términos, la teleología moral es la realidad en sí a través de la acción humana que avanza hacia el estado de Derecho y de eticidad: "Dass der Mensch sich bewusst ist, er könne dieses (die Pflicht), weil er es soll: das eröffnet in ihm eine Tiefe göttlicher Anlagen, die ihm gleichsam einen heiliger Schauer über die Grösse und Erhabenheit seiner wahren Bestimmung fühlen lässt"<sup>2</sup>. Hay ciertamente un conocimiento absoluto de la realidad en sí, pero conocimiento que se apoya en la praxis y que sólo en el cumplimiento de esta praxis será *absolutamente absoluto*; frente a

<sup>1</sup> Cfr. § 60

<sup>2</sup> Über den Gemeinspruch, A 229 (Ak-VIII-287, 288)



Hegel, puede decirse que "when the history of philosophy is consummated, the destiny of man is not yet achieved. Instead, man now understands for the first time the meaning of his own history, and thereby he becomes aware of the immense—even infinit—historical task that still lies ahead of him: to shape the world itself as a *highest good*"<sup>1</sup>. Se comprende así la identidad y diferencia entre teleología histórico-moral (Doctrina de la sabiduría) y cosa en sí: la cosa en sí (efectuación absoluta de la moralidad) es la consumación final del desarrollo temporal fenoménico y, por tanto, nada ajeno ni distinto de este mismo desarrollo; en términos aristotélicos, lo fenoménico a través de la acción humana es ya potencialmente la realidad final del proceso teleológico-moral, no siendo esta realidad final (cosa en sí) más que nuestra propia actividad pensada en su plenitud de ἐνέργεια absoluta. Sin llegar a afirmar con Vaihinger<sup>2</sup> que la cosa en sí sea en 1791 una mera ficción del espíritu, sí puede mantenerse fundadamente que en 1791 es ya sólo un concepto útil para marcar la diferencia entre la verdad en sí de la realización de la moralidad en la historia y el en sí absoluto-final de la moralidad ya realizada.

- (4) La teleología histórico-moral —y, en especial, los análisis del despliegue histórico, cultural y religioso que se estudiarán en la tercera parte— conlleva una necesaria temporalización de lo real: el mundo fenoménico, dirigido teleológicamente hacia el bien supremo por la acción hu-

<sup>1</sup> Y. Yovel; *Kant and the Philosophy of history*, p. 270

<sup>2</sup> Aunque referido al *Opus postumum* Vaihinger extiende su interpretación a la totalidad del kantismo: "Das Ding an sich ist von Kant klar und unzweideutig als Fiktion erkannt und anerkannt, als eine für die Vernunft zweckmässige und notwendige Betrachtungsweise, als Produkt bewusst-fiktiver Abstraktion..." (H. Vaihinger; *Die Philosophie des Als-ob*, p. 724)

mana, avanza progresivamente en etapas cuya consecución es definitiva en la historia del espíritu —Cristianismo, Ilustración, revolución francesa<sup>1</sup>— y que marcan los momentos esenciales del acercamiento asintótico a la moralidad final.

- (5) Como se desprende fácilmente de todo lo dicho, el momento de realización final de lo Absoluto es en Kant la efectuación plena del bien supremo en su vertiente legal-jurídica de la historia externa (estado republicano, confederación de naciones, paz perpetua) y en la vertiente moral de la historia interna (religión racional, iglesia invisible). Obviamente se trata, como en Fichte, de los fines direccionales últimos de la actividad humana y cuya consecución no puede fijarse en ningún momento determinado: la Ciencia está cerrada porque pone conceptualmente el final necesario de la historia, la historia está abierta porque todavía no lo ha realizado y presumiblemente sólo ad infinitum es concebible su realización absoluta. "Ich werde also annehmen dürfen: dass, da das menschliche Geschlecht beständig im Fortrücken in Ansehung der Kultur, als dem Naturzweck desselben, ist, es auch im Fortschreiten zum Besseren in Ansehung des moralischen Zwecks seines Daseins begreifen sei, und dass dieser zwar bisweilen *unterbrochen*, aber nie *abgebrochen* sein werde. Diese Voraussetzung zu beweisen, habe ich nicht nötig; der Gegner derselben muss beweisen. Denn ich stütze mich auf meine angeborene Pflicht, in jedem Gliede der Reihe der Zeugungen —worin ich (also Mensch überhaupt) bin, und doch nicht mit der an mir erforderlichen moralischen Beschaffenheit so gut, als ich sein sollte, mithin auch könnte— so auf die Nachkommenschaft zu wirken, dass sie immer besser werde (wovon also muss auch die Möglichkeit angenommen werden muss), und dass so diese Pflicht von einem Gliede der Zeugungen zum andern sich rechtmässig vererben könne"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. Cap. I y II de la tercera parte.

<sup>2</sup> Über den Gemeinspruch, A 274-275 (Ak-VIII-308,309)

Es, pues, a través de la libertad que surge del mandato de realizar la moralidad, como el sistema kantiano de 1791 convierte la teleología necesariamente válida *para nosotros* en desarrollo de la realidad *en sí* misma. Se trata de un idealismo de la praxis en la línea del que pocos años después construiría Fichte (*Wissenschaftslehre* de 1794-99), pero donde la acentuación del papel fundamental del deber de realizar el bien supremo es aún mayor que en Fichte: porque la ley moral es en mí deber, puedo avanzar en la moralidad; porque puedo avanzar, es legítimo construir una teleología histórico-moral. De ahí que el calificativo que otorga Kant al tercer estadio de la Metafísica, sirva perfectamente como acotación de su sistema de 1791: el idealismo transcendental —dual y, por tanto, no idealista sensu stricto— de la primera crítica se ha convertido en un idealismo práctico-dogmático —unitario, luego idealista propiamente dicho—. Sin duda se trata de un idealismo sui generis —el menor de los posibles— donde la naturaleza —posición espacio-temporal de la cosa en sí en la Doctrina de la ciencia— no aparece aún definida como la exterioridad enajenada del espíritu, sino como momento previo y necesario en el orden del desarrollo cognoscitivo de nuestras facultades, pero donde esa misma naturaleza ya es redimida por la historia en su participación como teleología de la cultura en la moralidad final. A su vez, la sistematización de la Ciencia, en lugar de empezar por la afirmación (inicialmente vacía pero ya determinante del despliegue) de que lo primero es lo Absoluto —Yo de Fichte, intuición de Schelling, totalidad de Hegel—, comienza por la escisión entre lo fenoménico y lo incondicionado (estadio teórico-dogmático y estadio escéptico) para aparecer la interdependencia de ambos, ya de modo totalmente articulado —teleología histórico-moral—, al final (Doctrina de la sabiduría): la síntesis entre lo sensible y lo inteligible —la realidad unitaria— no se da, pues, preludiada ante rem, sino desarrollada post rem, con lo cual el sistema kantiano todavía no adopta la forma definitiva de los idealistas posteriores —aunque avanza en este sentido si consideramos la sucesión: cosa en sí (realidad anterior a la posición

de nuestras facultades), escisión fenómeno-noúmeno, realización fenoménica del noúmeno (recuperación de la unidad originaria por el Juicio)—. Existen, por tanto, diferencias entre el Kant de 1791 y sus sucesores del primer tercio del XIX, pero también existen tales diferencias entre Fichte, Schelling y Hegel; y no debe olvidarse que la historia, al decir de Hegel, madura lentamente, habiendo tenido que recorrer Kant, más que ningún otro autor de la Ilustración, el camino que va de la razón more geometrico de su formación leibniziano-wolfiana a la razón more histórico que alcanza explícitamente a partir de la tercera crítica: no es por ello de extrañar que, en el sistema de 1791, la síntesis absoluta entre naturaleza y espíritu aparezca al final del proceso y no anticipada potencialmente al principio, pues este sistema muestra la evolución intelectual del propio Kant que, habiendo llegado después de un largo camino a la historización de lo incondicionado, todavía no ha podido *digerir* la totalidad del despliegue histórico —*Phänomenologie des Geistes* de Hegel— presuponiéndolo ya al inicio mismo del sistema —la *Logik* como pensamiento de Dios antes de la creación del mundo<sup>1</sup>—. No obstante estos caracteres diferenciales, el sistema de 1791 se ajusta, como creemos haber demostrado, a las cinco condiciones anteriormente definidas del idealismo en sentido fuerte, lo que acabará de comprobarse al analizar la línea direccional que imprimió Kant a su obra con posterioridad a los *Fortschritte* —tema este que será el objeto de estudio de la tercera parte de este trabajo—.

### § La continuación del sistema: su problemática.

El idealismo práctico-dogmático de la *Kritik der Urteilskraft*, sistematizado en los *Fortschritte*, ya pone de manifiesto por dónde debían discurrir los planteamientos futuros del pensamiento kantiano: por un lado, llevar

---

<sup>1</sup> Hegel; *Logik* SV-V-44)



a término los desarrollos histórico-morales que habían de seguir a la fundación de la teleología; por otro lado, revisar todos los puntos problemáticos o insuficientemente resueltos de la Metafísica en sus distintos niveles en vistas a una redacción y publicación definitivas del sistema —recordemos que los *Fortschritte* de 1791 no son editados por Kant ni están totalmente concluidos—. Respecto del primer punto, la labor del filósofo se centrará en una triple dirección profundamente interrelacionada: concluir la anunciada Metafísica de las costumbres introduciendo, no sólo los elementos fundados en la segunda crítica, sino los nuevos planteamientos de la teleología histórica —disposiciones naturales para la moralidad—; actualizar sus anteriores investigaciones acerca de Filosofía de la historia, ampliándolas y adecuándolas a las perspectivas alcanzadas en las últimas obras; y emprender los análisis de la religión en cuanto que desarrollo del bien supremo bajo el aspecto de la moralidad, análisis que Kant no había aún iniciado explícitamente y a los que le lleva la competencia del joven Fichte con anónima *Versuch einer Kritik der Offenbarung* de 1792 cuya autoría se atribuye a Kant. Respecto del segundo punto, son dos los aspectos fundamentales de que se ocupará el pensador y cuya tematización es consecuencia del carácter aún primitivo del sistema de 1791, avanzando en este terreno hacia una mayor y más clara posición idealista:

- a) En la tercera crítica Kant había abordado por primera vez el tema fundamental de la escisión entre lo a priori y lo a posteriori en la naturaleza: por un lado las diferencias entre la sensibilidad y el entendimiento son la causa de que la realidad fenoménica nos aparezca dividida en estructura formal y material empírico, cuando en sí no hay tal división; por otro lado, el Juicio reflexionante trata de salvar la escisión mediante el concepto de finalidad interna (organismo) que sintetiza tanto el mecanicismo como el finalismo. Frente a la primera crítica, por tanto, Kant admite en 1790 un uso empí-

rico-científico —regulativo-necesario— a un concepto como el de organismo construido desde nuestras propias facultades y no desde la tabla objetiva de las categorías; dicho en otros términos, el espíritu es capaz de *deducir* reflexivamente un concepto de lo a posteriori en la naturaleza al margen de los principios formal-transcendentales del objeto en general. En consecuencia, si para la comprensión de lo empírico, en su carácter de contenido sensible indeterminado por lo a priori, podemos elaborar desde nuestra constitución espiritual conceptos válidos, se abre la posibilidad de efectuar también una *deducción transcendental* de lo a posteriori. Se plantea, pues, a partir de la tercera crítica la cuestión de una construcción a priori de lo a posteriori que permita, además de establecer el sistema de principios ontológico-racionales de lo fenoménico, elaborar una verdadera doctrina *material* de la naturaleza desde el propio sujeto. Del mismo modo que conceptos como los de finalidad interna, organismo y fuerza formadora han sido introducidos por la reflexión y posibilitan una comprensión de los seres vivos en su especificidad material, cabe averiguar si otras nociones parecidas podrían esbozar una doctrina general de todas las fuerzas de movimiento de la naturaleza (a posteriori) totalmente deducida desde el Yo (a priori): "In der Analytik der Grundsätze (der Kritik der reinen Vernunft) war die Intensität der Empfindung allein dasjenige, was apriorischer Bestimmung zugänglich schien: die Empfindung sind zwar *nur a posteriori* gegeben, aber die *Eigenschaft derselben, dass sie einen Grad haben, kann a priori* erkannt werden (A 176). Das genügt jetzt nicht mehr. Soll das Natursystem der bewegenden Kräfte antizipierbar sein —und ohne diese Antizipation kann es weder ein Lehrersystem der

bewegenden Kräfte (Physik) noch überhaupt eine physikalische Forschung (Observation und Experiment) geben—, so muss die apriorische Struktur der Wahrnehmung weiter reichen als bis zur Intensität der Empfindung"<sup>1</sup>. Esta problemática significa establecer un nuevo *Übergang* dentro del sistema en su parte de doctrina de la naturaleza: *Übergang* entre los principios metafísicos de la ciencia natural (Ontología, Física racional) y la Física en sentido amplio (ciencia empírica). Desde el momento que esta *ciencia intermedia* diseñe a priori los caracteres materiales de la naturaleza, nos encontramos con que el sistema de 1791 avanza en la línea de lo que los idealistas posteriores incluirán en su sistema como Filosofía de la naturaleza.

- b) Constituyendo el fenómeno, tanto en su componente a priori como a posteriori, un resultado de la posición de la realidad por nuestras facultades (sensibilidad, entendimiento)<sup>2</sup> y la moralidad como mandato otro resultado de la constitución de nuestro espíritu (sensibilidad, razón)<sup>3</sup>, es clara la posibilidad de reconstruir la totalidad del sistema filosófico desde el propio sujeto como *ponente* de aquellas dos parcelas de lo real. Resulta así la necesidad de emprender un análisis de las tres ideas fundamentales de la Metafísica: el mundo como totalidad de lo fenoménico, Dios como símbolo de la eternidad y el sujeto como la mediación necesaria entre ambos y elemento constitutivo de su realidad efectiva. De ahí los apuntes kantianos en la línea de sintetizar "Gott, die Welt, und dieser ihr Inhaber, der Mensch in der Welt, in einem das

<sup>1</sup> G. Lehmann; *Kants Nachlass und die Kritik der Urteilskraft*, p., 36-37

<sup>2</sup> Cfr. § 49

<sup>3</sup> Cfr. § 52

All der Wesen vereinigenden System der reinen Vernunft"<sup>1</sup>, lo cual constituirá otro claro avance del sistema de 1791 dentro del idealismo.

Al desarrollo de estas últimas formulaciones del pensamiento kantiano después de 1791, así como a la verificación de cuanto hasta aquí hemos expuesto en los estudios de Filosofía de la historia y de la religión, dedicamos la tercera parte del estudio.

#####

---

<sup>1</sup> OP (Ak-XXI-38)



PARTE TERCERA:

HACIA LA FILOSOFIA DEL SUJETO ABSOLUTO.

"Die Einsicht nun, zu der, im Gegensatz jener Ideale, die Philosophie führen soll, ist, dass die wirkliche Welt ist, wie sie sein soll, dass das wahre Gute, die allgemeine göttliche Vernunft auch die Macht ist, sich selbst zu vollbringen. Dieses Gute, diese Vernunft in ihrer konkretesten Vorstellung ist Gott. Gott regiert die Welt, der Inhalt seiner Regierung, die Vollführung seines Plans ist die Weltgeschichte. Diesen will die Philosophie erfassen; denn nur was aus ihm vollführt ist, hat Wirklichkeit, was ihm nicht gemäss ist, ist nur faule Existenz. Vor dem reinen Licht dieser göttlichen Idee, die kein blosses Ideal ist, verschwindet der Schein, als ob die Welt ein verrücktes, törisches Geschehen sei. Die Philosophie will den Inhalt, die Wirklichkeit der göttlichen Idee erkennen und die verschmähte Wirklichkeit rechtfertigen. Denn die Vernunft ist das Vernehmen des göttlichen Werkes."

Hegel, *Vorlesungen über Philosophie der Geschichte*  
(SV-XII-53)

### PREFACIO A LA TERCERA PARTE.

Uno de los tópicos más insistentemente repetidos por los biógrafos de Kant y después convertido en obligada cita en las referencias a la vida del pensador, es el del carácter apacible, rutinario y hasta monótono de su existencia. Al compás de su labor profesoral en Königsberg y sin mayores desplazamientos que a unos pocos kilómetros de la ciudad en sus años de preceptor, su formación inicial wolfiana, el distanciamiento del racionalismo escolar, la concepción de la tarea crítica y el desarrollo de la misma, parecen efectuarse a modo de un verdadero *crecimiento orgánico* que obedeciera a factores de orden interno en la evolución de su pensamiento, casi al igual que aquella *unidad arquitectónica* que se exige del sistema filosófico. Si bien esta perspectiva es en gran medida cierta para la juventud y la madurez del filósofo, no lo es tanto para el último período de su vida posterior a la tercera crítica: desde 1791 a 1804, años en los que su actividad universitaria es ya prácticamente nula, los desarrollos y publicaciones de Kant obedecen tanto a factores de índole interna exigidos por las obras críticas, como a la *perturbadora* y cada vez más importante presencia de factores externos que inciden en su pensamiento obligándole a completarse e incluso refomularse. A esta etapa, y en concreto a mostrar la vertebración de las últimas tematizaciones kantianas posteriores a 1791, dedicaremos esta tercera parte del estudio, que forzosamente debe introducirse con una referencia sumaria a la poco apacible existencia del pensador en sus postreros años de vida.

Cuando Kant trabajaba en los borradores de los *Fortschritte*, en Francia

se promulgaba la constitución de 1791 que, introduciendo el sistema parlamentario en la monarquía, hacía efectivas por primera vez algunas de las ideas políticas de los ilustrados. Comenzaba a cumplirse en la práctica lo que Kant había escrito siete años antes en su caracterización de la Ilustración: "Was aber nicht einmal ein Volk über sich selbst beschliessen darf, das darf noch weniger ein Monarch über das Volk beschliessen, denn sein gesetzgebendes Ansehen beruht eben darauf, dass er den gesamten Volkswillen in dem seinen vereignigt."<sup>1</sup>. En los años siguientes, sin embargo, los acontecimientos se precipitaron y alteraron las pacíficas perspectivas iniciales: en Agosto de 1791 los soberanos centroeuropeos deciden en Pillnitz intervenir en Francia, en Abril de 1792 estalla la guerra contra Austria y Prusia, en Agosto el rey es suspendido de su cargo, en Septiembre se reúne la Convención republicana, en Enero de 1793 el rey es ejecutado y se forma la primera coalición contra Francia, en Marzo los campesinos de la Vendie se levantan en el interior, en Junio los montañeses ocupan el poder y establecen el Comité de Salud pública controlado por Saint-Just y Robespierre. "Ce n'est pas un homme, c'est un *jeune homme*, archange haï que l'amour de l'avenir rend terrible à son temps, et qui au nom de lendemain, prétend à la fois philosopher et combattre jusqu'à la mort. N'est-il pas l'incarnation de la Revolution? N'est-il pas, demaneront certains, la vivante illustration de la contradiction déchirante qui oppose la *théorie* du Contrat social et la *praxis* révolutionnaire? Les philosophes de l'Aufklärung n'osent repondre. Peut-être tant le sang versé les ordonne-t-il de se taire. Diront-ils donc que ce qui en théorie est vrai, l'est aussi en pratique?"<sup>2</sup>. La respuesta a esta pregunta en Alemania no se hace esperar y el mismo 1793 Fichte publica sus *Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die Französische Revolution* y Kant su obra *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. En este ensayo Kant, aun

<sup>1</sup> Was ist Aufklärung?, A 490 (Ak-VIII-39,40)

<sup>2</sup> A. Philonenko; *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte en 1793*, p. 11

que no condena abiertamente el proceso revolucionario francés, sostiene tesis más conservadoras que Fichte, inclinándose claramente por una evolución política del régimen en lugar de una revolución violenta contra el soberano: en todo caso, lo importante del opúsculo es la revisión que en él emprende Kant de los escritos de Filosofía de la historia anteriores a la *Kritik der Urteilskraft*, introduciéndose ahora la temática del fin final como marco interpretativo de los acontecimientos contemporáneos y como fundamentación de toda teleología histórico-cultural. Por estas mismas fechas se llevan a cabo los contactos entre Charles Thémérin, miembro del Comité de Salud pública, y Kant, conversaciones que, a través de la influencia de Sièyes —uno de los políticos moderados de la revolución, miembro del Directorio, después del consulado con Napoleón y finalmente partícipe del 18 Brumario—, acabarían con el establecimiento en París de una cátedra de Filosofía kantiana<sup>1</sup>. Esta relación directa con el proceso revolucionario, la creciente influencia de su pensamiento en Francia<sup>2</sup> y el giro moderado de los acontecimientos a partir de 1794, motivaron un creciente interés en Kant hacia la revolución y los temas filosófico-históricos en general, dedicando dos nuevas obras a ello: *Zum ewigen Frieden* de 1795 y la segunda sección del *Streit der Fakultäten* de 1798 donde es ya clara la aceptación y defensa de la revolución como signo de los tiempos y como prueba del progreso histórico de la humanidad. A estas obras cabe sumar los *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* y *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* de 1797, donde el desarrollo de la Filosofía práctica se hace ahora desde el concepto del hombre como fin final, las predisposiciones naturales para la moralidad (técnica de la naturaleza) y la constitución republicana como fin último del progreso histórico-político.

<sup>1</sup> Ver al respecto: P. Schrecker; *Kant et la révolution française* (en: *La révolution de 1789 et la pensée moderne*)

<sup>2</sup> Recuérdese aquí que el mismo Napoleón solicitaría en 1801 un informe sobre el pensamiento kantiano. Ver tal texto en: K. Vorländer; *Villiers' Bericht an Napoleon über die Kantische Philosophie*



Paralelamente a esta red de cuestiones se plantea a Kant otro centro de interés fundamental en torno al análisis del tema religioso: por un lado, las conclusiones de la tercera crítica y de los *Fortschritte* llevan a la religión como lugar donde se efectúa el desarrollo histórico de las relaciones entre el hombre y la ley ética considerada como mandato de Dios; por otro lado, la obra que Fichte presentó a Kant sobre esta temática en 1791 (*Versuch einer Kritik der Offenbarung*) es publicada anónimamente en 1792 y alcanza rápida difusión atribuyéndose a Kant su autoría; y por otra parte, la ofensiva dogmático-wolfiana del ministro de enseñanza Wöllner trata de oponerse a la expansión del criticismo ético en las universidades alemanas, reinstaurando la censura en materia religiosa y obligando, de manera indirecta, a que Kant se pronunciase sobre tales cuestiones. Y, en efecto, en 1792 aparece en la revista *Berlinische Monatschrift* un primer ensayo titulado *Über das radikale Böse in der menschlichen Natur* donde Kant se ocupa racionalmente del controvertido tema luterano del mal connatural al hombre. Su segundo ensayo, continuación del anterior, titulado *Von dem Kampf des guten Prinzips, mit dem bösen, um die Herrschaft über den Menschen* ya no es aceptado por la censura de la revista. Kant, que desde 1784 había manifestado públicamente la exigencia de libertad de expresión en materia religiosa<sup>1</sup>, decide la publicación completa de una obra que reúna los dos opúsculos ya concluidos más otras dos partes, publicación que efectúa al margen de la censura ministerial y ciñéndose a la sola autoridad académica: primero la universidad de Königsberg dictamina que la obra no es de Teología bíblica, con lo cual la facultad de Teología deja de tener competencia sobre ella; después la universidad de Jena confirma tal decisión y no pone dificultad alguna a su publicación. De este modo aparece en 1793 *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* donde Kant, no sólo se limita a interpre-

<sup>1</sup> "Dagegen als Gelehrter, der durch Schriften zum eigentlichen Publikum, nämlich der Welt, spricht, mithin der Geistliche im öffentlichen Gebrauche seiner Vernunft, genießt einer uneingeschränkten Freiheit, sich seiner eigenen Vernunft zu bedienen und in seiner eigenen Person zu sprechen." (Was ist Aufklärung?, A 487; Ak-VIII-38)

tar racionalmente ciertos artículos de fe del Cristianismo, sino que diseña todos los elementos para el establecimiento de una religión racional (ideal de la razón) que supere (por ser el resultado históricamente necesario) todos los contenidos religioso-positivos (contingentes) de los credos empíricamente existentes. Si tenemos en cuenta que esta obra aparece burlando hábilmente la censura de Wöllner y que en estas mismas fechas Robespierre instauraba en Francia la religión republicana del Ser Supremo en extremo paralelismo con algunas de las tesis kantianas, no es de extrañar que, con motivo de un nuevo opúsculo sobre esta materia en 1794 (*Das Ende aller Dinge*), el propio monarca enviara un ultimatum a Kant conminándole a no seguir publicando sobre cuestiones religiosas. El filósofo que, por otro lado, estaba ocupado en sus reflexiones históricas, en la terminación del sistema metafísico-práctico y en la reformulación de la totalidad de la Filosofía transcendental desde nuevas perspectivas, cumplió *formalmente* tales indicaciones, aunque las páginas del *Opus postumum* que contienen la revisión global del sistema filosófico implican —como se verá— una postura sumamente clara respecto al tema religioso.

Simultáneamente a las reflexiones histórico-religiosas, motivadas tanto por exigencias internas de la tercera crítica como por las circunstancias de estos años, Kant se enfrenta entre 1791 y 1804 a una tercera problemática: la construcción del sistema metafísico del que las críticas debían ser la propedéutica, y que los *Fortschritte* de 1791 habían redefinido en sus grandes rasgos a partir de la unificación teleológica de lo real operada por la *Kritik der Urteilskraft*. También en este tema las circunstancias contemporáneas pesaron decisivamente sobre el pensador: en concreto la polémica abierta de 1789 a 1795 entre sus seguidores y discípulos en torno a la necesidad de terminar (o corregir) el sistema de la Filosofía trascendental. En efecto, en 1789, cuando Kant estaba preparando su tercera crítica<sup>1</sup>,

---

<sup>1</sup> Cfr. § 26

publica Reinhold su *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen*, donde intenta reducir las tres facultades cognoscitivas del kantismo (sensibilidad, entendimiento, razón) a una más primitiva (*Vorstellungsvermögen*) de la cual aquéllas serían su resultado; en 1794 Fichte comenzó a editar sus *Grundlage der Wissenschaftslehre*, donde claramente el Yo transcendental kantiano pasa a poner tanto la naturaleza como la historia, desapareciendo la necesidad de postular un substrato suprasensible de lo real donde concuerden ambos (cosa en sí); y en 1795 Beck añadió a su hasta entonces correcta exposición de la Filosofía crítica de 1793-94 una tercera parte, *Einzig möglicher Standpunkt aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muss*, en la que sostiene la necesidad de retrotraer la sensibilidad y el entendimiento a actos sintéticos del sujeto en la construcción de la realidad al modo de Fichte. Estas interpretaciones del kantismo se enraizan, como es obvio, en uno de los temas centrales de la tercera crítica y de los intereses de la razón: si el espíritu humano (*Gemüt*) es único y sus distintas capacidades (*Gemütsvermögen*) parten de esta unidad para construir lo real según su propio dinamismo interno (fines de la razón), ¿no es necesario reducir esa realidad a un acto ponente del espíritu?, ¿no avanza el sistema metafísico de lo sensible a lo suprasensible, y es capaz de dar razón histórico-teleológica de la unidad de ambos?, ¿no se impone, por tanto, una culminación del sistema de 1791 en la línea de reunir los tres estadios metafísicos y los respectivos modos de poner la realidad en el mismo Yo? Aunque Kant formalmente se opuso a estas interpretaciones, lo cierto es que su propio pensamiento avanzaba —ya sea con independencia de ellas o a causa de ellas— en esta misma dirección. Ya en 1793, al concluir casi su obra sobre religión, escribe a Stäudlin:

"Mein schon seit genauer Zeit gemachter Planer mir obliegenden Bearbeitung des Feldes der reinen Philosophie ging auf die Auflösung der drei Aufgaben: 1. Was kann ich wissen? (Metaphysik) 2. Was soll ich

tun? (Moral) 3. Was darf ich hoffen? (Religion); welcher zuletzt die vierte folgen sollte: Was ist der Mensch? (Anthropologie; über die ich schon seit mehr als 20 Jahren jährlich ein Kollegium gelesen habe). Mit beikommender Schrift: *Religion innerhalb der Grenzen u.s.w.* habe ich die dritte Abteilung meines Plans zu wohlführen gesucht..."<sup>1</sup>

Carta en la que aparece por primera vez la división de la tarea filosófica en cuatro partes: el tercer interés de la razón que desde la primera crítica parecía concluir el sistema y exigir la unidad de los dos anteriores<sup>2</sup>, siendo el motor del *Übergang* según se ha expuesto detalladamente, es ahora identificado con los desarrollos de la Filosofía de la religión —a los que se puede sumar, sin duda, los de la Filosofía de la historia en el aspecto externo de desarrollo político-cultural—, y se añade un cuarto interés superior a los otros tres que los resume, la Antropología. Esta rectificación es consecuencia directa de cuanto decíamos antes: la dependencia establecida en la *Kritik der Urteilskraft* de todas las facultades humanas del *Gemüt* y el carácter del hombre como fin final del desarrollo histórico de sus propias facultades<sup>3</sup>, exige sin duda una fundamentación *antropológica* del sistema completo del saber. Ahora bien, que esa unificación, revisión y fundamentación última de la Filosofía transcendental no consiste simplemente en la *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* de 1798 —como parece dar a entender la carta a Stäudlin, al hacer referencia a los cursos sobre el tema antropológico de Kant en la universidad— también es algo que se desprende de lo dicho: la Antropología pragmática es, en última instancia, una prolongación o cierre de la temática teleológico-histórico-religiosa<sup>4</sup>, pero no una recons-

<sup>1</sup> A Stäudlin, 4.5.1793 (Ak-XI-429)

<sup>2</sup> Cfr. § 12

<sup>3</sup> "Alle Fortschritte in der Kultur, wodurch der Mensch seine Schule macht, haben das Ziel, die se erworbenen Kenntnisse und Geschicklichkeiten zum Gebrauch für die Welt anzuwenden; aber der wichtigste Gegenstand in derselben, auf der jene verwenden kann, is der Mensch: weil er sein letzter Zweck ist." (Anthropologie, A III; Ak-VII-119)

<sup>4</sup> "die pragmatische (Menschenkenntnis) geht auf der, was er, als freihandelndes Wesen, aus sich selber macht oder machen kann und soll" (Anthropologie, A IV; Ak-VII-119)



trucción del problema transcendental acerca de la constitución de la realidad en el sujeto anterior a todo desarrollo histórico-empírico del mismo; la Antropología pragmática, como la Filosofía de la historia y de la religión, presupone una *antropología a priori* donde los contenidos a posteriori sean construibles desde la subjetividad como origen de toda objetividad posible. Por ello, en la *Logik* de 1800, a la cuarta pregunta antropológica ya no se asocia connotación *pragmática* alguna<sup>1</sup>. ¿Dónde se encuentra, pues, la última formulación del sistema filosófico que recoge el tema de la unidad de lo real en el sujeto, la deducción de lo a posteriori desde la subjetividad y la fundamentación *antropológico-transcendental* de la realidad, en suma, la reconstrucción de la Filosofía transcendental como idealismo transcendental ya explícitamente expresado<sup>2</sup>? La *Philosophie als Wissenschaftslehre in einem vollständigen System aufgestellt*<sup>3</sup> constituye gran parte de los doce pliegos del *Nachlass* kantiano que se extiende desde poco antes de 1794 a 1803, y que se ha publicado como *Opus postumum*: allí encontramos la marcha in actu del pensamiento kantiano en el centro de la polémica contemporánea y de la prosecución de la tercera crítica por completar el sistema de la Ciencia.

Según se desprende de esta contextualización histórica, es claro que los problemas que centran la atención de Kant entre 1791 y 1804 giran en torno a los tres ejes exigidos por las dos obras de 1790 y 1791 para completar la Filosofía<sup>4</sup>: Filosofía de la historia, Filosofía de la religión y Filosofía de lo *absoluto*. Por ello estructuraremos esta tercera parte de acuerdo

<sup>1</sup> "Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung lässt sich auf folgenden Fragen bringen:

- 1) Was kann ich wissen?
- 2) Was soll ich tun?
- 3) Was darf ich hoffen?
- 4) Was ist der Mensch?

Die erste Frage beantwortet die *Metaphysik*, die zweite die *Moral*, die dritte die *Religion*, und die vierte die *Anthropologie*. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur *Anthropologie* rechnen, weil die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen." (L A 25; Ak-IX-25)

<sup>2</sup> Cfr. § 64

<sup>3</sup> OP (Ak-XXI-155)

<sup>4</sup> Cfr. § 65

con esta división tripartita: (a) análisis de la interpretación kantiana de la historia desde la teleología moral de la tercera crítica, con especial atención a las modificaciones introducidas respecto a los ensayos anteriores a 1790 y al papel de la revolución francesa; (b) análisis de *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* poniendo especialmente de relieve el proceso de constitución histórica de la religiosidad hacia el ideal de una religión racional, en clara anticipación a la Filosofía de la religión de Hegel; (c) estudio general del *Opus postumum* en lo que tiene de reconstrucción idealista de la Filosofía crítica y de diálogo con las interpretaciones de Reinhold, Fichte y Beck. Resulta de ello la estructuración de esta última parte en cuatro capítulos:

I.- Filosofía de la historia.

II.- Filosofía de la religión.

III.- Idealismo del sujeto constituyente (*Opus postumum*).

IV.- Síntesis y discusión crítica.

## I.- FILOSOFIA DE LA HISTORIA.

### § 66.- La Filosofía de la historia, antes y después de la tercera crítica.

Como se analizó detenidamente en la primera parte de este estudio, la *Kritik der Urteilskraft* se originó fundamentalmente por el problema de los intereses de la razón y la exigencia de un *Übergang* entre los dos mundos metafísicos, pero, en parte también, por las incursiones de Kant en temas que requerían un tratamiento teleológico (textos de Filosofía de la historia de 1784-86, y opúsculos acerca de cuestiones clasificatorio-descriptivas en ciencia de la naturaleza de 1785-88)<sup>1</sup>, para los cuales ni la primera ni la segunda crítica daban una fundamentación adecuada. Teniendo en cuenta, pues, que la necesidad de clarificar el uso de la teleología que Kant había hecho con anterioridad a 1790 es una de las causas de su tercera crítica, y que en esta obra el mismo *Übergang* se establece mediante la fundamentación práctico-dogmática de la teleología histórico-moral, se comprende fácilmente que la *Kritik der Urteilskraft* marque un punto de inflexión determinante para la problemática de la Filosofía de la historia en Kant. Por ello, dejando de lado las alusiones a cuestiones antropológico-culturales anteriores a 1781 por su carácter disperso y aún no tematizado como unidad comprensiva, los escritos dedicados sistemáticamente a una interpretación filosófico-racional del devenir humano se pueden clasificar en dos periodos<sup>2</sup>: entre la

<sup>1</sup> Cfr. § 15

<sup>2</sup> K. Weyand; *Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*, p. 40

primera y la tercera crítica, y después de esta última. A la primera etapa pertenecen esencialmente dos obras: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* de 1784 y *Mutmasslicher Anfang der Menschen Geschichte* de 1786, a las que se puede añadir con carácter subsidiario —subsidiario respecto de la comprensión kantiana de la historia, no en relación a la polémica con Herder— sus recensiones de 1784 y 1785 a la obra de Herder *Idee zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. En el segundo período se sitúan especialmente *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* de 1793, *Zum ewigen Frieden* de 1795, y el apartado correspondiente al conflicto con la facultad de Derecho dentro de *Der Streit der Fakultäten* de 1798, textos a los que se pueden sumar numerosos párrafos de la *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* también de 1798 y parte de la introducción a su tratado *Über Pädagogik* publicado en 1803.

Las obras de la primera etapa, aún introduciendo muchos análisis concretos que son plenamente integrables en los desarrollos del segundo período, se caracterizan por dos rasgos esenciales: la ambigüedad del estatuto epistemológico de la Filosofía de la historia en el conjunto del saber, y la carencia de una fundamentación rigurosa del principio comprensivo teleológico. Casi al concluir las *Idee* de 1784 leemos respecto de lo primero:

"Dass ich mit dieser Idee einer Weltgeschichte, die gewissermassen einen Leitfaden *a priori* hat, die Bearbeitung der eigentlichen bloss empirisch abgefassten Historie verdrängen wollte: wäre Missdeutung meiner Absicht; es ist nur ein Gedanke von dem was ein philosophischer Kopf (der übrigens sehr geschichtkundig sein müsste) doch aus einem anderen Standpunkte versuchen könnte."<sup>1</sup>

Del mismo modo que Hegel dirá al comienzo de sus *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, es claro que no se trata de ocupar el lugar de la his

<sup>1</sup> *Idee*, A 410 (Ak-VIII-30)



toria empírica y que, por tanto, la Filosofía de la historia es distinta de ésta: en concreto, introduce un hilo conductor a priori que organiza el material empírico en un cierto sentido. Ahora bien, y precisamente porque esta estructuración de los datos históricos parece venir desde fuera de ellos, ¿es esta reflexión algo más que un pensamiento arbitrario del filósofo?, ¿no se reducirá, en el fondo, a "confeccionar un esbozo de novela"<sup>1</sup>? Es claro para Kant que, si la Filosofía de la historia corresponde a lo que su nombre de Filosofía conlleva, esto es, "eine logische Pünktlichkeit in Bestimmung der Begriffe, oder sorgfältige Unterscheidung und Bemühung der Grundsätze"<sup>2</sup>, no puede consistir en el mero ejercicio de la imaginación, la sagacidad o la sensibilidad poética (como hace Herder en su obra<sup>3</sup>), sino que exige un fundamento objetivo y un desarrollo científico; y, sin embargo, el mismo Kant califica su *Mutmasslicher Anfang* en términos parecidos a los que le critica a Herder:

"Gleichwohl, da Mutmassungen ihre Ansprüche auf Beistimmung nicht zu hoch treiben dürfen, sondern sich allenfalls nur als eine der Einbildungskraft in Begleitung der Vernunft, zur Erholung und Gesundheit des Gemüts, vergönnete Bewegung, nicht aber für ein ernsthaftes Geschäft ankündigen müssen..."<sup>4</sup>

¿Cómo se salva en los escritos de 1784-86 esta contraposición entre la exigencia de objetividad propia de toda disciplina teórica y el carácter exterior respecto a los datos de la ordenación filosófica, es decir, cómo se da valor cognoscitivo a este *ejercicio novelesco* para la *salud del espíritu* que, obviamente, no acepta verse reducido a un mero *entretenimiento* filosó-

<sup>1</sup> "Allein, eine Geschichte ganz und gar aus Mutmassungen entstehen zu lassen, scheint nicht viel besser, als den Entwurf zu einem Roman zu machen." (*Mutmasslicher Anfang*, A 1; Ak-VIII-109)

<sup>2</sup> I Rezension zu Herder, A 17 (Ak-VIII-45)

<sup>3</sup> I Rezension zu Herder, A 17 (Ak-VIII-45), A 22 (Ak-VIII-55)  
II Rezension zu Herder, A 154 (Ak-VIII-60),

<sup>4</sup> *Mutmasslicher Anfang*, A 2 (Ak-VIII-109)

fico? La solución que en estos años insinúa Kant podríamos calificarla como la *solución débil* al tema de la Filosofía de la historia. En efecto, dejando ya aparte la mera ordenación cronológica y la simple explicación causal-mecánica de la Historia como ciencia empírico-positiva —naturalmente falta saber hasta qué punto ésta es independiente de *toda* interpretación filosófico-histórica en general—, si ante la serie empírica de los acontecimientos humanos a lo largo del tiempo nos preguntamos por su sentido direccional —quede por el momento indeterminado en qué se concreta este sentido rector—, sólo caben dos respuestas afirmativas: o bien se sostiene que la ordenación de los hechos surge de la misma realidad y que, por tanto, el a priori direccional de que habla el filósofo no es *puesto* por él, sino tan sólo descubierto en la propia racionalidad del devenir humano (*solución fuerte*); o bien se afirma solamente que *sub hypotesi* de un sentido direccional determinado, los hechos históricos adquieren una mayor inteligibilidad y que, en consecuencia, aquel sentido no es absoluto (en sí), sino válido hipotéticamente (para nosotros) en tanto en cuanto siga siendo confirmado por los hechos (*solución débil*)<sup>1</sup>. Lo primero supone evidentemente mantener que el fenómeno histórico en su sucesión temporal manifiesta la estructura nouménica que lo determina, es decir, que lo absoluto-incondicionado se realiza a través de sus distintas posiciones fenoménicas, tal como entenderá el idealismo alemán y Hegel en especial. La segunda posibilidad es conciliable con un pensamiento no-absoluto, para el cual la escisión entre lo fenoménico y la realidad en sí misma sea un punto esencial de su construcción filosófica, y tal es justamente la situación de Kant antes de 1790. Por ello en los escritos de Filosofía de la historia de 1784-86 el estatuto epistemológico de la reflexión sobre el devenir humano queda formulado en términos de hipótesis verosímil aceptable en función de sus consecuencias interpretativas (so

<sup>1</sup> Debemos la sugerencia de centrar en esta distinción la discusión de este punto del pensamiento kantiano al Dr. Valls en las conversaciones mantenidas a lo largo de la confección de este trabajo.

lución débil):

"Es ist zwar ein befremdlicher und, dem Anscheine nach, ungereimter Anschlag, nach einer Idee, wie den Weltlauf gehen müsste, wenn er gewissen vernünftigen Zwecken angemessen sein sollte, eine *Geschichte* abfassen zu wollen; es scheint, in einer solchen Absicht könne nur ein *Roman* zu Stande kommen. Wenn man indessen annehmen darf: dass die Natur, selbst im Spiele der menschliche Freiheit, nicht ohne Plan und Endabsicht verfare, so könnte diese Idee doch wohl brauchbar werden; und, ob wir gleich zu kurz-sichtig sind, den geheimen Mechanism ihrer Verans-taltung durchzuschauen, so dürfte diese Idee uns doch zum Leitfaden dienen, ein sonst planloses *Aggre-gat* menschlicher Handlungen, wenigstens im grossen, als ein *System* darzustellen."<sup>1</sup>

Desde el momento que el sentido racional de los acontecimientos históricos es una irdea ordenadora, plausible por sus consecuencias sistemáticas pero carente de fundamento dogmático-constitutivo, su estatus epistemológico es idéntico al de las ideas reguladoras de la experiencia científico-natural en la primera crítica. Es más, como el sistema doctrinal en esta fecha está escindido sin solución de continuidad entre lo sensible y lo inteligible, y del ámbito de lo suprasensible nada puede afirmarse fenoménicamente más allá de su no-contradictoriedad con la serie natural, resulta que la ordenación filosófica de lo histórico debe considerarse en el marco de la teleología de la naturaleza<sup>2</sup>, esto es, según una perspectiva en la que la naturaleza avanza hacia unos fines racionales que, sin embargo, aparecen como dependiendo exclusivamente de la causalidad mecánica de la serie fenoménica. Con ello, si bien Kant formula por vez primera el concepto de una técnica de la natu-

<sup>1</sup> Idee, A 407-408 (Ak-VIII-29)

<sup>2</sup> "so können sie (die Mutmassungen) sich auch nicht mit derjenigen (empirischen) Geschichte messen, die über eben dieselbe Begebenheit als wirkliche Nachricht aufgestellt und geglaubt wird, deren Prüfung auf ganz andern Gründen, als blossen Naturphilosophie, beruht." (Mutmasslicher Anfang, A 2; Ak-VIII-109)

leza —que, según se ha visto, luego será fundamentado en la tercera crítica—, como aquí la teleología no recibe su apoyo del acto creador de la libertad en cuanto que realización del bien supremo (fin final), el hombre es considerado solamente desde la condición de fin último de la serie natural<sup>1</sup> —Kant todavía no advierte en estos escritos la imposibilidad de poner desde la sola naturaleza un fin último<sup>2</sup>— y en la teleología histórica predomina la causalidad mecánico-natural sobre los fines de la libertad. Podríamos decir, en terminología hegeliana, que la Filosofía de la historia aparece más bien como un epílogo de la Filosofía de la naturaleza, que no como un ámbito autónomo y superior respecto a aquél<sup>3</sup>. De ello resultan tres consecuencias que caracterizan las obras de 1784-86:

- (1) Un acusado providencialismo necesitarista. En efecto, a pesar del carácter hipotético general de la Filosofía de la historia, su desarrollo concreto se hace desde el lado fenoménico y, por tanto, desde el postulado de la libertad como mero *epifenómeno* producible según el curso de las leyes mecánicas de la naturaleza: "Was man sich auch in metaphysiker Absicht für einen Begriff der *Freiheit des Willens* machen mag: so sind doch die *Erscheinungen* derselben, die menschlichen Handlungen, ebenso wohl als jede andere Naturbegebenheit, nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt"<sup>4</sup>. Al no haberse producido el *Übergang* entre los dos mundos y al ser lo nouménico inexponible en lo fenoménico, la teleología histórica sólo puede consistir en un supuesto de tipo naturalista, según la cual los fines del desarrollo mecánico coinciden (per hypotesis) con los de la razón, pero sin una

<sup>1</sup> K. Weyand; *Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*, p. 121

<sup>2</sup> Cfr. § 53

<sup>3</sup> F. Medicus; *Kants' Philosophie der Geschichte*, p. 173

<sup>4</sup> Idee, A 385 (Ak-VIII-15)



presencia transformadora-eficaz (mediante la libertad) de ésta sobre la naturaleza, sino a través de la necesaria causalidad mecánica.

- (2) Consecuentemente la historia se resuelve en un desarrollo de las disposiciones con que la naturaleza ha dotado al género humano, del mismo modo que cualquier criatura en general tiende (finalísticamente) a desplegar al máximo sus potencialidades<sup>1</sup>.
- (3) Dado que el hombre es pensado tan sólo como fin último, que da también indeterminado si el desarrollo histórico se efectúa como realización de la cultura en cuanto que preparación para la moralidad o como consecución de la moralidad por sí misma<sup>2</sup>. En otros términos, no se da aquí la diferencia —fundamental a partir de 1790— entre una historia externa (legalidad jurídica) y otra interna (moralidad), a la que corresponderían respectivamente la Filosofía de la historia y de la religión.

En función de estos caracteres no es de extrañar el juicio negativo emitido por numerosos autores<sup>3</sup> acerca de si existe en Kant una historia como efectua-  
ción de la libertad que vaya más allá del mero necesitarismo natural: "La philosophie critique —dominée presque exclusivement par la limitation de l'homme et le problème de sa destinée— n'accorde en dernière instance qu'une importance secondaire à la philosophie de l'histoire, il n'y a pour elle qu'un *présent*, le *devoir*, et une *éternité*, la *religion*, mais pas d'*avenir*, pas d'*histoire*; c'est là l'expression la plus claire de cette dernière limite que, malgré tous ses efforts, la pensée kantienne n'a jamais pu franchir"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Idee, A 388 (Ak-VIII-18)

<sup>2</sup> Cfr. § 53

<sup>3</sup> Citemos especialmente a: — L. Goldmann; *La communauté humaine et l'univers chez Kant*  
— F.J. Herrero; *Religión e historia en Kant*  
— A. Kojève; *Kant*

<sup>4</sup> L. Goldmann; *La communauté humaine et l'univers chez Kant*, p. 189

Tesis que, si bien es correcta para los escritos anteriores a la *Kritik der Urteilskraft*, no puede mantenerse a partir de esta obra: también en este aspecto, por tanto, la interpretación de bastantes comentaristas sólo está en función del sistema metafísico-doctrinal de 1781-88, olvidándose de la dinámica interna del kantismo hacia la superación de ese primer estadio de la Metafísica.

En relación al sistema de 1790-91 y a los textos posteriores que de él dependen, el lugar de la Filosofía de la historia ya no conlleva la ambigüedad de 1784-86: pertenece al tercer estadio de la Metafísica (*Weissheitsleh*re) como consecuencia directa del carácter práctico-dogmático de la efectuaación fenoménica de los fines de la razón. En consecuencia, la racionalidad direccional de la historia deja de tener un carácter meramente hipotético y se convierte en dato absoluto (solución fuerte) avalado por el carácter dogmático de la ley moral como mandato: los acontecimientos humanos son fruto del deber como obligatoriedad de realizar el bien supremo en el mundo, por lo cual nuestras actuaciones son a fortiori teleológicas, ya que conllevan en sí mismas, como su condición de posibilidad, el establecimiento de metas racionales. La orientación final de la historia deja de ser así una idealidad hipotéticamente representable, para ser una teoría prácticamente fundada:

"Allein in einer Theorie, welche auf dem *Pflichtbegriff* gegründet ist, fällt die Besorgnis wegen der leeren Idealität dieses Begriffs ganz weg. Denn es würde nicht Pflicht sein, auf eine gewisse Wirkung unsers Willens auszugehen, wenn diese nicht auch in der Erfahrung (sie mag nun als vollendet, oder der Vollendung sich immer annäherend gedacht werden) möglich wäre; und von dieser Art der Theorie ist in gegenwärtiger Abhandlung nur die Rede."<sup>1</sup>

No se trata ahora tan sólo de que la naturaleza se dirija mecánicamente (pro

---

<sup>1</sup> Über den Gemeinspruch, A 205 (Ak-VIII-276,277)

videncialmente) hacia los fines del mundo inteligible, sino de que la naturaleza se encamina hacia tales objetivos *porque* la libertad está actuando en ella de manera eficaz. A partir de la *Kritik der Urteilskraft* y los *Fortschritte* la libertad no es únicamente un concepto transcendental no-contradictorio, sino mandato de realización del bien supremo en el mundo y, por tanto, ausalidad fenoménicamente activa que se traduce en los acontecimientos humanos en el mundo. Desde el momento que la historia es la serie de las actividades humanas y éstas se hallan ordenadas siempre (positiva o negativamente) desde el imperativo moral, la asignación de unas metas finales para comprender el proceso global deja de ser una operación exterior al proceso en aras a lograr su inteligibilidad *para nosotros* y se convierte en tesis dogmática, puesto que ahora el *en sí* de la realidad histórica no es otro que el *para nosotros* de la reflexión filosófica: la conciencia que hace la experiencia como agente del devenir y la conciencia que investiga la verdad de tal experiencia se hallan vertebradas por lo mismo, ambas son conciencias prácticamente determinadas por la libertad a efectuar los fines de la razón; por lo cual, la orientación teleológica descubierta por la segunda se identifica con el móvil direccional que ya guiaba la primera (aunque no lo supiera para sí). Como escribe E. Cassirer: "Wie die volle Einsicht in die Geltung der Naturgesetze erst dadurch erreicht wurde, dass wir einsahen, dass nicht die gegebene Natur Gesetze hat, sondern dass der Begriff des Gesetzes es ist, der den der Natur erst ausmacht und konstituiert, — so besitzt auch die Geschichte nicht, als ein übrigens feststehender Inhalt von Tatsachen und Ereignissen, noch gleichsam nebenher einen Sinn und ein eigentümliches Telos: sondern in der Voraussetzung eines derartigen Sinnes liegt ihre eigene Möglichkeit, ihre spezifische Bedeutung erst begründet. Geschichte besteht erst dort wahrhaft, wo wir mit unserer Betrachtung nicht mehr in der Reihe der blossen Ereignisse, sondern in der Reihe der Handlungen stehen: der Gedanke der Handlung aber schliesst den Gedanken der Freiheit in

sich"<sup>1</sup>. En cuanto que el hombre al actuar (sépallo conscientemente o no) se está considerando fin final y, con ello, poniendo metas direccionales a sus actos, la reflexión filosófica, al afirmar el sentido racional de los acontecimientos históricos, no hace sino tomar como medida a la propia conciencia actuante<sup>2</sup> y elevar a saber lo que ésta ya efectúa en sí misma. Desde esta perspectiva, por tanto, es claro que desaparece tanto el carácter hipotético de la Filosofía de la historia de los escritos de 1784-86, como el necesitarismo providencialista de las *Idee* en especial<sup>3</sup>. En efecto, dado que el hombre, por ser fin final, es el fin último de la naturaleza, los fines de ésta se confunden con los de la libertad (deber) a través de la libertad misma. Así, la teleología histórica adquiere un nuevo sentido: lo mecánico de la serie fenoménica no es un mero necesitarismo providencialmente dirigido, sino las configuraciones parciales de la libertad humana en su camino hacia la consecución de sus metas racionales; la técnica de la naturaleza no es una simple astucia de la razón para llegar indefectiblemente al objetivo último, sino los extravíos necesarios de la misma libertad en su desenvolvimiento temporal. Resulta con ello que a la libertad de la propia conciencia humana (no a la providencia, ni a la naturaleza) hay que imputar lo negativo del proceso histórico como parte esenical del mismo: como ya empieza a insinuarse en *Mutmasslicher Anfang* de 1786, incluso la guerra —pieza clave de la técnica de la naturaleza para Kant— debe ser atribuida al hombre y no a la naturaleza<sup>4</sup>, pues es un resultado de la libertad para el desarrollo futuro más pleno de la libertad civil<sup>5</sup>. La astucia de la razón o técnica de la naturaleza para alcanzar mecánicamente los fines inteligibles es

<sup>1</sup> E. Cassirer; *Kants Leben und Lehre*, p. 142

<sup>2</sup> Hegel; *Phänomenologie des Geistes* (SV-III-76)

<sup>3</sup> F. Medicus; *Kants' Philosophie der Geschichte*, p. 186

<sup>4</sup> "(der Anfang des Menschen besteht) in einem Paare, damit er seine Art fortpflanze; und auch nur in einem einzigen Paare, damit nicht so fort der Krieg entspringe, wenn die Menschen einander nahe und doch einander fremd wäre, oder auch damit die Natur nicht beschuldigt werde, sie habe durch die Verschiedenheit der Abstammung es an der schicklichsten Veranstaltung zum Geselligkeit, als dem größten Zwecke der menschlichen Bestimmung, fehlen lassen." (*Mutmasslicher Anfang*, A 3; Ak-VIII-110)

<sup>5</sup> *Mutmasslicher Anfang*, A 21 (Ak-VIII-120)

Über den Gemeinspruch, A 278-279 (Ak-VIII-310,311)



así lo negativo del mismo ser humano, es decir, la serie de *errores* necesarios para el pleno desarrollo de sus potencialidades: "Die Geschichte der *Natur* fängt also vom Gute an, denn sie ist das *Werk Gottes*; die Geschichte der *Freiheit* vom Bösen, denn sie ist *Menschenwerk*"<sup>1</sup>. Ahora bien, precisamente porque el hombre es el fin final de la realidad en cuanto que lugar donde se efectúa la fenomenalización de la moralidad, cabe distinguir en él los dos usos de la libertad que tematiza explícitamente la *Metaphysik der Sitten* de 1797: la libertad externa como coacción del estado en vistas a la legalidad de la acción, y la libertad interna como autocoacción para la moralidad de la intención<sup>2</sup>. La primera constituye la fuente del Derecho como limitación de la libertad de cada uno según una ley general válida para todos<sup>3</sup>, la segunda es el origen de la eticidad (moralidad sensu stricto); sin legalidad jurídica no hay eticidad, pero sólo con legalidad tampoco. En tanto en cuanto la libertad ofrece estos dos aspectos fenoménicamente distintos, el desarrollo teleológico del devenir humano contendrá también dos niveles: una cosa es la historia externa de la cultura orientada hacia la consecución de un estado de Derecho, y otra distinta la historia interna de la conciencia hacia la moralidad plena. En el primer caso el bien supremo se entiende en lo que concierne a las relaciones interhumanas en sociedad y consiste en la consecución de una organización política máximamente justa; en el segundo caso, el bien supremo afecta a la rectitud del motivo de determinación de la conciencia —exclusión de todo egoísmo— y exige la construcción de una comunidad oral de seres máximamente perfectos. De este modo, en la perspectiva posterior a la tercera crítica, la reflexión acerca de la teleología de la realización del bien supremo se divide en dos tareas distin-

<sup>1</sup> Mutmasslicher Anfang, A 13 (Ak-VIII-115)

<sup>2</sup> Cfr. § 11

<sup>3</sup> "Recht ist die Einschränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von jedermann, in so fern diese nach einem allgemeinen Gesetze möglich ist; und das öffentliche Recht ist der Inbegriff der äusseren Gesetze, welche eine solche durchgängige Zusammenstimmung möglich machen." (Über den Gemeinspruch, A 234; Ak-VIII-289)

tas<sup>1</sup>: la Filosofía de la historia propiamente dicha (bien supremo como estado de Derecho) y la Filosofía de la religión (bien supremo como comunidad moral). Por esta razón es perfectamente concebible que el desarrollo de la historia (externa) pueda "endlich dies auch auf die Völker im äusseren Verhältniss gegen einander bis zum weltbürgerlichen Gesellschaft erstrecken, ohne dabei die moralische Grundlage im Menschengeschlechte im mindesten vergrössert werden darf"<sup>2</sup>. Con ello, y frente a la ambigüedad al respecto de las obras de 1784-86, la Filosofía de la historia es finalmente definida como el estudio (práctico-dogmático) de la efectuación fenoménica del Derecho (legalidad del cumplimiento externo de la ley) a través del desarrollo cultural de la humanidad y como preparación —o proceso paralelo, pero en ningún caso como identificación— a la moralidad de la religión puramente racional: "En effet, ce que l'histoire, rationnellement comprise, manifeste, fournit la matière pure et cependant réelle de l'obligation: à savoir, l'avènement de la liberté juridique des individus, que sous l'aspect du droit, deviennent des personnes."<sup>3</sup>

En esta realización histórica de la libertad externa que expone la reflexión filosófica cabe distinguir, a su vez, entre las metas presentes constitutivamente en toda acción humana particular (finalismo) y los procesos temporales a través de los cuales estas metas consiguen lentamente desarrollarse (mecanismo): la suma de ambos elementos constituye el objeto de la teleología histórico-cultural, es decir, la Filosofía kantiana de la historia tal como es entendida a partir de la *Kritik der Urteilskraft*. A la exposición de cada uno de estos aspectos dedicaremos los dos párrafos siguientes, haciendo notar desde ahora que, una vez señaladas las diferencias esenciales entre los dos períodos de esta temática en la evolución del pen-

<sup>1</sup> "Il (Kant) abandonna alors (1793) le point de vue éthico-politique de 1784 et sépara nettement le problème éthique et le problème politique qu'il confondait en 1784, lorsqu'il dégageait de considérations purement morales le principe de la difficulté essentielle de l'application pratique de la théorie politique rationnelle." (A. Philonenko; *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, p. 29)

<sup>2</sup> Streit der Fakultäten, A 157 (Ak-VII-92)

<sup>3</sup> V. Delbos; *La philosophie pratique de Kant*, p. 240

samiento kantiano, en lo que sigue haremos uso indistintamente de los textos de la primera y de la segunda etapa siempre y cuando los primeros sigan siendo compatibles con las correcciones generales de planteamiento introducidos por los segundos.

### § 67.- Los fines de la historia.

De lo anteriormente expuesto se desprende que los fines del desarrollo humano, en sus relaciones externas, sólo pueden consistir en la realización de aquellas tesis generales que se derivan a priori del concepto de bien supremo en su acepción legal. Ahora bien, los principios a priori de la legalidad, es decir, del cumplimiento del individuo con la ley moral, constituyen lo que Kant denomina Derecho natural<sup>1</sup>, y en cuanto se trata de su dimensión externa de interrelación mutua, Derecho público<sup>2</sup>. Por consiguiente, la teleología histórica consiste en la realización fenoménica de las exigencias de la parte jurídica de la *Metafísica de las costumbres*<sup>3</sup>: por ello los desarrollos de Kant en este punto son rigurosamente paralelos en sus opúsculos sobre Filosofía de la historia y los *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* de 1797. Pues bien, ya que los fines históricos de la humanidad no son sino las concreciones a priori del bien supremo (objeto de la razón práctica) en la sociedad, tales fines podrán deducirse del imperativo categórico, que es justamente la expresión normativa de la ley moral para nosotros. La tercera forma del imperativo, como exposición subjetiva de las má-

<sup>1</sup> "Der Rechte, als systematischer *Lehren*, ist das *Naturrecht*, das auf lauter Prinzipien a priori beruht, und das *positive* (statutarische) Recht, was aus dem Willen eines Gesetzgeber hervorgeht (eingeteilt wird)" (MARL, A 44; Ak-VI-237)

<sup>2</sup> "Der Inbegriff der Gesetze, die einer allgemeinen Bekanntmachung bedürfen, um einen *Rechtliche* Zustand hervorzubringen, ist das *öffentliche Recht*. Dieses ist also ein System von Gesetzen für ein Volk, d.i. eine Menge von Menschen, oder für eine Menge von Völkern, die, im Wechselseitigen Einflusse gegen einander stehen, des rechtlichen Zustandes unter einem sie vereinigenden Willen, einer *Verfassung* (constitutio) bedürfen, um dessen, was Rechtens ist, theilhaftig zu werden." (MARL, A 161; Ak-VI-311)

<sup>3</sup> Cfr. § 11

ximas de las acciones interhumanas<sup>1</sup>, pone a todo hombre como fin de la actuación y no solamente como medio; de tal exigencia se deriva:

- a) La guerra es la expresión máxima de la utilización del otro como medio, llegando a disponer de su propia vida. En la guerra, por lo tanto, el hombre es usado como una mera máquina al servicio de intereses ajenos, lo cual contraría directamente el derecho de la humanidad en la persona de cada uno<sup>2</sup>. En consecuencia, es un fin (o principio del Derecho) la eliminación de la guerra.
- b) Para imposibilitar toda guerra es preciso la constitución de una república mundial (*Weltrepublik*). Ahora bien, dado que esta idea parece entrar en oposición con el poder de los estados constituidos, puede sustituirse por la consecución, como mínimo, de una federación de estados<sup>3</sup>.
- c) En cada estado, a su vez, el hombre debe ser fin y no sólo medio, para lo cual es precisa una constitución que respete la libertad de cada miembro, asegure la existencia de una legislación común y garantice la igualdad de todos los ciudadanos, es decir, una constitución republicana (*republikanische Verfassung*)<sup>4</sup>.

Paz perpetua, federación de estados y constitución republicana son, pues, las ideas rectoras de la razón que aparecen como fines últimos de la historia humana —y, por tanto, de la propia naturaleza en cuanto el hombre es su fin final—. Ahora bien, y tal como se ha señalado en el párrafo anterior,

<sup>1</sup> GMS, A 66 (Ak-IV-429)

<sup>2</sup> "wozu kommt, dass zum Töten, oder getöt zu werden in Sold genommen zu sein, einen Gebrauch von Menschen als blossen Maschinen und Werkzeugen in der Hand eines andern (des Staats) zu enthalten scheint, der sich nicht wohl mit dem Rechte der Menschheit in unserer eigenen Person vereinigen lässt." (Zum ewigen Frieden, A 8-9; Ak-VIII-345)

<sup>3</sup> Zum ewigen Frieden, A 38 (Ak-VIII-356,357)

<sup>4</sup> Zum ewigen Frieden, A 20 (Ak-VIII-350)



para que tales ideas puedan ser aceptadas legítimamente como metas de la his- toria en la historia misma, y no como meros constructos ideales puestos por el filósofo desde fuera, debe probarse que derivan, no solamente de la ley moral (para nosotros), sino también de la misma realidad de la sociedad (en sí), es decir, hay que demostrar que toda comunidad humana está constituida necesariamente de un modo tal que, en su misma condición de posibilidad, es tán presentes ya aquellas ideas —aunque una sociedad concreta no lo sepa (para sí)—.

¿En qué consiste la estructura básica de toda colectividad histórica-mente existente?, ¿cuál es el presupuesto constitutivo de la sociedad huma-na en cuanto tal, con independencia de las formas concretas (políticas, so-ciales, económicas) en que se manifiesta temporalmente? Kant observa que el origen de la historia humana no puede pensarse como la salida del paraíso —según una cierta interpretación de Rousseau podría hacer pensar—, sino co-mo la salidad de la animalidad o, si se quiere, del paraíso animal del ins-tinto, para entrar en la libertad civil<sup>1</sup>: es decir, como el paso de un es- ta- do de naturaleza puramente animal —en el sentido de Hobbes de no estar regla-mentado por otra ley que la lucha por la supervivencia del más fuerte— a la organización social donde aquélla es puesta ya bajo ciertas leyes que frenan las puras tendneicas individuales en función del todo. Los cuatro aspectos en los que, según Kant, se produce el inicio de la historia<sup>2</sup> (pues en el es- ta- do paradisiaco de la animalidad instintiva no puede hablarse propiamente de historia) manifiestan cómo ésta aparece como la historia del hombre en relación con otros hombres, o, cuanto menos, como el nacimiento de estructu-ras necesariamente socializables en su desarrollo ulterior: (1) el paso del

<sup>1</sup> "dass der Ausgang des Menschen aus dem, ihm durch die Vernunft, als erster Aufenthalt sei-ner Gattung vorgestellten, Paradiese nicht anders, als der Übergang aus der Rohigkeit eines bloss tierischen Geschöpfes in die Menschheit, aus dem Gängelwagen des Instinkts zur Leitung der Vernunft, mit einem Worte: aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit gewesen sei." (Mutmasslicher Anfang, A 12-13; Ak-VIII-15)

<sup>2</sup> Mutmasslicher Anfang, A 5-12 (Ak-VIII-111,115)

instinto a la razón es el surgimiento de una facultad típicamente social que necesita de la comunicación, participación y discusión mutuas para su funcionamiento<sup>1</sup>; (2) el paso del instinto sexual al sentimiento de amor implica la aparición del gusto por la belleza, y tal como analizó la tercera crítica, la facultad del gusto (Juicio reflexionante estético) conlleva necesariamente la comunicabilidad intersubjetiva del juego de las facultades representativas; (3) el paso del puro presente animal a la proyección futura del hombre, incluso en su forma del miedo a la muerte, exige el sentirse parte de un todo colectivo a través del cual se sigue existiendo; y (4) el surgimiento de la noción del hombre como fin en sí y como dueño de la naturaleza comporta implícitamente —aunque el reconocimiento explícito de ello sólo pueda aparecer tras la lucha a muerte de las conciencias (guerras originarias entre pueblos sedentarios y nómadas)<sup>2</sup>— el pensar al otro también como fin y, por tanto, como parte de una colectividad. Siendo, pues, el origen de la historia humana la aparición de las tendencias sociales (o sus primeros desarrollos rudimentarios) en nuestra especie —hasta entonces una especie puramente animal—, se comprende que la estructura fundamental presente necesariamente a lo largo de todo el devenir humano sea el sometimiento de la pura irreglamentación instintiva del individuo a una ordenación que depende de la colectividad de la cual es una parte, es decir, el contrato originario (*ursprünglicher Kontrakt*) que articula en sí la existencia de todo pueblo y estado ya en su forma más primitiva:

"Der Akt, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat konstituiert, eigentlich aber nur die Idee der selben, nach der die Rechtmässigkeit desselben allein gedacht werden kann, ist der *ursprünglicher Kontrakt*, nach welchem alle (omnes et singuli) im Volk ihre äussere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d.i. des Volks als Staat betrachtet (universi) sofort wieder aufzunehmen, und

<sup>1</sup> Im Denken orientieren?, A 325 (Ak-VIII-144).

<sup>2</sup> Mutrasslicher Anfang, A 18-19 (Ak-VIII-118)

man kann nicht sagen: der Staat, der Mensch im Staate, habe einen Teil seiner angeborenen äusseren Freiheit einem Zwecke aufgeopfert, sondern er hat die wilde gesetlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzelichen Abhängigkeit, d.i. in einem rechtlichen Zustande unvermindert wieder zu finden; weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt."<sup>1</sup>

De este modo el contrato social de Rousseau se convierte en el contrato originario de Kant, cuya función y caracteres —oscilantes en el autor francés— entre una idealidad regulativa y una realidad efectiva en la historia— están ahora perfectamente definidos:

- a) No se trata de ningún factum que se puede encontrar ni introducir en algún momento de la historia, sino de una idea de la razón de indudable realidad práctica<sup>2</sup>, es decir, de la condición de posibilidad misma de cualquier colectividad humana organizada, donde siempre hay una reglamentación —son aquí indistintos sus contenidos— que se extiende sobre los individuos y hace de cada uno un ser socialmente determinado.
- b) No puede pensarse ahistóricamente como si el hombre cediese una parte de su libertad en vistas a un cierto fin premeditado, sino que es el origen de toda libertad humana, pues, por su carácter de estructura constitutiva de la sociedad, antes de su vigencia no había humanidad sino *libertad salvaje irreglamentada*, esto es, mera animalidad. Su status es, por tanto, el de condición de posibilidad de la historia humana co-

<sup>1</sup> MARL, A 168-169 (Ak-VI-315,316)

<sup>2</sup> "Allein dieser Vertrag (contractus originarius oder pactum sociale gennant), als Koalition jedes besondern und Privatwillens in einem Volk zu einem gemeinschaftlichen und öffentlichen Willen (zum Behuf einer bloss rechtlichen Gesetzgebung), ist keinesweges als ein Faktum vorauszusetzen nötig (ja als ein solches gar nicht möglich); gleichsam als ob allererst aus der Geschichte vorher bewiesen werden müsste, dass ein Volk, in dessen Rechte und Verbindlichkeiten wir als Nachkommen getreten sind, einmal wirklich einen solchen Aktus verrichtet... Sondern es ist eine *blosse Idee* der Vernunft, die aber ihre unbezweifelte (praktische) Realität hat..." (Über den Gemeinspruch, A 249-250; Ak-VIII-297)

mo historia de los pueblos y de los estados que es siempre y en cada caso —no historia abstracta de los individuos que de ciden formar colectividades al modo del *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* de Rousseau—.

- c) Por lo mismo, no puede limitarse su validez a una forma política in concreto —otra cosa es, como se verá, que sólo cierta estructura política sea máximamente concordante con el concepto del contrato originario—, sino que constituye el presupuesto de cualquier estado históricamente existente con independencia de las formas particulares de gobierno que adopte<sup>1</sup>.

En suma, la idea práctica del contrato originario no es en Kant ni un mero ideal de la razón (construcción meramente teórica) ni un fin de la historia (meta a alcanzar en el transcurso temporal), sino la estructura —conceptualmente formulada en la reflexión histórico-filosófica— que vertebraba en sí mismo el discurrir de las sociedades humanas: desde que la humanidad existe en cuanto tal (racionalidad, sentimiento del gusto, previsión del futuro, conciencia de fin en sí), lo hace necesariamente en forma de colectividades en cuyo seno —y sólo dentro de él— se definen los derechos y deberes (libertades jurídicas) de los individuos en su relación recíproca y, por tanto, alcanza su significado la noción misma de sujeto humano como noción históricamente determinada por el entramado de relaciones sociales, políticas y culturales en que siempre se halla inserto. Situar el contrato social de Rousseau en la base de toda sociedad empíricamente dada significa, pues, darle un sentido radicalmente histórico y, en cierta dirección existencialista *avant la lettre*, poner la tesis fundamental de que el hombre carece de naturaleza y es aquello que, en su vertebración colectiva, hace de sí mismo: "Der Mensch aber braucht eigene Vernunft. Er hat keinen Instinkt, und

<sup>1</sup> G. Vlachos; *La pensée politique de Kant*, kp. 330



muss sich selbst den Plan seines Verhaltens machen"<sup>1</sup>. Esta historización de las relaciones humanas dentro del marco del contrato originario comporta la crítica paralela de dos tesis políticas que, por vías opuestas, coinciden en la eliminación de facto de la evolución histórica: (1) Hobbes, al reducir la sociedad a la coacción despótica del soberano sobre la lucha perpetua de los individuos, anula toda posibilidad de avance histórico, olvidando que incluso las formas de poder despótico se dan en el marco racional abierto por el contrato social entre el señor y los súbditos<sup>2</sup> y, en consecuencia, sujetas a una dinámica evolutiva; (2) Danton —y, en general, los ilustrados—, al promover la idea de una realización actual y absoluta del contrato social prescindiendo de todo elemento constitucional o económico anterior<sup>3</sup>, elimina igualmente el valor y sentido de todo el desarrollo histórico pasado, donde las relaciones sociales ya evolucionaban dentro de aquella estructura originaria. En consecuencia, para Kant, la historia es la progresión temporal jurídico-legal de los pueblos y los estados que nace y se despliega porque en todo momento está presente una vertebración racional de la humanidad: la dependencia del individuo respecto de la voluntad del cuerpo social y la configuración de este cuerpo a partir de la reunión de las voluntades individuales en un todo superior. De este modo, el avance histórico sólo puede consistir en desarrollar la máxima cota de racionalidad y libertad que permite el contrato originario que estructura los estados empíricamente existentes. La historia humana es así, como indica F. Medicus, la historia de la libertad: "der Mensch ist dasjenige Lebenswesen, das Geschichte hat, und es hat Geschichte; weil es die Anlage zur Vernunft hat, die Fähigkeit, sich selbst Zwecken zu setzen, weil seine Bestimmung — die Freiheit ist. Und so ist Geschichte — Geschichte der Freiheit."<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Über Pädagogik, A 2 (Ak-IX-441)

<sup>2</sup> Über den Gemeinspruch, A 250 (Ak-VIII-297)

<sup>3</sup> Über den Gemeinspruch, A 261 (Ak-VIII-302)

<sup>4</sup> F. Medicus; *Kants Philosophie der Geschichte*, p. 12

Desde el momento que la historia es en sí misma despliegue de pueblos y estados a partir de su estructura constitutiva en el contrato originario, se comprende que su sentido direccional en aquellos tres fines que señalábamos al inicio no sea arbitrario sino (práctico)-dogmáticamente fundado. Las metas últimas que descubre la Filosofía de la historia son exigencias derivadas de la constitución misma de la materia histórica en su desarrollo empírico: los a priori teleológicos deducibles del concepto de bien supremo no son sino la representación ideal a que tiende la progresiva aproximación de las sociedades a un régimen jurídico máximamente concordante con el contrato originario que está presupuesto en su misma existencia. El contrato o riginario pone la participación de todo individuo en la legalidad colectiva del estado, en consecuencia:

- (1) Tal participación sólo será plenamente efectiva cuando la constitución del estado asegure la libertad de cada miembro de la sociedad como hombre, la igualdad de uno con todos los demás como súbditos de la misma ley, y la independencia de cada uno como ciudadano<sup>1</sup>. Por tanto, al margen de la tipología del estado en relación a quien ostente su jefatura (autocrático, aristocrático o democrático)<sup>2</sup>, su organización interna como poder legislativo que dicta normas de obligatoriedad para todos los ciudadanos sólo puede ser representativa a través de diputados elegidos por el cuerpo social<sup>3</sup>, es decir, debe ser una constitución republicana<sup>4</sup> con respecto a la cual toda otra forma de estado es despótica<sup>5</sup> e históricamente provisional<sup>6</sup>. El ideal de la constitución repu-

<sup>1</sup> Über den Gemeinspruch, A 235 (Ak-VIII-290)  
Zum ewigen Frieden, A 20 (Ak-VIII-349,350)

<sup>2</sup> Zum ewigen Frieden, A 25 (Ak-VIII-352)

<sup>3</sup> Zum ewigen Frieden, A 29 (Ak-VIII-353)  
MARL, A 213 (Ak-VI-341)

<sup>4</sup> Zum ewigen Frieden, A 20 (Ak-VIII-350)  
MARL, A 212 (Ak-VI-340)

<sup>5</sup> Zum ewigen Frieden, A 25 (Ak-VIII-352)

<sup>6</sup> MARL, A 212 (Ak-VI-341)

blicana, pues, no es un mero ente de razón de validez puramente teórica, sino exigencia del contrato originario en que se basa toda sociedad empíricamente existente y, en consecuencia, meta final necesaria del desarrollo jurídico de los estados: "Die Idee einer mit dem natürlichen Rechte der Menschen zusammenstimmenden Konstitution: dass nämlich die dem Gesetz Gehorchenden auch zugleich, vereignet, gesetzgebend sein sollen, liegt bei allen Staatsformen zum Grunde, und das gemeine Wesen, welches, ihr gemäss, durch reine Vernunftbegriffe gedacht, eine platonisches *Ideal* heisst (res publica noumenon), ist nicht ein leeres Hirngespinn, sondern die ewigen Norm für alle bürgerliche Verfassung überhaupt..."<sup>1</sup>.

- (2) Del mismo modo que los hombres en el puro estado de naturaleza pre-histórica (paraíso animal) no están sujetos a más ley que la instintiva, los pueblos entre sí aparecen en la historia en un estado de guerra permanente<sup>2</sup>, es decir, en un estado carente de reglamentación<sup>3</sup>. Por tanto, al igual que la constitución republicana es una exigencia para la organización racional de la sociedad, la reglamentación bajo Derecho de las relaciones entre los distintos pueblos es un fin complementario para conseguir la máxima legalidad en la convivencia pública internacional. La federación de las naciones (*Völkerbund*) es, pues, una segunda meta final de la historia que "nach der Idee eines ursprünglichen gesellschaftlichen Vertrages, notwendig ist"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Streit der Fakultäten, A 154-155 (Ak-VII-90,91)

<sup>2</sup> MARL, A 226-227 (Ak-VI-350)

<sup>3</sup> MARL, A 216 (Ak-VI-344)

<sup>4</sup> MARL, A 217 (Ak-VI-344)

- (3) En tanto en cuanto el sometimiento de los estados a una normativa jurídica en sus relaciones exteriores es un fin de la historia, la tarea de alcanzar una paz perpetua —y no un mero armisticio— es una idea igualmente necesaria y derivada del mismo contrato originario al ser pensada la pertenencia de todo hombre a la sociedad mundial. Consecuentemente la última idea directriz del devenir humano, cuya consecución exige necesariamente el logro previo de la constitución republicana en cada estado y la federación jurídica entre estos, es la de la paz perpetua: "Wenn es Pflicht, wenn zugleich gegründete Hoffnung da ist, den Zustand eines öffentlichen Rechts, obgleich nur in einer ins Unendliche fortschreitenden Annäherung wirklich zu machen, so ist der ewige Friede, der auf die bisher fälschlich so genannte Friedensschlüsse (eigentlich Waffenstillstände) folgt, keine leere Idee, sondern eine Aufgabe, die, nach und nach aufgelöst, ihren Ziele (weil die Zeiten, in denen gleiche Fortschritte geschehen, hoffentlich immer kürzer werden) beständig näher kommt."<sup>1</sup>

#### § 68.- El mecanismo de la historia.

El logro de una constitución republicana, de una federación de estados y finalmente de la paz perpetua sólo puede pensarse como una idea directriz de la historia a la que se van aproximando lenta y quizá indefinidamente los estados. Ahora bien, tal proceso no se hace en el vacío, sino a partir de una determinada constitución de la especie humana que implica un cierto uso de sus facultades y de la utilización necesaria de unos *mecanismos* a

---

<sup>1</sup> Zum ewigen Frieden, A 104 (Ak-VIII-386)



través de los cuales desplegar su actividad. Los fines direccionales van, pues, realizándose parcial pero continuamente merced a unos medios necesarios que dependen directamente de las características de nuestro espíritu y constituyen la técnica de la naturaleza para alcanzar aquellos fines; pero, precisamente porque esta técnica se enraiza en las disposiciones espirituales del hombre, no debe pensarse como un mero dispositivo causal-mecánico, sino como las configuraciones de la propia racionalidad y libertad para llegar a su desarrollo máximo. Dicho en otros términos, en cuanto el hombre es un elemento del mundo fenoménico que contiene en sí mismo lo nouménico (fin final), las acciones que emprende para conseguir sus fines últimos unifican los conceptos metafísicamente separados de naturaleza y libertad<sup>1</sup> (o lo que es equivalente, de providencia y azar<sup>2</sup>). De este modo, el concepto elaborado en la *Kritik der Urteilskraft* de una técnica natural para el desenvolvimiento mecánico de los fines, al aplicarse al hombre, supera la dicotomía necesitarismo-libertad: los medios por los que la historia avanza hacia sus metas son necesarios en tanto en cuanto no pueden ser otros que los que corresponden a las facultades humanas; tales medios son, a la vez, fruto de la libertad-racionalidad de los individuos porque sin tal característica dejarían de ser humanos. Porque la necesidad histórica es la necesidad de la razón que avanza en su libertad, la Filosofía kantiana de la historia —como, de hecho, también ocurrirá después en Hegel— no consiste en una deducción exhaustiva de todos los pormenores (contingentes) del devenir temporal, sino en una construcción a priori de todos los medios y etapas esenciales por los que debe discurrir necesariamente tal proceso: lo primero es imposible porque nadie puede deducir de la constitución de nuestro espíritu el tiempo y los elementos empíricos concretos a través de los cuales efectuará su maduración; lo segundo sí es posible porque de la disposición de nuestras facultades es derivable de modo a priori (1) los mecanismos que precisan pa

<sup>1</sup> Streit der Fakultäten, A 149 (Ak-VII-88)

<sup>2</sup> Zum ewigen Frieden, A 47-49 (Ak-VIII-360, 362)

ra su desarrollo y (2) las etapas de crecimiento cualitativo por las que atraviesa el mismo. De estos dos últimos puntos, que constituyen junto con los fines anteriormente expuestos el objeto de la Filosofía de la historia, Kant diseñó en sus textos con suficiente extensión el primero (los elementos del mecanismo histórico), dejando solamente esbozado de manera dispersa el segundo (la interpretación filosófica de los períodos por los que avanza la razón). En este párrafo nos ocuparemos del primer aspecto, dejando para más adelante<sup>1</sup> la *reconstrucción* del segundo.

La primera característica esencial del ser humano histórico —no en la proto-historia animal— es la sustitución del instinto animal por la razón, esto es, el hombre es un ser tal que tiene que conseguir por sí mismo cuanto él mismo decide para ser lo que él quiere ser<sup>2</sup>. Frente a la absoluta determinación de la existencia animal donde cada individuo tiene totalmnte es tablecidas las posibilidades de su existencia desde el tronco de la especie (finalidad interna de la naturaleza<sup>3</sup>), el hombre es una abertura al mundo cuyos contenidos y habilidades sólo dependen del ejercicio que imprima a sus facultades (carácter apriórico-subjetivo del sentido común y del Juicio estético como estructura vacía de contenido<sup>4</sup>). La razón humana es, en consecuencia, la capacidad de llegar a ser plenamente racional, no el *estado* de serlo de una vez por todas:

"Es bleibt uns also, um dem Menschen im System der lebenden Natur seine Klasse anzuweisen und so ihn zu charakterisieren, nichts übrig als: dass er einen Charakter hat, den er sich selbst schafft; indem er vermögend ist, sich nach seinen von ihm selbst genommenen Zwecken zu perfektionieren; wodurch er, als mit Vernunftfähigkeit begabtes Tier (animal ra-

<sup>1</sup> Cfr. § 71

<sup>2</sup> "Die Natur hat gewollt: dass der Mensch, alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe, und keiner anderen Glückseligkeit, oder Vollkommenheit, teilhaftig werde, als die er sich selbst, frei von Instinkt, durch eigene Vernunft, verschafft hat." (Idee, A 389-390; Ak-VIII-19)

<sup>3</sup> Cfr. § 46

<sup>4</sup> Cfr. § 39, § 44

tionabile), aus sich selbst ein vernünftiges Tier  
(animal rationale) machen kann..."<sup>1</sup>

El paso del *animal rationabile* al *animal rationale* sólo puede efectuarse como desenvolvimiento de sus disposiciones naturales (facultades): por tanto, la historia humana se realiza necesariamente mediante el cultivo de las facultades, es decir, la cultura. Este desarrollo histórico-cultural puede dividirse en tres apartados: (1) el cultivo de las disposiciones científico-técnicas tendentes al dominio de la naturaleza<sup>2</sup>; (2) el perfeccionamiento de las disposiciones pragmáticas para la civilización<sup>3</sup>, es decir, el ejercicio del gusto y de los sentimientos estéticos que permiten el tránsito del burdo estado de barbarie (*Rohigkeit*) al refinado estado de civilización (*Zivilisierung*) —para Kant, en consecuencia, y frente a Hegel, la historia del arte sería integrable dentro del espíritu objetivo y no del absoluto—; y (3) el desarrollo de las disposiciones morales<sup>4</sup> que, en el ámbito de la historia externa, consiste justamente en el aumento del Derecho en las relaciones intersubjetivas. La historia consecuentemente se desenvuelve como una historia de las técnicas para cultivarse, del arte para civilizarse y del Derecho para moralizarse<sup>5</sup>.

Para que este progreso de la racionalidad en la diversidad de sus facultades pueda ser efectivo, es necesario que el espíritu humano esté dotado de un antagonismo interno (*Antagonismus*) para consigo mismo y para con los demás<sup>6</sup>, es decir, de un factor dinamizador que le impida contentarse con los logros ya conseguidos y le mueva a ir cada vez más allá de sí mismo. Es

<sup>1</sup> Anthropologie, A 315 (Ak-VII-321)

<sup>2</sup> Anthropologie, A 316 (Ak-VII-322)

<sup>3</sup> Anthropologie, A 319 (Ak-VII-323)

<sup>4</sup> Anthropologie, A 320 (Ak-VII-324)

<sup>5</sup> "Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, in einer Gesellschaft mit Menschen zu sein, und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaften zu kultivieren, zu zivilisieren und zu moralisieren..." (Ibid.)

<sup>6</sup> "Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, ist der Antagonismus derselben in der Gesellschaft..." (Idee, A 392; Ak-VIII-20)

te elemento no es otro que la *sociabilidad insociable* (*ungesellige Geselligkeit*) del individuo<sup>1</sup>: del mismo modo que Kant convierte en estructura histórico-constitutiva del estado el contrato social rousseauniano, aquel antagonismo entre el individuo y la sociedad del ginebrino deviene el motor del avance histórico del espíritu. Por un lado el hombre tiene una tendencia á formar parte de la sociedad, por otro trata a la vez de romper y distanciarse de sus semejantes imponiéndose sobre ellos: lo primero es consecuencia directa tanto de la conciencia moral que obliga a tomar al otro como fin, como de una predisposición innata en el espíritu de amor al prójimo, deriva directamente del a priori estético de la comunicabilidad en la estructura constitutiva de nuestras facultades<sup>2</sup>; lo segundo es fruto de las tendencias patológicas de la sensibilidad que, elevadas á egoísmo moral, anteponen la felicidad personal a cualquier otro fin o deber moral<sup>3</sup>. La combinación de ambos factores genera la evolución y rivalidad humanas en la sociedad que favorecen el desarrollo cultural e impiden el estancamiento de la humanidad en una arcadia feliz: "Ohne jede, an sich zwar eben nicht liebenswürdige, Eigenschaften der Ungeselligkeit, woraus der Widerstand entspringt, den jeder bei seinen selbstsüchtigen Anmassungen notwendig antreffen muss, würden in einem arkadischen Schäferleben, bei vollkommener Eintracht, Genügsamkeit und Wechseliebe, alle Talente auf ewig in ihren Keimen verborgen bleiben..."<sup>4</sup>. Resultado directo de esta sociabilidad insociable del hombre son tres mecanismos concretos de enorme peso e influencia (positiva y, por tanto, negativa a la vez) decisiva en el desarrollo histórico:

- (1) La desigualdad entre los hombres que se acentúa y extiende al máximo tan pronto como la humanidad abandona el nomadismo y adquiere una organización estatal explícita<sup>5</sup>, y gracias a lo

<sup>1</sup> Ibid.

<sup>2</sup> MATL, A 35 (Ak-VI-399)

<sup>3</sup> Anthropologie, A 8 (Ak-VII-130)

<sup>4</sup> Idee, A 393 (Ak-VIII-21)

<sup>5</sup> Mutmasslicher Anfang, A 20-21 (Ak-VIII-119)



cual el desarrollo cultural en su vertiente científico-artística logra sus máximos resultados<sup>1</sup>.

- (2) Las guerras son un factor que colabora decisivamente en evitar el despotismo en el interior de los estados<sup>2</sup>, pues sólo la amenaza continua de un conflicto exterior limita el poder del soberano y le obliga a mantener el consenso de sus súbditos para la realización de la misma. Es más, la misma idea de la constitución republicana sólo podrá lograrse a través de hostilidades y guerras<sup>3</sup>.
- (3) El comercio entre los pueblos que, aunque surgido del egoísmo, limita la guerra perpetua en función de su necesidad de ganancia y colabora mediante la comunicación entre las naciones al establecimiento de una ciudadanía mundial<sup>4</sup>.

Así pues, al igual que después teorizará Hegel, lo *negativo* de la historia es, por un lado, mecanismo necesario para alcanzar la libertad y la legalidad jurídicas finales y, por otro, consecuencia directa de la constitución espiritual del hombre y no un elemento ajeno a él. La lucha a muerte de las conciencias (desigualdad, guerra) es el único medio para una primera disciplina y organización social, la liberación del siervo por el trabajo (comercio) es el instrumento de comunicación y reconocimiento mutuo de las conciencias. A través de ambos se desenvuelve el espíritu humano en la sucesión de individuos que, formando parte de una especie inmortal<sup>5</sup>, consigue un perfeccionamiento progresivo de las ciencias, las artes y el Derecho, acercándose asintóticamente a sus fines últimos: constitución republicana, federación

<sup>1</sup> KU, B 392 (Ak-V-432)

<sup>2</sup> Mutmasslicher Anfang, A 21 (Ak-VIII-120)

<sup>3</sup> "und (die respublica noumenon) kann nur nach mannigfaltigen Befehdungen und Kriegen mühsam erworben werden..." (Streit der Fakultäten, A 155; Ak-VII-91)

<sup>4</sup> Zum ewigen Frieden, A 64 (Ak-VIII-368)

<sup>5</sup> "Allein so rätselhaft dieses auch ist, so notwendig ist es doch zugleich, wenn man einmal annimmt: eine Tiergattung soll Vernunft haben, und als Klasse vernünftiger Wesen, die insgesamt sterben, deren Gattung aber unsterblich ist, dennoch zu einer Vollständigkeit der Entwicklung ihrer Anlagen gelangen." (Idee, A 391-392; Ak-VIII-20)

de estados y paz perpetua. Con tales tesis la Filosofía transcendental, en su tercer estadio metafísico como Doctrina de la sabiduría, se convierte de definitiva e indiscutiblemente en Filosofía del espíritu, aunque ciertamente, sin contener aún la división tripartita que adoptará en Hegel y sin afirmar tampoco que el fin de la tarea filosófica sea a la vez el fin y reconciliación de la historia.

### § 69.- El problema del progreso.

Sobradamente conocida es la insistencia con que los ilustrados sostienen la tesis del progreso humano y, en especial, la superioridad de las artes y ciencias contemporáneas en relación a las de otros períodos históricos anteriores; prácticamente la única voz disonante en este tema es la de Rousseau quien, en su *Discours sur les sciences et les arts* (1750) y *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (1755), mantiene justamente la tesis contraria, insistiendo en la corrupción del individuo, naturalmente bueno, a causa de las instituciones y productos que emanan de la sociedad. Es claro que esta problemática incide directamente sobre el intento de construir una Filosofía de la historia y que, por tanto, Kant debía enfrentarse a ella, no sólo por su conocimiento de primera mano del autor ginebrino, sino por el propio carácter doctrinal del tema respecto de la reflexión sobre la historia. En efecto, si afirmamos que el devenir de los acontecimientos humanos se orienta teleológicamente hacia la consecución del bien supremo, estamos manteniendo necesariamente que hay un progreso hacia lo mejor y que este progreso no consiste únicamente en el perfeccionamiento de las artes y técnicas (simples medios) —principio éste que acepta Rousseau— sino también en el plano moral. Es más, de hecho, el término *progreso* aplicado al hombre no tiene otro sentido que en cuanto referido a la historia moral (*Sittengeschichte*) de la humanidad como conjunto de pueblos sobre la tierra y no a su desarrollo en cuanto animal (*Naturgeschichte*) o en cuanto

a las habilidades técnico-prácticas de la especie (*Gattungsbegriff*):

"Übrigens ist es hier auch nicht um die Naturgeschichte des Menschen (ob etwa künftig neue Rassen derselben entstehen möchten), sondern um die *Sittengeschichte*, und zwar nicht nach dem *Gattungsbegriff* (singulorum), sondern dem *Ganzen* der gesellschaftlich auf Erden vereinigten, in Völkerschaften verteilten Menschen (universorum) zu tun, wenn gefragt wird: ob das menschliche *Geschlecht* (im grossen) zum Besseren beständig fortschreite."<sup>1</sup>

Por tanto, afirmar que se da progreso en el tiempo, es afirmar que la humanidad avanza moralmente. Ahora bien, en cuanto que la palabra *moralidad* puede mencionar tanto el cumplimiento externo con la ley moral (legalidad jurídica del Derecho) como la intención determinante de la conciencia en su decisión (eticidad de la virtud), y que para Kant lo segundo no es objeto de la historia externa (libertad en su uso coactivo social) sino interna de la religión, resulta que el progreso moral histórico debe ser entendido aquí en cuanto a la instauración del reino del Derecho (constitución republicana, federación de estados, paz perpetua) en el mundo, no en cuanto al avance o no de las disposiciones y comportamientos éticos (virtud) en los individuos particulares. De este modo la discusión entre Rousseau y los ilustrados debe ser planteada en estos términos: ¿se da efectivamente en la historia una mejora moral-jurídica de la humanidad? Lo cual, al relacionarlo con los elementos de la Filosofía kantiana de la historia hasta aquí expuestos, se desdobra en dos preguntas complementarias: (1) ¿en qué sentido se toma el término *humanidad* cuando se habla de progreso histórico?, (2) la orientación teleológica necesaria hacia el bien supremo que hemos descubierto en las acciones humanas por emanar de la libertad como mandato, ¿obtiene una plasmación comprobable en la experiencia que demuestre el aumento de Derecho en las naciones?, o dicho en otras palabras, ¿es el teleologismo filosófico-

<sup>1</sup> Streit der Fakultäten, A 131-132 (Ak-VII-79)

histórico algo más que una exigencia práctico-dogmáticamente necesaria de nuestra razón y se traduce, con ello, en mejoras concretas e irretrocedibles en la historia humana?

Respecto a la primera cuestión cabe observar de entrada lo siguiente: la humanidad, como los seres vivos en general, es una sucesión de individuos que se perpetúa en el tiempo renovándose en cada uno de ellos las disposiciones características de la especie; por consiguiente, si bien la adquisición de nuevos logros (científico-técnicos, estéticos, jurídicos) la llevan a cabo los individuos de un momento dado, el progreso como avance global se hace *a través de* los individuos pero no *en* ellos. En efecto, cada nuevo miembro de la especie nace con las mismas disposiciones naturales que los anteriores y posteriores de la cadena temporal, lo cual significa que el avance sólo puede darse en tanto en cuanto cada uno de estos miembros, mediante la educación, recibe los contenidos socio-culturales ya elaborados e, integrándolos en sus propias facultades, los transmite convenientemente ampliados a sus descendientes. A través de la educación de sus individuos, pues, la especie progresa; y, efectivamente, educar no es sino disciplinar (suprimir los impulsos animales originarios), cultivar (transmitir las ciencias y técnicas), civilizar (refinar los gustos y modelos de convivencia) y moralizar (dirigir hacia fines morales) al ser humano<sup>1</sup>, es decir, repetir abreviadamente en el individuo la historia de la especie en las líneas del desarrollo necesario de la razón anteriormente comentadas. Cada nuevo elemento de la humanidad es naturalmente idéntico a sus predecesores; si culturalmente es distinto, se debe a la recepción de los logros de aquéllos mediante la educación. Por ello, no se puede decir propiamente que los individuos progresen, sino tan sólo la especie *a través de* ellos. Esta aclaración permite resolver, por un lado, la discusión entre Rousseau y los ilustrados, y, por otro, responder a Herder en su concepción de la educación y el progreso:

---

<sup>1</sup> Über Pädagogik, A 22-23 (Ak-IX-449,450)



- (1) Cuando Rousseau contrapone el desarrollo científico-técnico de la sociedad al individuo, está diciendo algo correcto si lo interpretamos del siguiente modo: el hombre nace constitutivamente igual en cualquier época histórica y, por tanto, inalterado en sus capacidades espirituales por más que la sociedad en su conjunto progrese; es más, el propio progreso cultural conlleva necesariamente una mayor cantidad de obligaciones y tareas que se imponen a la simple animalidad del recién nacido, de modo que el avance de la especie es, paradójicamente, una fuente de cargas para el individuo, de las que, sin duda, estaría desprovisto en el imaginario estado de animalidad paradisíaca de Rousseau: "Indessen ist dieser Gang, den für die Gattung ein *Fortschritt* vom Schlechteren zum Besseren ist, nicht eben das nämliche für das Individuum. Ehe die Vernunft erwachte, war noch kein Gebot oder Verbot, und also noch keine Übertretung; als sie aber ihr Geschäft anfang, und, schwach wie sie ist, mit der Tierheit und deren ganzen Stärke ins GEmenge kam, so mussten Übel, und, was ärger ist, bei kultivierterer Vernunft Laster entspringen, die dem Stande der Unwissenheit, mithin der Unschuld, ganz fremd waren"<sup>1</sup>. Lo que no tiene en cuenta Rousseau es que su buen salvaje pre-histórico no es un hombre sino un animal<sup>2</sup> y que, en consecuencia, el individuo histórico no puede sino verse constreñido a las exigencias del desarrollo cultural de la especie, debiendo, con todo el esfuerzo que ello supone, educarse para estar en cada momento a la altura de los tiempos.

<sup>1</sup> Mutmasslicher Anfang, A 13 (Ak-VIII-115)

<sup>2</sup> Mutmasslicher Anfang, A 12 (Ak-VIII-115)

- (2) Herder, en la segunda parte de sus *Idée*, había expresado la incomprensibilidad de cómo puede atribuirse una propiedad a la especie cuando ésta no es sino un nombre abstracto para designar seres individuales que son los únicos realmente existentes<sup>1</sup>. Lo que Herder olvida es que *especie*, además de nombrar el conjunto de los individuos, también denota la serie temporal indefinida de su sucesión a través de las generaciones hacia sus fines últimos: por tanto, la especie es una línea que se acerca asintóticamente a su meta, de modo que, como en Matemáticas, el acercamiento no es predicable de ningún punto concreto de la línea (individuo) sino de la línea en su totalidad (género humano) como progresión tendencial indefinida<sup>2</sup>. Por esta razón, la educación, cuando se convierte en un plan sistemáticamente concebido, sólo podrá consistir en formar al individuo desde la perspectiva futura y final de la humanidad hacia la cual tiende el desarrollo histórico: "Ein Prinzip der Erziehungskunst, das besonders solche Männer, die Pläne zur Erziehung machen, vor Augen haben sollten, ist: Kinder sollen nicht dem gegenwärtigen, sondern dem zukünftig möglich bessern Zustande des menschlichen Geschlechts, das ist: der Idee der Menschheit, und deren ganzen Bestimmung angemessen, erzogen werden."<sup>3</sup>

Siendo, pues, la especie a través de la formación de los individuos quien progresa indefinidamente hacia sus fines jurídico-culturales, cabe plantar ahora la segunda cuestión acerca de una prueba objetiva en la experiencia de tal progreso en la existencia histórica de la humanidad. Respecto a la realidad efectiva de la idea de progreso, Kant observa que se pueden

<sup>1</sup> II Rezension zu Herder, A 156 (Ak-VIII-65)

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Über Pädagogik, A 17 (Ak-IX-447)

dar tres tesis<sup>1</sup>: el terrorismo moral, según el cual no existe progreso sino retroceso y decadencia continua de la humanidad; el eudemonismo moral que a firma un avance continuado de la especie hacia lo mejor; y el abderitismo moral que predica un eterno equilibrio en que a épocas de avance suceden otras de retroceso, permaneciendo el grado de moralidad invariable. De estas tres posibilidades, la primera es inconsistente porque, dada la constitución de nuestras facultades, necesariamente debería llegarse a un grado de perversión máxima a partir del cual no cabría ya sino una mejora continuada (eudemonismo) o una progresión para nuevos retrocesos futuros (abderitismo)<sup>2</sup>. Respecto a la segunda tesis nos encontramos con lo siguiente: aunque podamos constatar numerosos indicios de mejora relativa en la historia hacia el presente, nadie puede asegurar que no se detenga tal tendencia ascendente y se inicie un retroceso<sup>3</sup>, lo cual nos lleva a la tercera tesis. El abderitismo moral, en efecto, parece la afirmación más plausible<sup>4</sup>: la plausibilidad u opinión mayoritaria, sin embargo, no es criterio objetivo alguno, de modo que la decisión entre eudemonismo y abderitismo, una vez vista la inconsistencia interna del terrorismo moral, sólo puede venir de una demostración en la propia experiencia histórica que resuelva definitivamente la controversia. Ahora bien, una tal apelación a los hechos, ¿no es dar la razón ipso facto al abderitismo en función de su propia argumentación: todo evento histórico es pasado —o presente que será pasado— y, por tanto, deja indeterminado un posible retroceso futuro? Mas, si la demostración no la ofrece la misma historia, ¿no se reduce entonces la idea de progreso a una afirmación hipotética de la razón —solución débil de la Filosofía de la historia<sup>5</sup>— que es justamente lo que Kant intenta abandonar en sus escritos posteriores a la tercera crítica? La cuestión se plantea así en los siguientes términos: buscar

<sup>1</sup> Streit der Fakultäten, A 134-135 (Ak-VII-81)

<sup>2</sup> Streit der Fakultäten, A 135-136 (Ak-VII-81)

<sup>3</sup> Streit der Fakultäten, A 139-140 (Ak-VII-83)

<sup>4</sup> Streit der Fakultäten, A 137 (Ak-VII-82)

<sup>5</sup> Cfr. § 66

un acontecimiento que tenga una posición *absoluta* y, con referencia al cual, todas las épocas pasadas se manifiesten en avance hacia él, mostrándose, a la vez, como una adquisición definitiva e irrenunciable con respecto a la historia futura. En suma, hallar un *signo de la historia* que, siendo a posteriori, se adecue absolutamente al a priori teleológico de los fines de la razón:

"Also muss eine Begebenheit nachgesucht werden, welche auf das Dasein einer solchen Ursache und auch auf den Akt ihrer Kausalität im Menschengeschlechte unbestimmt in Ansehung der Zeit hinweise, und die auf das Fortschreiten zum Besseren, als unausbleibliche Folge, schliessen liesse, welcher Schluss dann auch auf die Geschichte der vergangenen Zeit (dass es immer im Fortschritt gewesen sei) ausgedehnt werden könnte, doch so, dass jene Begebenheit nicht selbst als Ursache des letzteren, sondern nur als hindeutend, als *Geschichtszeichen* (signum rememorative, demonstrativum, prognosticon) angesehen werden müsse, und so die *Tendenz* des menschlichen Geschlechts im *ganzen*, e.i. nicht nach den Individuen betrachtet (denn das würde eine nicht zu beendigende Aufzählung und Berechnung abgeben), sondern, wie es in Völkerschaften und Staaten geteilt auf Erden angetroffen wird, beweisen könnte."<sup>1</sup>

Este acontecimiento de carácter singular en la historia universal, verdadera manifestación fenoménica de los fines rectores de la teleología histórica, es la revolución francesa.

---

<sup>1</sup> Streit der Fakultäten, A 141-142 (Ak-VII-84)



## § 70.- La prueba del progreso: la revolución francesa.

La posición adoptada por Kant ante los sucesos revolucionarios en Francia varió ostensiblemente entre su primer texto redactado íntegramente al respecto en 1793 (*Über den Gemeinspruch...*) y su última reflexión también exclusivamente sobre este tema en 1798 (*Der Streit der Fakultäten*), pasando de una argumentación que aparentemente raya la condena implícita a una clara defensa a pesar de las violencias cometidas. Los motivos de este cambio de actitud pueden encontrarse tanto en la dirección de los hechos revolucionarios hacia una mayor racionalización (del Comité de Salud pública de 1793 al Directorio de 1798), como en la evolución del propio Kant que entre estas fechas está completando su doctrina de Filosofía de la historia (y del Derecho) de acuerdo con la perspectiva práctico-dogmática de los *Fortschritte* y abandonando el carácter hipotético de la primera etapa. En sus aspectos fundamentales la teoría kantiana acerca de una rebelión popular contra el soberano y el cambio subsiguiente de constitución, se desarrolla del siguiente modo:

- a) En 1793 Kant mantiene la ilegitimidad del proceso revolucionario con dos argumentos: (1) dado un conflicto entre los súbditos y el soberano acerca de los asuntos públicos, el juicio decisorio sólo podría emitirlo un tercero imparcial que, automáticamente, se convertiría en el soberano del soberano, lo cual es contradictorio<sup>1</sup>; (2) dado que la revolución implica el establecimiento de la voluntad general como fuente de legalidad, resultaría que, antes de ello, el pueblo no tenía poder legal alguno sobre el soberano porque no existía la voluntad general, y ahora que existe, tampoco puede tenerlo (contra el soberano) porque (ahora) el soberano es el pue

---

<sup>1</sup> *Über den Gemeinspruch*, A 225 (Ak-VIII-299,300)

blo<sup>1</sup>. Nótese que las dos argumentaciones coinciden en un mismo punto: la revolución es ilegítima por cuanto es pensada como eliminación (abstracta) de la soberanía (en cuanto capacidad legal de coacción), lo cual es imposible pues a todo soberano sucede necesariamente otro. En efecto, dada la tesis del contrato originario como estructura vertebradora de todo pueblo constituido en estado, los individuos ponen la capacidad de legislar coactivamente en una institución (jurídicamente) superior a la simple voluntad particular y ello con carácter necesario; por lo cual, sea cual sea la constitución del estado, la soberanía legislativa existirá. Ahora bien, ¿condena este argumento la revolución in abstracto o tan sólo afirma que la soberanía (en la continuidad del desarrollo histórico) consistirá siempre en una sustitución de una soberanía-legalidad por otra, pero no en su abolición absoluta? ¿Critica aquí Kant la revolución en cuanto que cambio de constitución política in concreto, o en cuanto que pretendida disolución (utópica) de toda legalidad jurídica —como presagiaban ciertos movimientos radicales en 1793—?

- b) En 1795 (*Zum ewigen Frieden*) el tema se matiza considerablemente: por un lado, en función del principio del Derecho público según el cual toda máxima que no admita publicidad es ilegal<sup>2</sup>, se puede ciertamente declarar ilegítima toda revolución, pues la eliminación de una forma de soberanía por otra

<sup>1</sup> "Und man würde einsehen: dass, ehe der allgemeine Wille da ist, das Volk gar kein Zwangsrecht gegen seinen Gebieter besitze, weil es nur durch diesen rechtlich zwingen kann; ist jener aber da, eben sowohl kein von ihm gegen diesen auszuübender Zwang Statt finde, weil es alsdann selbst der oberste Gebieter wäre; mithin dem Volk gegen das Staatsoberhaupt nie ein Zwangsrecht (Widersetzlichkeit in Worten oder Werken) zukomme." (Über den Gemeinspruch, A 262; Ak-VIII-302)

<sup>2</sup> "Alle auf Recht anderer Menschen bezogene Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publizität verträgt, sind unrecht." (*Zum ewigen Frieden*, A 93; Ak-VIII-381)

nunca puede ser ley pública de un estado, so pena de anular la misma noción de soberanía<sup>1</sup>; ahora bien, por otro lado y por la misma razón, una vez producida (ilegítimamente) una revolución en un estado e instaurada una nueva soberanía-legalidad, nadie está tampoco legitimado para volver al estado anterior<sup>2</sup> —léase, por tanto: efectuado el cambio de régimen constitucional en Francia, nos encontramos ante una situación de Derecho sobre la que nadie puede pretender regresar al antiguo régimen—. Frente a 1793 en que el texto se presentaba a una clara ambigüedad por su moderación, ahora la posición de Kant se ha clarificado: la ilegalidad de un proceso revolucionario no lo es en abstracto (respecto de la noción genérica de soberanía), sino en relación a la forma de soberanía existente en concreto, que nunca puede elevar a norma pública un cambio en el origen de la legalidad vigente; mas, efectuada la rebelión popular, el mismo argumento es aplicable al estado postrevolucionario en función de la nueva forma de soberanía que se ha establecido. Como se apuntaba más arriba en aquellos interrogantes, Kant no critica tanto el *factum* revolucionario en sí mismo, cuanto la idea de que una revolución haga desaparecer la soberanía-legalidad jurídica en general, pues lo único que sucede es una sustitución en la forma de entender ésta por la colectividad dentro del mismo contrato originario que exige siempre un consenso para el ejercicio de la soberanía. Por este motivo, la sabiduría política (*Staatsweisheit*) consiste actualmente (*jetzt*) en antici-

---

<sup>1</sup> Zum ewigen Frieden, A 95-96 (Ak-VIII-382)

<sup>2</sup> "Wenn auch durch Ungestüm einer von schlechten Verfassung erzeugten *Revolution* unrechtmässigerweise eine gesetzmässigeren errungen wäre, so würde es doch auch alsdann nicht mehr für erlaubt gehalten werden müssen, das Volk wieder auf die alte zurück zu führen..." (Zum ewigen Frieden, A 72-73; Ak-VIII-372)

parse al proceso revolucionario mediante reformas que se aproximen a los fines del Derecho (constitución republicana) y, allí donde la *naturaleza* hace estallar la rebelión, aprovecharla igualmente para ampliar el principio de la libertad mediante reformas fundamentales<sup>1</sup>: en ambos casos, pues, acercar la realidad empírica a la finalidad última de la historia.

- c) En 1797 (*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*), Kant repite las tesis de 1795 sin variaciones esenciales: todo cambio constitucional debería emprenderse (legítimamente) por el soberano mediante reformas y no por el pueblo en una revolución<sup>2</sup>, pero, desarrollada ésta, nadie puede eximir a los ciudadanos de la obediencia al nuevo orden constitucional<sup>3</sup>.
- d) Finalmente en 1798 Kant se declara ya abierto defensor de la revolución francesa como *signo de la historia* que demuestra el inevitable progreso de ésta en el plano jurídico, y a pesar de todas las miserias y horrores que puedan haber ocurrido en su transcurso: "sie (die Revolution eines geistreichen Volks, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen) mag gelingen oder scheitern; sie mag mit Elend und Greuelthaten dermassen angefüllt sein, dass ein wohl denkender Mensch

<sup>1</sup> "Die Staatsweisheit wird sich also in dem Zustande, worin die Dinge jetzt sind, Reformen, dem Ideal des öffentlichen Rechts angemessen, zur Pflicht machen: Revolutionen aber, wo sie die Natur von selbst herbei führt, nicht zur Beschönigung einer noch grösseren Unterdrückung, sondern als Ruf der Natur benutzen, eine auf Freiheitsprinzipien gegründete gesetzliche Verfassung, als die einzige dauerhafte, durch gründliche Reform zu Stande zu bringen." (Zum ewigen Frieden, A 74 Anmerkung; Ak-VIII-373)

<sup>2</sup> MARL, A 178-180 (Ak-VI-321,322)

<sup>3</sup> "Übrigens, wenn eine Revolution einmal gelungen, und eine neue Verfassung gegründet ist, so kann die Unrechtmässigkeit des Beginns und der Vollführung derselben die Untertanen von der Verbindlichkeit, der neuen Ordnung der Dinge sich, als gute Staatsbürger, zu fügen, nicht befreien, und sie können sich nicht weigern, derjenigen Obrigkeit ehrlich zu gehorchen, die jetzt die Gewalt hat." (MARL, A 181; Ak-VI-322,323)



sie, wenn er sie, zum zweitenmale unternehmend, glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschliessen würde — diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemütern aller Zuschauer (die nicht selbst in diesem Spiele mit verwickelt sind) eine *Teilnehmung* dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasm grenzt, und deren Äusserung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere, als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur *Ur*sache haben kann."<sup>1</sup>

El papel probatorio del progreso histórico que asume para Kant la revolución francesa en 1798 se fundamenta especialmente en dos características: por un lado se trata del establecimiento, no ya de una monarquía de poder limitado como en Inglaterra donde la influencia del monarca sigue siendo *importantísima*<sup>2</sup>, sino de una verdadera república democrática como exposición en la experiencia (*res publica phaenomenon*) del ideal final del Derecho (*res publica noumenon*)<sup>3</sup>; por otro lado, y en función de la concordancia absoluta entre el estado surgido de la revolución y los máximos intereses de la humanidad (fines morales), tal acontecimiento debe extenderse necesariamente a todos los pueblos de la tierra, despertando el sentimiento del deber e intentándose su realización fenoménica cada vez que se presenten las circunstancias adecuadas<sup>4</sup>. Se trata, por tanto, de un evento singular en la historia universal: en la revolución francesa se hace fenómeno el noumeno racional, pero no en cuanto mera interpretación subjetiva de lo dado en la imaginación como ocurre con el carácter simbólico de la obra de arte, sino en cuanto rea

<sup>1</sup> Streit der Fakultäten, A 143-144 (Ak-VII-85)

<sup>2</sup> Streit der Fakultäten, A 154 (Ak-VII-90)

<sup>3</sup> Streit der Fakultäten, A 155 (Ak-VII-91)

<sup>4</sup> "Denn jene Begebenheit ist zu gross, zu sehr mit dem Interesse der Menschheit verwebt, und, ihrem Einflusse nach, auf die Welt in allen ihren Teilen zu ausgebreitet, als dass sie nicht den Völkern, bei irgend einer Veranlassung günstiger Umstände, in Erinnerung gebracht und zu Wiederholung neuer Versuche dieser Art erweckt werden sollte..." (Streit der Fakultäten, A 150; Ak-VII-88)

lidad objetiva por consistir en una organización efectiva de la sociedad según el modelo ideal de la constitución republicana. Si el arte era una manifestación incompleta de lo inteligible, el estado democrático es una verdadera sensibilización, aún no definitiva, pero sí ya objetiva, de lo absoluto-incondicionado. Tenemos aquí, pues, una prueba a posteriori del a priori prácticodogmático del *Übergang* en el tercer estadio de la Metafísica: la naturaleza, como decurso causal-mecánico de acontecimientos presente en la historia a través de los mecanismos derivados de la constitución de nuestras facultades, y la libertad, como actuación concordante con la moralidad, se han unido por primera vez de manera patente<sup>1</sup>. La unión de libertad y naturaleza sólo puede significar que el sentido teleológico de la historia ha llegado a un momento de plenitud, aunque no de discontinuidad con el tiempo precedente: la revolución ha podido ocurrir porque en toda sociedad humana (en sí) está presente estructuralmente el contrato originario y porque, en este sentido, toda la historia es una dinámica entre súbditos y soberano por adecuar la constitución a aquel presupuesto fundamental de la existencia misma de la colectividad. Por ello, los acontecimientos de Francia deben verse más como evolución que como revolución<sup>2</sup>, es decir, como resultado de la progresión histórica del Derecho natural (ley moral) que dirige teleológicamente la actuación de la humanidad. Desde el momento que el desarrollo de la historia universal ha llegado a tomar conciencia de su libertad y de su mayoría de edad (Ilustración)<sup>3</sup>, se ha alcanzado un período histórico del que ya no se puede retroceder, pues cualquier alternativa pasada aparece inevitablemente ahora como anacrónica e insuficiente respecto de las exigencias del bien supremo. Los revolucionarios franceses luchan por la constitu

<sup>1</sup> Streit der Fakultäten, A 149 (Ak-VII-88)

<sup>2</sup> "Diese Begebenheit ist das Phänomen nicht einer Revolution, sondern (wie Hr. Erhard ausdrückt) der *Evolution einer naturrechtlichen Verfassung...*" (Streit der Fakultäten, A 148-149; Ak-VII-87)

<sup>3</sup> Was ist Aufklärung?, A 481 (Ak-VIII-35)

ción republicana, lo cual hace de su meta algo moralmente superior a cualquier contrarrevolución de la nobleza (estadio ya superado de la historia), de modo que ningún arma podrá oponerse a quien defiende el Derecho del pueblo:

"Durch Geldbelohnungen konnten die Gegner der Revolutionierenden zu dem Eifer und der Seelengrösse nicht gespannt werden, denn der blosse Rechtsbegriff in ihnen hervorbrachte, und selbst der Ehrbegriff des alten kriegerischen Adels (ein Analogon des Enthusiasm) verschwand vor den Waffen derer, welche das Recht des Volks, wozu sie gehörten, ins Auge gefasst hatten, und sich als Beschützer desselben dachten; mit welcher Exaltation das äussere zuschauende Publikum dann, ohne die mindeste Absicht der Mitwirkung, sympathisierte."<sup>1</sup>

Si bien el honor de la nobleza guerrera tuvo su tiempo en que representaba lo más adecuado históricamente posible a los fines de la razón —análogo al entusiasmo que nace del deber—, ese tiempo ya ha pasado irremediablemente ante el avance de la humanidad y la posibilidad ahora real de una constitución republicana: como en Hegel, el transcurrir de la historia no es baldío y la maduración del espíritu condena irremediablemente al más absoluto anacronismo e ineficacia a cuanto no está a la altura de su época; como en Fichte, la tarea futura de la humanidad sólo podrá consistir en la plena realización del estado democrático y en el acercamiento indefinido a los otros fines de la historia (federación de estados, paz perpetua). Como en ambos, la Filosofía se ha elevado a Doctrina de la sabiduría (*Weisheitslehre*) y, en consecuencia, sus construcciones especulativas son la realidad misma y señalan el cumplimiento necesario de éstas al final de la historia: "Was aus Vernunftgründen für die Theorie gilt, das gilt auch für die Praxis."<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Streit der Fakultäten, A 146-147 (Ak-VII-86,87)

<sup>2</sup> Über den Gemeinspruch, A 284 (Ak-VIII-313)

### § 71.- Esbozo de la Filosofía de la historia universal.

Hasta aquí hemos expuesto la fundamentación y los elementos de la Filosofía kantiana de la historia —algo así como la *transzendental Elementarlehre der Geschichte*—, queda por desarrollar in extenso lo que propiamente sería el contenido doctrinal de esta disciplina, esto es, la interpretación sistemática y general del devenir humano en sus grandes períodos constitutivos —la *Philosophie der Geschichte*— tomando como instrumental analítico los fines últimos y los medios mecánicos arriba señalados. Esta parte de la temática, sin embargo, es la menos trabajada por Kant: ya sea porque sus primeros escritos al respecto poseen un carácter hipotético que sólo permite una aproximación general al tema, ya sea porque los textos del segundo período se centran en la fundamentación de la objetividad de la teleología y del progreso histórico, lo cierto es que el filósofo nunca abordó globalmente una hermenéutica sistemática al modo de las *Vorlesungen* de Hegel. No obstante, a lo largo de las obras de las dos etapas en que se ocupó de esta problemática, hay las suficientes referencias indirectas e incluso desarrollos paricales como para poder efectuar un esbozo genérico de lo que hubiera podido ser —e implícitamente es— la Filosofía de la historia universal de Kant. Por otro lado, en cuanto que la evolución de la humanidad contiene como un momento esencial la toma de conciencia filosófica de los propios fines últimos del proceso en su conjunto, es claro que, en la perspectiva kantiana, la propia historia de la Filosofía —es decir, de la razón— es parte fundamental del desarrollo del espíritu: y sobre este aspecto del devenir humano sí tenemos un breve pero valioso documento en su *Logik* de 1800, el *Kurzer Abriss einer Geschichte der Philosophie*<sup>1</sup>. De este modo, y mediante la utilización conjunta de todos los textos de que disponemos, intentaremos una reconstrucción, inevitablemente fragmentaria, pero no por ello desprovista de interés, de la concepción kantiana de la historia universal.

---

<sup>1</sup> L, A 29-40 (Ak-IX-27,33)



Respecto a los capítulos o períodos históricos fundamentales del desarrollo humano, una observación atenta de las distintas obras nos permite establecer con bastante precisión cuáles serían en la perspectiva de Kant:

- a) En *Mutmasslicher Anfang*, donde se establece una reconstrucción hipotética de los primeros pasos de la humanidad, aparecen dos períodos bien caracterizados: el origen de la historia como puesta en marcha de la razón<sup>1</sup>, y el origen de la cultura como desarrollo de las primeras formas de civilización<sup>2</sup>.
- b) En la *Logik*, el estudio histórico de la Filosofía se hace estableciendo una primera diferencia esencial entre las civilizaciones orientales (China, India, Persia, Egipto) donde la razón sólo fue usada in concreto y Occidente (Grecia) donde la razón comenzó a utilizarse in abstracto<sup>3</sup>. A su vez, dentro de la historia de Occidente los períodos caracterizados por Kant son: Grecia, Roma y Edad Media, Modernidad.
- c) Tomando como referencia *Was ist Aufklärung?* y *Was heisst sich im Denken orientieren?*, es claro que la Ilustración se manifiesta como período cualitativamente separable de la Modernidad en general.
- d) Finalmente, a partir de *Der Streit der Fakultäten*, la revolución francesa se perfila como el inicio de otra etapa histórica radicalmente distinta a las anteriores.

Según todo esto, por tanto, la historia universal se dividiría para Kant en los siguientes períodos: el origen de la razón, la aparición de la cultura, Oriente, Grecia, Roma y la Edad Media, la Modernidad, la Ilustración y el futuro abierto por la revolución francesa. Siguiendo estos capítulos pasamos a exponer los caracteres que delimitan cada una de estas etapas de manera si

<sup>1</sup> *Mutmasslicher Anfang*, A 5-12 (Ak-VIII-111,115)

<sup>2</sup> *Mutmasslicher Anfang*, A 18-22 (Ak-VIII-118,120)

<sup>3</sup> L, A 29-30 (Ak-IX-27)

nóptica y remitiendo a los propios textos kantianos para un mayor desarrollo.

### 1.- Origen de la razón.

- Frente a Rousseau que en su *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* intenta explicar el origen del lenguaje y de la razón a partir de un individuo aislado, Kant comienza por establecer claramente el punto de partida especulativo en una pareja humana dotada de instinto, capaz de servirse de sus fuerzas, de estar erguida y de comunicarse<sup>1</sup>: con anterioridad a esta situación sólo encontraríamos pura (paradisíaca) animalidad<sup>2</sup>.
- El paso del instinto a la razón se realizó tan pronto el hombre estableció analogías y comparaciones entre las impresiones pasadas (referidas a los alimentos) adelantándose a las futuras: se amplió así su poder sobre la naturaleza, se independizó de la sujeción instintiva y pudo elegir entre diversas posibilidades<sup>3</sup>.
- Paralelamente a ello, al asociarse la imaginación-razón al instinto sexual, se extendió la capacidad de excitación, tuvo que controlarse consiguientemente los impulsos y lentamente se dirigieron (sublimaron) tales tendencias hacia el amor, el sentimiento y la belleza (Juicio estético)<sup>4</sup>.
- Por su parte, la anticipación racional del futuro trajo consigo el miedo a la muerte con la consiguiente representación de la inmortalidad a través del clan familiar<sup>5</sup> —origen de la religión—, y la autoconciencia de dominio sobre lo natural como medio para los fines del hombre y, por tanto, la representación (aún confusa) del hombre como fin<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Mutmasslicher Anfang, A 3-4 (Ak-VIII-110)

<sup>2</sup> Mutmasslicher Anfang, A 12 (Ak-VIII-115)

<sup>3</sup> Mutmasslicher Anfang, A 5-7 (Ak-VIII-111, 112)

<sup>4</sup> Mutmasslicher Anfang, A 7-9 (Ak-VIII-112, 113)

<sup>5</sup> Mutmasslicher Anfang, A 9-10 (Ak-VIII-113)

<sup>6</sup> Mutmasslicher Anfang, A 10-12 (Ak-VIII-114)

## II.- Aparición de la cultura.

- La domesticación de animales, la recolección de vegetales y finalmente la agricultura hicieron su aparición, y con estas técnicas los primeros enfrentamientos entre pueblos nómadas (pastores) y sedentarios (agricultores)<sup>1</sup>.
- Es entre los pueblos sedentarios donde la civilización progresa, pues les es necesario agruparse en ciudades, defender la propiedad del suelo frente a las hordas nómadas, desarrollar técnicas diversificadas (origen de las desigualdades sociales) y crear las primeras constituciones civiles y códigos de justicia para permitir la convivencia urbana: en suma, hacen su aparición los estados organizados<sup>2</sup>.
- De este modo, mientras los nómadas tienen a Dios por señor, los habitantes de las ciudades tienen ya a un hombre<sup>3</sup>: el proceso de fenomenalización del mundo inteligible se ha iniciado.
- Con las diferencias de lengua y de religión los estados se diversifican colonizando la tierra y, aunque mantengan inicialmente una relación de guerra continua entre ellos, la misma guerra impide la formación de imperios despóticos donde desaparecería toda libertad, a la vez que estimula la competencia y el avance de la civilización<sup>4</sup>.

## III.- Oriente.

- Como la guerra exterior es el único mecanismo que limita el despotismo interior<sup>5</sup>, la formación en Oriente del gran imperio chino, que ha logrado eliminar cualquier ataque enemigo, no ha ocasionado sino la desaparición de todo rastro de libertad<sup>6</sup>: como en Hegel, en Oriente sólo el déspota es

<sup>1</sup> Mutmasslicher Anfang, A 18-19 (Ak-VIII-118,119)

<sup>2</sup> Mutmasslicher Anfang, A 19-21 (Ak-VIII-119)  
Zum ewigen Frieden, A 53-55 (Ak-VIII-364,365)

<sup>3</sup> Mutmasslicher Anfang, A 21 (Ak-VIII-119,120)

<sup>4</sup> Zum ewigen Frieden, A 62-63 (Ak-VIII-367)

<sup>5</sup> Mutmasslicher Anfang, A 21 (Ak-VIII-120)

<sup>6</sup> Mutmasslicher Anfang, A 24 (Ak-VIII-121)

libre.

- Por otro lado, el cultivo de la razón en China e India no pasa de la exposición de los conceptos en imágenes (*Bilder*) y, con ello, de un uso de la razón meramente concreto<sup>1</sup>.
- Ciertamente los pueblos orientales manejaron ya ciertos conceptos de la razón (Dios, inmortalidad, etc.) pero tales objetos no fueron nunca tratados según reglas abstractas, con lo cual no podemos hallar propiamente en ellos la menor huella de Filosofía<sup>2</sup>.

#### IV.- Grecia.

- Si en Oriente la razón aparece ligada a las imágenes, en Grecia la razón se manifiesta ya en sí misma como pensamiento abstracto<sup>3</sup>: la historia, por tanto, da otro avance hacia la explicitación consciente de sus fines.
- El espíritu (*Geist*) filosófico griego comienza por revestir al pensamiento de una forma poética en sus primeros ensayos, hasta que finalmente pasa a la prosa como discurso conceptual abstracto<sup>4</sup>.
- La aparición de la razón en su elemento propio (conceptos) tenía necesariamente que traer consigo la explicitación por primera vez en la historia de sus ideas, es decir, de aquellos fines (intereses) que mueven teológicamente el devenir humano:
  - a) Los eleatas distinguen ya la mera apariencia sensible del entendimiento como fuente de la verdad<sup>5</sup>.
  - b) Los pitagóricos, a través del cultivo de las grandes disciplinas racionales (Física y Teología), se proponían depurar la religión de la superstición popular, moderar el poder de los tiranos y mejorar la legis

---

<sup>1</sup> L, A 29 (Ak-IX-27)

<sup>2</sup> L, A 30 (Ak-IX-27)

<sup>3</sup> L, A 29 (Ak-IX-27)

<sup>4</sup> L, A 30-31 (Ak-IX-28)

<sup>5</sup> L, A 31 (Ak-IX-28)



lación de los estados<sup>1</sup>: justamente los fines direccionales de la humanidad hacia la consecución del bien supremo.

- c) Por su parte, la polémica entre epicúreos y estoicos plantea ya la dialéctica del objeto de la razón práctica en su conflictividad interna<sup>2</sup>: para los primeros el bien supremo consiste únicamente en la felicidad de espíritu, para los segundos en la fortaleza del alma<sup>3</sup>.
- d) Los académicos partiendo del método dialógico platónico en que nunca se alcanza una solución al problema planteado, formulan el escepticismo frente a todo proceder dogmático de la razón<sup>4</sup>: aparecen aquí también por primera vez los dos métodos posibles del proceder científico en general<sup>5</sup>.

#### V.- Roma y la Edad Media.

- La razón pasa aquí por una de las interrupciones, no propiamente retrocesos, que configuran necesariamente su proproso<sup>6</sup>: Roma y la Edad Media son períodos de decadencia del espíritu griego y de recepción de las nuevas costumbres de los pueblos germánicos.
- Roma es un mero epílogo de Grecia:
  - a) Por un lado, sus emperadores transforman la sencillez originaria del gusto heleno (y de la primera época republicana) en magnificencia y finalmente en falso brillo<sup>7</sup>.
  - b) Por otro lado, el pensamiento se detiene limitándose a continuar las escuelas filosóficas griegas<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> L, A 33 (Ak-IX-29)

<sup>2</sup> Cfr. § 10

<sup>3</sup> L, A 34 (Ak-IX-30)

<sup>4</sup> L, A 35-36 (Ak-IX-30,31)

<sup>5</sup> KrV, A 856

<sup>6</sup> Über den Gemeinspruch, A 274-275 (Ak-VIII-308,309)

<sup>7</sup> Beobachtungen über das Schöne und das Erhabene, A 108 (Ak-II-255)

<sup>8</sup> L, A 36 (Ak-IX-31)

- Con la invasión bárbara y posteriormente árabe, la decadencia se agudizó todavía más, pues:
  - a) El gusto se deforma hasta lo extravagante y lo primitivo en el llamado arte gótico<sup>1</sup>.
  - b) Lo sublime (ideas de la razón) se confunde con lo sanguinario y de este modo la razón intenta perseguir sus fines (bien supremo) a través de su opuesto: órdenes militares y guerreros santificados por votos que emprenden las cruzadas en nombre de Dios<sup>2</sup>.
  - c) Las ciencias, a su vez, después del derrumbe inicial, se reinstauran con un servilismo absoluto respecto a Aristóteles por parte de los escolásticos, llegando a perderse en sutilizas infinitas<sup>3</sup>.
- En suma, después de la positividad del espíritu griego nos encontramos en una etapa donde lo racional es sólo abstracción vacía<sup>4</sup>: como en Hegel, el camino de la razón en la historia no es lineal.

## VI.- Modernidad.

- La Reforma abre la nueva época de la historia: el filosofar residual de los escolásticos es suprimido y los hombres piensan por sí mismos (*Selbstdenker*), buscándose la verdad y aceptándose allí donde se encuentra (*Eklektiker*)<sup>5</sup>.
- Partiendo de esta restauración de la razón en su libertad constructiva, el pensamiento se renueva en dos grandes líneas, avanzando respecto a los antiguos:
  - a) En el estudio de la naturaleza gracias a la reivindicación de la experiencia por Bacon, al criterio de evidencia de Descartes y a las inves

<sup>1</sup> Beobachtungen über das Schöne und das Erhabene, A 108 (Ak-II-255)

<sup>2</sup> Beobachtungen über das Schöne und das Erhabene, A 109 (Ak-II-255,256)  
Die Religion, A 186-187 (Ak-VI-130,131)

<sup>3</sup> L, A 37 (Ak-IX-31)

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Ibid.

tigaciones de Newton<sup>1</sup>.

- b) En la reforma de la Filosofía (Metafísica) instaurándose el método de análisis de las facultades del conocimiento (preparación de la Filosofía crítica) gracias a Leibniz y a Locke<sup>2</sup>.

## VII.- La Ilustración.

- El cultivo de la razón de los modernos sólo podía llevar a la mayoría de edad del hombre, es decir, a la capacidad de usar del propio entendimiento sin la ayuda de otro: en ello consiste la esencia histórica de una época de ilustración<sup>3</sup>.
- El uso de la razón exige siempre libertad de expresión y de comunicación ante el público, aunque es perfectamente legítima la inexistencia de tal libertad en el uso privado de la razón (funcionarios, clérigos, militares, etc. en tanto que no se dirigen a la humanidad instruida, sino que efectúan un trabajo jerárquicamente organizado)<sup>4</sup>.
- El monarca ilustrado no decide nada que el pueblo no pudiera decidir sobre sí mismo, pues reconoce que su capacidad legislativa no es sino la representación de la voluntad popular<sup>5</sup>: aunque sea autocrático (despótico) tiene la obligación de comportarse como republicano según el principio de la libertad<sup>6</sup> y, aún no siendo preciso que el monarca sea filósofo, deja plena libertad de expresión a éstos para propio beneficio de los asuntos públicos<sup>7</sup>.
- En el campo del pensamiento, es ésta una época de crítica<sup>8</sup>: lo cual no sig

<sup>1</sup> L, A 37-39 (Ak-IX-31,32)

<sup>2</sup> L, A 38 (Ak-IX-32)

<sup>3</sup> Was ist Aufklärung?, A 481-482 (Ak-VIII-35)

<sup>4</sup> Was ist Aufklärung?, A 484-485 (Ak-VIII-37)

<sup>5</sup> Was ist Aufklärung?, A 490 (Ak-VIII-39,40)

<sup>6</sup> Streit der Fakultäten, A 156 (Ak-VII-91)

<sup>7</sup> Zum ewigen Frieden, B 71 (Ak-VIII-369)

<sup>8</sup> L, A 39-40 (Ak-IX-33)

nifica que la razón pueda operar arbitrariamente como le plazca, sino que debe someterse a su propia ley, pues huir de ésta sería caer en la superstición y misticismo y, por tanto, en la propia destrucción del pensamiento<sup>1</sup>.

- Ahora bien, no es lo mismo una época de ilustración que una época ilustrada: para que todos los hombres puedan servirse de su entendimiento (incluso en asuntos de religión) falta aún mucho<sup>2</sup>; el individuo puede ilustrarse de modo relativamente fácil si su educación comienza de joven, educar una época es mucho más lento y son numerosos los obstáculos que se oponen a ello<sup>3</sup>.
- El siglo XVIII (*el siglo de Federico*) es, por consiguiente, una época de ilustración pero aún no ilustrada: tan sólo se ha abierto el camino para trabajar libremente y abandonar la minoría de edad<sup>4</sup>; la historia, pues, debe avanzar necesariamente más allá de esta época.

#### VIII.- La historia futura.

De las características atribuidas por Kant a la Ilustración se desprenden dos consecuencias esenciales: (1) ciertamente la razón ha logrado llegar a su plenitud, en cuanto que autoconciencia de sus fines en las cabezas ilustradas (Filosofía), (2) pero tal autoconciencia no se ha extendido aún universalmente a la humanidad, con lo cual no se ha conseguido todavía la realización efectiva de los fines de la historia (régimen republicano, federación de estados, paz perpetua). Por tanto, no puede sostenerse, como hacen la mayoría de ilustrados, que el siglo XVIII sea la culminación de la historia, sino tan sólo una época especialmente señalada en la progresión racio-

---

<sup>1</sup> Sich im Denken orientieren?, A 326-328 (Ak-VIII-144,146)

<sup>2</sup> Was ist Aufklärung?, A 491 (Ak-VIII-40)

<sup>3</sup> Sich im Denken orientieren?, A 330 Anmerkung (Ak-VIII-147)

<sup>4</sup> Was ist Aufklärung?, A 491 (Ak-VIII-40)



nal de los acontecimientos humanos. Ello significa que el legado de la Ilustración consiste en dos elementos bien dispares: a nivel teórico, como resultado de la crítica, el acabamiento de la tarea filosófica en el sistema completo de los fines de la razón; a nivel práctico, la necesidad ineludible en el futuro de un proyecto histórico que realice definitivamente aquellos fines elevados a la autoconciencia.

En efecto, que la tarea filosófica ha concluido, como después volverá a afirmar Hegel, está claramente expuesto en el kantismo: basta con relacionar las aspiraciones sistemáticas de 1781 con las realizaciones de 1790-91 y los escritos de Filosofía de la historia que estamos comentando. La Filosofía se define cósmicamente como el sistema completo de los fines de la razón, escolarmente como la disciplina racional por conceptos arquitectónicamente cerrada; lo segundo se logra ya en la *Arquitectónica* de 1781, lo primero, a través de las partes dialécticas, desemboca en el tema del Juicio reflexionante y halla en la tercera crítica su desarrollo definitivo. Resultado de ambas definiciones es el sistema de 1791 en los *Fortschritte*, donde el concepto cósmico y escolar quedan unificados en el progreso de lo sensible a lo inteligible para llegar a la Doctrina de la sabiduría (*Weisheitslehre*) que se extiende hacia la Filosofía de la historia y de la religión. Con el desarrollo de tales disciplinas la razón llega a su total explicitación y autoconocimiento, de modo que desde la perspectiva de los *Fortschritte* sólo resta la redacción final y definitiva del sistema ya conseguido:

"Die Metaphysik ist hiebei selbst nur die Idee einer Wissenschaft, als Systems, welches nach Vollendung der Kritik der reinen Vernunft aufgebaut werden kann und soll, wozu nunmehr der Bauzeug, zusamt der Verzeichnung vorhanden ist: ein Ganzes, was, gleich der reinen Logik, keiner Vermehrung, weder bedürftig, noch fähig ist...

Dieser Bau ist auch nicht weitläufig, dürfte aber der Eleganz halber, die gerade ihrer Präzision, unbeschadet der Klarheit, besteht, die Vereinigung der

Versuche und des Urteils verschiedener Künstler nötig haben, um sie, als ewig und unwandelbar zu Stande zu bringen..."<sup>1</sup>

Y, en efecto, la historia de la razón en el desarrollo de la Filosofía no ha hecho sino plantear los temas y conflictos que finalmente el criticismo teórico-práctico, el *Übergang* y la Filosofía de la historia han resuelto: realidad y apariencia (eleatas), fines histórico-jurídicos (pitagóricos), dialéctica del bien supremo (estoicos-epicúreos), dogmatismo-escepticismo (académicos griegos y escépticos modernos), concepto científico de la naturaleza (Bacon, Descartes, Newton), análisis de las facultades del espíritu (Locke, Leibniz), son tematizaciones históricas que en el sistema de 1791 hallan su lugar sistemático de desarrollo científico. "Thus, the *history of philosophy is the historical form of the architechtonic of reason*. The *system of philosophy and the history of philosophy have the same inherent form*; but whereas the system expresses this form in its pure necessity, the *history of philosophy must express it as a mixture of necessary and contingent elements*"<sup>2</sup>. Del mismo modo como el sistema de las ideas de la razón configura el desarrollo teleológico de la historia humana hacia el estado de Derecho, la arquitectónica del sistema filosófico constituye el esquema de la historia que la historia de la Filosofía ha desarrollado temporalmente: al llegar este despliegue filosófico a su autoconciencia en el sistema filosófico-transcendental, la historia de la Filosofía ha concluido, es decir, todos los fines, intereses e ideas de la razón humana encuentran su exposición y lugar en la Ciencia.

Ahora bien, y frente a Hegel, el fin de la Filosofía, como legado de la Ilustración, no equivale al fin de la historia: la reconciliación de la razón consigo misma en el sistema de 1791 y la fundamentación práctico-dogmática de la teleología histórica en los escritos posteriores, no significa

<sup>1</sup> Fortschritte, A 149-150 Ak-XX-310)

<sup>2</sup> Y. Yovel; *Kant and the philosophy of history*, p. 326

aún la reconciliación efectiva de la humanidad. El sistema filosófico, por contener los fines últimos del devenir humano, ciertamente muestra en qué debe consistir (ad infinitum) el acabamiento de la historia (constitución republicana, federación de estados, paz perpetua), pero no afirma que este final esté ya logrado, ni siquiera que sea inmediato. Después de la Ilustración, la humanidad tiene que hacer prácticamente efectivo lo que la razón ha diseñado en su proceder teórico; con la mayoría de edad ilustrada se abre el camino de una historia futura, no solamente *dirigida* por fines racionales, sino también a partir del fin de la Filosofía conocida en sus fines racionales. Por ello el segundo legado de los ilustrados es la llamada a la racionalización definitiva de la humanidad en la praxis. La historia humana futura exige: (1) extender los logros de la revolución francesa por toda la tierra cada vez que se den las circunstancias adecuadas para ello<sup>1</sup>, y (2) la elaboración de un plan educativo general por parte del estado para la formación (*Bildung*) de los jóvenes<sup>2</sup>. A partir de estos dos objetivos inmediatos será posible que los estados de la tierra accedan todos ellos a regímenes republicanos de Derecho y, por consiguiente, que se llegue a establecer una federación jurídica entre todos, cuyo resultado inevitable será la paz perpetua y el cumplimiento de la teoría en la praxis. Si la lechuza hegeliana levante el vuelo al anochecer, la paloma kantiana lo emprende al amanecer:

"Die Nachwehen des gegenwärtigen Krieges aber können dem politischer Wahrsager das Geständnis einer nahe bevorstehenden Wendung des menschlichen Geschlechts zum Besseren abnötigen, das schon jetzt im Prospekt ist."<sup>3</sup>

~~~~~

¹ Streit der Fakultäten, A 157 (Ak-VII-91,92)

² Streit der Fakultäten, A 158 (Ak-VII-92)

³ Streit der Fakultäten, A 162 (Ak-VII-94)

II.- FILOSOFIA DE LA RELIGION.

§ 72.- De la moral a la religión.

La moral, tal como fue definida en el sistema de 1781 y aún más estrictamente en la segunda crítica, es una tarea puramente práctica que tan sólo precisa de la noción no-contradictoria (inteligible) de la libertad en cuanto que determinabilidad del arbitrio por la ley ética. En su esencia —o máxima abstracción conceptual, si se prefiere— la Filosofía moral no contiene más que el imperativo categórico que obliga a la universalización de las máximas conductuales con independencia de cualquier circunstancia ajena a la propia ley: la moralidad de la acción está en función del cumplimiento del deber sin que las consecuencias posibles del acto —tanto subjetivas como objetivas— puedan ser móvil determinante. Dado que emprender una acción pensando en la efectuación de sus consecuencias es representarse tal acción según una causalidad final (externa), podemos decir que "so bedarf es zwar für die Moral zum Rechthandeln keines Zwecks, sondern das Gesetz, welches die formale Bedingung des Gebrauchs der Freiheit überhaupt enthält, ist ihr genug"¹. La moralidad, por tanto, en cuanto pura doctrina (inteligible) de la praxis, excluye cualquier consideración teleológica respecto de las consecuencias efectivas de la acción. Ahora bien, la razón (espíritu humano en general) —de la cual la moral es, a la postre, una de sus dimensiones (segunda pregunta de la Filosofía) y no a la inversa— es una facultad esencialmente interesada y cuyo dinamismo interno la lleva consubstancialmente a po

¹ Die Religion, A VI (Ak-VI-4,5)

nerse fines, por lo cual no puede contentarse con determinar su deber sin conocer a la vez las consecuencias efectivas que derivan de él (tercera pregunta de la Filosofía): de alguna manera puede decirse que la moralidad sin la teleología fundada en la tercera crítica sería ciega, del mismo modo que la teleología sin la moralidad (fin final) estaría vacía (puramente subjetiva). Resulta así, como ya la tensión entre el concepto escolar y cósmico de la Filosofía ponía de manifiesto en 1781 y en las partes dialécticas de las dos primeras críticas, que la moralidad es radicalmente insuficiente para satisfacer los objetivos del espíritu, si no va acompañada de la posición de los fines que son posibles a partir de ella: ahora bien, en cuanto que es estos fines, aún surgiendo de la propia moral en la consideración de su objeto máximo (bien supremo), implican un conocimiento (práctico-dogmático) del mundo fenoménico como orientado hacia la realización de lo inteligible (*Übergang*), es claro que su tratamiento doctrinal no forma ya parte de la pura (abstracta) Filosofía moral, sino que se inscribe en el nuevo ámbito abierto por la *Kritik der Urteilskraft*. Por ello, en la reestructuración del sistema filosófico en los *Fortschritte*, donde la Metafísica pasaba a definirse como el conjunto del conocimiento racional teórico, lo práctico no figuraba como parte del saber y era substituido por la Doctrina de la sabiduría o teleología histórico-moral como respuesta al interés supremo de la razón.

Esta *superación* de la moral por la teleología en el cumplimiento de los fines del espíritu lleva consigo, según se analizó en la parte anterior de este trabajo¹, una doble prolongación de la Filosofía en función de las propias características del objeto máximo a que tiende finalísticamente la moralidad: el bien supremo puede considerarse como concordancia externa del comportamiento humano con la ley (Derecho), o como cumplimiento interior con el deber como único móvil determinante (eticidad). Lo primero lleva directa

¹ Cfr. § 53, § 54

mente a la teleología histórica como consecución fenoménica de los fines del Derecho público, con lo cual se responde ya parcialmente al tercer interés de la razón: si las relaciones humanas se ajustan a las nociones legales —y la historia, según se vio, es el proceso necesario a través del cual se efectúa tal ajustamiento—, podemos esperar la instauración de una república democrática en todos los estados, la federación universal de estos y la paz perpetua. Lo segundo lleva a la dialéctica de la razón práctica¹ —¿podemos esperar la felicidad (santidad) a partir de la virtud (comportamiento sólo por la ley)?—, cuya única solución está en la introducción de la idea de un ser supremo moral (postulado práctico)² que garantice el acuerdo entre felicidad y virtud. De este modo, el consubstancial interés de la razón por obtener la felicidad como fin último de la vida conduce necesariamente al concepto de Dios —prueba ético(tele)ológica³— como una noción de realidad objetiva aunque en nada determinable en cuanto a su existencia efectiva. Pues bien, esta idea de Dios como mero concepto de razón (*ens rationis*) tiene una función central en la comprensión de la dinámica (teleológica) del espíritu: merced a ella nos representamos como posible nuestro interés por la felicidad y, al ir ésta asociada (por medio de Dios) a la consecución de la virtud, se favorece (subjektivamente) la realización de la moralidad. Con independencia, por tanto, de si existe o no *in re* —cosa totalmente transcendente—, Dios es una idea de claro interés práctico-teleológico para la razón en la introducción de la moralidad en el mundo, pues:

"diese Idee ein höheres, moralisches, heiligstes und allvermögendes Wesen ist (praktisch betrachtet) doch nicht leer; weil sie unserm natürlichen Bedürfnisse, zu allem unsern Tun und Lassen im ganzen genommen irgend einen Endzweck, der von der Vernunft gerechtfertigt werden kann, zu denken, abhilft, wel

¹ Cfr. § 10

² Cfr. § 14

³ Cfr. § 54

ches sonst ein Hindernis der moralischen Entschliesung sein würde."¹

En consecuencia, aunque la moralidad *sensu stricto* no precise del concepto de Dios pues la obligatoriedad de la ley emana sólo de la conciencia del deber², la moralidad suministra, no obstante, al espíritu humano la idea de un ser supremo mediante cuya representación (1) la razón puede justificar la orientación final de todas sus acciones en la búsqueda de la felicidad, y (2) con ello la propia moral consigue un fin que le dé contenido en relación a los intereses de la razón. En cuanto que los deberes éticos se relacionan con Dios, pasan a convertirse en mandatos de la divinidad para la consecución de la felicidad (santidad) mediante la virtud, y a la comprensión de nuestras obligaciones como mandatos divinos es a lo que se denomina religión³. De este modo la religión no es sino la concreción de la moralidad en el espíritu humano, en tanto que éste tiene que representarse necesariamente las consecuencias de su acción y debe así dotar a lo puramente moral de una estructuración teleológica que corresponda a su constitución subjetiva: desde el momento que nuestros deberes éticos son considerados teleológicamente para satisfacer el tercer interés de la razón, la moral deviene religión a través de la representación del ser supremo. Resulta así una situación semejante a la de la Filosofía de la historia: allí el concepto transcendente del bien supremo jurídico se convierte mediante la teleología en el concepto-rector para interpretar el sentido y desarrollo de la historia, aquí la idea también transcendente de Dios se convierte en el medio para pensar teleológicamente la práctica de la virtud como santificación (felicidad). El Juicio teleológico, pues, mediante la representación de Dios

¹ Die Religion, A VII-VIII (Ak-VI-5)

² "Die Moral, so fern sie auf dem Begriffe des Menschen, als eines freien, aber darum auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens, gegründet ist, bedarf weder der Idee eines andern Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten." (Die Religion, A III; Ak-VI-3)

³ KpV, A 233 (Ak-V-129)

KU, B 477 (Ak-V-481)

Die Religion, A 215 (Ak-VI-153)

como legislador establece el tránsito de la moral a la religión: "Moral also führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers ausser dem Menschen erweitert, in dessen Willkur dasjenige Endzweck (der Weltschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll."¹

§ 73.- El concepto de una Filosofía de la religión.

La anterior *deducción* del concepto de religión en general nos ha mostrado su dependencia necesaria de las facultades del espíritu humano: por un lado de la razón práctica que aporta los conceptos fundamentales de deber y virtud, así como los derivados de felicidad y Dios; por otro lado del Juicio reflexionante que organiza aquellos conceptos en una relación final y permite con ello conducir la pura abstracción de la moral a los intereses últimos de la razón. Por ello, la religión no es automáticamente equivalente a la moralidad —aunque ésta la articule y aquélla pueda conducir a ésta—, sino una formación espiritual mucho más compleja y —como resultado del Juicio reflexionante— a caballo entre los dos mundos, efectuando, al igual que la historia, el tránsito del uno al otro. En efecto, por su doble composición, en toda religión empíricamente dada hallamos dos elementos igualmente característicos:

- (1) Dado que la razón práctica suministra los conceptos esenciales a la religión, es claro que ésta tiene siempre, por debajo de sus aditamentos histórico-condicionados, un sustrato o intención concordante con los principios racionales de la moralidad. Hay, pues, (para nosotros) una racionalidad inherente a los distintos credos religiosos particulares y con total independencia de que sus creyentes lo sepan o no

¹ Die Religion, A X-XI (Ak-VI-6)

(para sí), pues tal racionalidad se basa directamente en la estructura interna del hecho religioso por su inserción en las facultades del espíritu (en sí).

- (2) Dado que la reflexión estructura los conceptos prácticos según una relación de medios a fines, donde Dios es garante de la felicidad por la práctica de la virtud, toda religión empíricamente dada trata de representarse las ideas de la moralidad según los intereses del espíritu humano, con lo cual necesariamente intenta referirse a lo suprasensible desde lo sensible. Esta operación, a su vez, tiene su asiento también en el Juicio reflexionante en su modalidad estética: mediante el proceder simbólico y las ideas estéticas podemos sensibilizar lo inteligible¹. Por ello, toda religión históricamente existente sólo puede expresar su núcleo racional (moral) a través de revelaciones, narraciones, ritos, etc. que tienen por función hacer sensible a un pueblo y a una época los conceptos puramente abstractos de la razón práctica.

Tenemos, por consiguiente, que necesariamente las religiones son una suma de lo racional-puro del mundo inteligible y lo estético-simbólico del mundo fenoménico: al igual que en la historia los fines del Derecho sólo pueden alcanzarse a través de la técnica de la naturaleza en el desarrollo progresivo de las disposiciones naturales del hombre, en la religión el contenido ético va despertando y avanzando también entretejido con las representaciones sensibles del espíritu. Ahora bien, precisamente por este motivo la religión admite un tratamiento filosófico paralelo al de la historia: si todo en ella fuera componente racional puro, se identificaría sin más con la moralidad práctica (eterna), con lo cual no sería menester ninguna discipli

¹ Cfr. § 43

na filosóficamente distinta de la Metafísica de las costumbres para ocuparse de ella; si sólo tuviera el elemento histórico-empírico, sería imposible intentar *entenderla* filosóficamente, pues lo carente de racionalidad no puede someterse a análisis estructurado conceptualmente; sólo por ser ambas cosas a la vez (*racionalidad empírica*) es posible someterla a un discurso teórico donde se haga cuestión de su estructura interna, fines, evolución, etc. Si la Filosofía de la historia era algo más que una hipótesis arbitraria porque el contrato originario ya introduce en cada comunidad humana (en sí) una vertebración potencialmente racionalizable (para nosotros)¹; la Filosofía de la religión es posible porque el concepto mismo de religión —y, con él, cualquiera de sus formas empíricamente existentes— radica en la dinámica del espíritu por hacer sensibles (Juicio estético) los contenidos morales (deber) a partir de una representación final de la existencia (virtud, felicidad, Dios). También aquí Kant se sitúa más allá de las discusiones ilustradas respecto al tema: ciertamente los credos históricamente condicionados no pueden presentarse como la eticidad pura de una pretendida religión natural (deísmo) ni como el espontáneo sentimiento moral de la conciencia (Rousseau), pero tampoco pueden condenarse al campo de la superstición sin más, pues ya en ellos late la verdad de la razón si se sabe desentrañar de su ropaje sensible. Como en Hegel, por tanto, lo incondicionado-absoluto que sólo la Filosofía llega a entender conceptualmente en el sistema de la Ciencia, se manifiesta históricamente a través de la comprensión simbólico-analógica de la religión.

En función de aquello que la religión es en sí misma, puede fácilmente deducirse lo que la Filosofía de la religión debe ser para nosotros que intentamos comprender la verdad de aquélla. Para la delimitación de esta disciplina dentro del pensamiento kantiano hay que observar de entrada lo siguiente:

¹ Cfr. § 67

- a) La denominación de *Filosofía de la religión* no es ajena a Kant, pues, aunque ciertamente no figura como tal en el título común que dio a sus ensayos sobre la materia (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*), la expresión aparece claramente en el subtítulo que encabeza cada una de las cuatro partes de la obra en las dos ediciones¹: *philosophische Religionslehre*.
- b) Ciertamente la Filosofía de la religión pertenece a la parte doctrinal y no crítica del sistema², pero no puede afirmarse como hace F. O'Farrell³ que sea un apartado de la Filosofía práctica, pues ésta se ocupa de la pura moralidad con independencia de la estructuración final de los intereses de la razón, sin lo cual no habría religión.
- c) El lugar de la Filosofía de la religión, como hemos venido indicando, sólo es posible señalarlo sin dificultad a partir del sistema de 1791 (y no con referencia al de 1781 como suele hacerse): la Doctrina de la sabiduría pone práctico-dogmáticamente la fenomenalización de lo inteligible por la libertad; como parte de este proceso se halla la religión (comprensión de lo moral desde lo estético-simbólico de cada época) al igual que la historia. Luego la Filosofía de la religión es uno de los desarrollos teóricos a que da lugar la teleología de la tercera crítica.

Se comprende, por tanto, que si la investigación filosófica de la religión difiere de la pura Metafísica de las costumbres, también lo haga de la Teología en cuanto que pretendido saber dogmático acerca de Dios. La Filosofía

¹ Die Religion, A 1 (Ak-VI-17), A 59 (Ak-VI-55), A 117 (Ak-VI-91), A 209 (Ak-VI-149)
Die Religion, B 1 (Ak-VI-17), B 65 (Ak-VI-55), B 125 (Ak-VI-91), B 223 (Ak-VI-149)

² J.L. Bruch; *La philosophie religieuse de Kant*, p. 25

³ F. O'Farrell S.J.; *Kant's concern in philosophy of religion*, p. 480

de la religión no atiendea la pretendida verdad revelada de las escrituras sagradas de un cierto pueblo, sino que toma tales textos sólo como material de trabajo para analizar cómo lo moral-inteligible se hace historia a través de los procesos simbólicos-analógicos del espíritu humano. Por esta razón, observa Kant, no hay en esta materia ninguna intromisión en el campo de la Teología bíblica —en respuesta a los conflictos con la autoridad gubernativa que se indicaron en el prefacio a esta tercera parte—, debiendo gozar de plena libertad científica:

"Diese (philosophische Theologie), wenn sie nur innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft bleibt, und zur Bestätigung und Erläuterung ihrer Sätze die Geschichte, Sprachen, Bücher aller Völker, selbst die Bibel benutzt, aber nur für sich, ohne diese Sätze in die biblische Theologie hineinzutragen, und dieser ihre öffentlichen Lehren, dafür der Geistliche privilegiert ist, abändern zu wollen, muss volle Freiheit haben, sich, so weit, als ihre Wissenschaft reicht, auszubreiten..."¹

Ahora bien, este uso instrumental que el filósofo hace de los contenidos empíricos de las religiones históricamente dadas debe tener, como en el caso de la historia universal, un hilo conductor teleológico: ¿cuál es el fin del desarrollo religioso de la humanidad? Dado que la razón práctica está en la base del hecho religioso, la aparición y evolución de las religiones no puede tener otro fin más que la introducción de la moralidad (el reino de Dios) en el mundo bajo el aspecto del deber y no solamente bajo el de la legalidad como en el caso de la historia externa: pero como necesariamente la razón (espíritu humano) es una facultad interesada en ciertos fines, el deber no puede sino representárselo como finalmente dirigido hacia la consecución de la felicidad (a través de Dios como garante), con lo cual la moralización del género humano únicamente puede hacerse in re en el sentido de

¹ Die Religion, A XV-XVI (Ak-VI-9)

una aproximación, no a la moral pura que prescinde de todo fin, sino a una religión puramente racional (natural). De este modo, al igual que el bien supremo en cuanto al Derecho, que es el fin de la historia, se concreta para la humanidad en el logro de una constitución republicana, una federación de estados y la paz perpetua, el bien supremo en cuanto a la moral se convierte para los hombres en la consecución de una religión racional (natural-moral) como lo más próximo a la idea inteligible de una ética pura y absolutamente desvinculada de cualquier fin exterior al deber. Resulta con ello: que la tarea de la Filosofía de la religión puede presentarse de modo semejante a la de la Filosofía de la historia: su objeto es el análisis teleológico de la sucesión empírica de las religiones hacia la aparición final de la religión racional. De ahí que esta nueva disciplina quede vertebrada en torno a tres ejes centrales:

- (1) Construir el concepto de una religión puramente racional partiendo de la razón práctica y del mínimo posible de elementos reflexivo-finales (representaciones simbólico-sensibles) para satisfacer los intereses de la razón en cuanto a la concordancia virtud-felicidad.
- (2) Estudiar las religiones históricas efectuando una topología de sus caracteres conformadores empíricamente necesarios (revelación, símbolos, culto, organización eclesial, etc.), considerando que, a pesar de la irrelevancia moral sensu stricto de tales componentes, son los medios necesarios a través de los cuales la humanidad se aproxima a sus metas racionales. Como indica E. Troeltsch: "Ohne Vehikel keine Gemeinschaft, ohne organisierte Gemeinschaft keine Dauer und Lebenskraft der reinen Religion. Die in politischen und moralischen Entwicklung latente Vernunft steigt auf zur Produktion religiöser Symbole und religiöser Gemeinschaften, in denen die religiöse Vernunft latent ist und Gelegenheit emp-

längt, sich selbst in ihren Reinheit zu erfassen. So ist das Vehikel von grössten Wichtigkeit für die Religion, und der Religionphilosoph hat die Untersuchung der verschiedenen Vehikel, Kirchen, Bibeln und präterdienste Offenbarungen durchaus in sein Geschäft zu ziehen."¹

- (3) Efectuar una interpretación racional de los dogmas y creencias religiosas empíricamente dadas —en especial de aquella religión (Cristianismo) que se muestra más próxima de la puramente racional—, mostrando que su verdad es ya la moralidad o, cuanto menos, el intento de acercarse máximamente a ésta. De este modo la Filosofía de la religión pondrá de manifiesto el acuerdo entre lo a priori de la praxis ética (razón práctica) y lo a posteriori de la misma (credos particulares), salvando nuevamente otro de los abismos del sistema de 1781: "so wird man sagen können, dass zwischen Vernunft und Schrift nicht bloss Verträglichkeit, sondern auch Einigkeit anzutreffen sei, so dass, wer der einen (unter Leitung der moralischen Begriffe) folgt, nicht ermangeln wird, auch mit der anderen zussamen zu treffen. Träfe es sich nicht so, wo würde man entweder zwei Religionen in einer Person haben, welches ungereimt ist, oder eine Religion und einen Kultus, in welchem Fall, da letzterer nicht (so wie Religion) Zweck an sich selbst ist, sondern nur als Mittel inen Wert hat, beide oft müssten zusammengeschüttelt werden, um sich auf kurze Zeit zu verbinden, alsbald wie Öld und Wasser sich wieder von einander scheiden, und das Reinmoralische (die Vernunftreligion) oben auf Müssen schwü

¹ E. Troeltsch; *Das historische in Kants Religionsphilosophie*, p. 143

innen lassen."¹

Siguiendo esta triple problemática pasamos a exponer lo fundamental de la kantiana *philosophische Religionslehre*.

§ 74.- La religión racional: iglesia invisible.

Según ya se puso de manifiesto en la tercera crítica y en la Filosofía de la historia, el progreso jurídico-cultural de la humanidad en el tiempo es sólo una preparación para la moralidad o, si se prefiere, la realización de ésta en el plano meramente coercitivo de la legalidad en y entre los estados. Para que la moralidad se efectúe plenamente se requiere, además del cumplimiento externo con la ley, que el móvil determinante sea el reconocimiento subjetivo del valor objetivo de la ley (respeto, deber): precisamente porque este móvil radica en la interioridad de la conciencia, su consecución es independiente (aunque ciertamente no opuesta) del grado de desarrollo jurídico de los estados, de modo que no puede ser alcanzada mediante simples medidas legales pues, por definición, cualquier norma del estado se aplica al comportamiento externo del sujeto y deja totalmente fuera de su ámbito si el móvil fue la coerción penal de la ley o la autocoacción interior ante el reconocimiento de su obligatoriedad ética². Ello significa que la moralización humana, entendida en sentido fuerte como predominio del deber sobre el egoísmo en la intencionalidad, es independiente de cualquier cuerpo político, aún del más perfecto jurídicamente, pues el hombre es siempre libre de guiarse o no en sus máximas por el imperativo categórico mientras su conducta observable se atenga al Derecho. En cierto sentido la tarea histórica de construir un estado legal se reduce a un mero problema mecánico de cómo combinar y sancionar punitivamente los egoísmos individuales para que la interrelación resultante sea conforme a una ley general objeti-

¹ Die Religion, B XXIII (Ak-VI-12,13)

² Die Religion, A 124 (Ak-VI-95,96)

vamente válida¹, problema que es técnicamente resoluble aún cuando tal estado, por lo que se refiere a la intencionalidad de sus miembros, fuera un pueblo de diablos². En consecuencia, es claro que el simple progreso jurídico-cultural de la humanidad podría tener lugar permaneciendo los individuos en un *estado ético de naturaleza* (*ethischer Naturzustand*) que, a semejanza del jurídico (guerra de todos contra todos), consistiera en la maldad continua y la perversión mutua de las intenciones:

"So wie der juridische Naturzustand ein Zustand des Krieges von jedermann gegen jedermann ist, so ist auch der ethische Naturzustand ein Zustand der unaufhörlichen Befehdung durch das Böse, welches in ihm und zugleich in jedem andern angetroffen wird, die sich (wie oben bemerkt worden) einander wechselseitig ihre moralische Anlage verderben, und selbst bei dem guten Willen jenes einzelnen, durch den Mangel eines sie vereinigenden Prinzips sich, *gleich als ob sie Werkzeuge des Bösen* wären, durch ihre Missheftigkeiten von dem gemeinschaftlichen Zweck des Guten entfernen, und einander in Gefahr bringen, seiner Herrschaft wiederum in die Hände zu fallen."³

Al ser siempre el estado de naturaleza una forma de existencia humana fuera de toda reglamentación racional y donde sólo los motivos determinantes y comportamientos egoístas imperan, el abandono de tal situación únicamente puede consistir en la sujeción del individuo a una legislación que valga igualmente para todos: esta legislación puede pensarse o como provisionalmente válida o como absolutamente válida; en el primer caso se trata de una organización histórico-contingente de la humanidad hacia la racionalidad final; en el segundo de la estructuración definitiva donde se han alcanzado los fines últimos y, por ello, es la radicalmente opuesta al estado de naturaleza. En el plano del Derecho, según se mostró, lo histórico-contingente

¹ Zum ewigen Frieden, A 61 (Ak-VIII-366,367)

² Zum ewigen Frieden, A 60 (Ak-VIII-366)

³ Die Religion, A 126 (Ak-VI-96,97)

son todos aquellos regímenes políticos no republicanos cuya dinámica temporal debe llevar finalmente a la federación internacional de estados republicanos. Análogamente podemos observar lo siguiente: en el plano ético lo histórico-contingente serán todas las asociaciones particulares que buscan la virtud a partir de los elementos empíricos que las configuran (religiones dadas), con lo cual el fin último a lograr (religión racional) sólo podrá consistir en una sociedad ético-civil (*ethischbürgerliche Gesellschaft*)¹ de tipo universal, esto es, la formación de un cuerpo ético común (*ethisches gemeines Wesen*)² que signifique la reunión —no física como el estado, sino espiritual— de la humanidad bajo el principio del deber como único móvil determinante de la voluntad: tal es la idea puramente racional de un estado ético o reino de la virtud por semejanza al estado jurídico-político³.

Establecida esta analogía entre el estado jurídico-final de la historia externa y el ético-final de la evolución religiosa, y dado que toda forma de reglamentación de la humanidad exige necesariamente un legislador que asegure su posibilidad, es claro que en ambos casos debe ponerse como origen de la legislación un elemento que corresponda a la idea del cuerpo social respectivo. En el caso de la organización política, y como ya puso de manifiesto la Filosofía de la historia, el único modo de articular un estado de Derecho es bajo la capacidad legisladora de todos los ciudadanos pues, según la estructura del contrato originario latente en toda comunidad, la libertad (externa) de los individuos debe limitarse recíprocamente según una ley general que, en su máxima racionalidad, no puede emanar sino de ellos

¹ "Man kann eine Verbindung der Menschen unter blossen Tugendgesetzen, nach Vorschrift dieser Idee, eine *ethische* und, sofern diese Gesetze öffentlich sind, eine *ethisch-bürgerliche* (im Gegensatz der *rechtlich bürgerlichen*) Gesellschaft, oder ein *ethisches gemeines Wesen* nennen." (Die Religion, A 122; Ak-VI-94)

² Ibid.

³ "Gleichwohl ist eine gewisse Analogie zwischen beiden, als zweier gemeinen Wesen überhaupt betrachtet, in Ansehung derer das erstere auch ein *ethischer Staat*, d.i. ein *Reich* der Tugend (des guten Prinzips) genannt werden kann, wovon die Idee in der menschlichen Vernunft ihre ganz wohl gegründete objektive Realität hat (als Pflicht, sich zu einem solchen Staate zu einigen)..." (Die Religion, A 122; Ak-VI-94,95)

misimos como legisladores (constitución republicana). En el ámbito de la moralización, en cambio, el cuerpo ético común sólo es representable bajo la pureza de la intención determinante de la acción, por lo cual el legislador no debe aparecer tanto como promulgador de obligaciones (pues éstas, como deberes éticos, yacen ya en la conciencia de cada sujeto) sino más bien como ser supremo capaz de escrutar lo más interior de la conciencia individual para tener acceso a la intencionalidad última de la voluntad: de ahí que la sociedad ética tenga que definirse como la comunidad universal de seres humanos bajo un Dios-legislador, es decir, la reunión espiritual de la humanidad que considera sus deberes éticos al mismo tiempo como mandatos de aquel Dios omnisciente¹. En cuanto que esta idea racional de una comunidad bajo la soberanía divina es el concepto tradicional del pueblo de Dios² como comunidad puramente espiritual (moral), podemos concluir que la religión racional es representable bajo la forma de una iglesia invisible regida por la moralidad:

"Ein ethisches gemeines Wesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung ist eine *Kirche*, welche, so fern sie kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, die *unsichtbare Kirche* heisst (eine blosser Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen unmittelbaren aber moralischen Weltregierung, wie sie jeder von Menschen zu stiftenden zum Urbilde dient)."³

Ahora bien, desde el momento que la religión racional conduce a la idea de una iglesia bajo la soberanía divina (conocimiento de la intención, garantía de la felicidad-santificación) y teniendo en cuenta que toda iglesia es una comunidad humana bajo reglas, cabe preguntarse cuáles sean éstas para la iglesia invisible y, en especial, frente al carácter estatutario-ritual con que suelen revestirse las iglesias visibles históricamente existentes.

¹ Die Religion, A 129-131 (Ak-VI-98,99)

² Die Religion, A 132 (Ak-VI-100)

³ Die Religion, A 134 (Ak-VI-101)

Los caracteres que a lo largo de la obra Kant atribuye a la comunidad religiosa final son:

- a) La representación de un ser supremo en relación a una sociedad humana (aunque invisible) lleva consigo el problema de los presuntos deberes del hombre para con Dios: como éste es puesto por la razón práctica como el conocedor de la conciencia y, a la vez, la condición última de concordancia entre virtud y felicidad, se plantea inmediatamente la cuestión de cuáles sean las acciones que el hombre deba emprender para lograr asegurarse la santificación divina. Denominando virtud al cumplimiento de la ley moral sólo por deber, y piedad (*Gottseligkeit*) a las supuestas obligaciones estatutarias o de culto para con Dios, el problema anterior equivale a la pregunta acerca de si la virtud es previa o posterior a la piedad¹: cuestión esta cuya solución, a la par que caracterizará a la iglesia invisible, servirá en el análisis empírico para establecer el grado de moralidad (racionalidad) de las religiones históricamente dadas. La respuesta racional a esta alternativa sólo es una: Dios es representado como legislador-juez en tanto en cuanto sus mandatos consisten exclusivamente en cumplir los deberes de la moral por puro respeto a la ley; en consecuencia, la santificación sólo puede ser concebida por Dios cuando el hombre cumple sus deberes morales, no cuando efectúa actos estatutarios de culto para ganarse la felicidad. Dicho en otros términos: como en el *Eutifrón* platónico, la piedad es única y exclusivamente el cumplimiento del deber; la bondad de la acción (y la consiguiente santificación) no es determinación arbitraria de la divi-

¹ Die Religion, A 266 (Ak-VI-183)

nidad, sino que Dios sólo puede querer lo bueno en sí mismo (deber moral). En términos kantianos: "Wenn die Verehrung Gottes das erste ist, der man also die Tugend unterordnet, so ist dieser Gegenstand ein *Idol*, d.i. er wird als ein Wesen gedacht, dem wir nicht durch sittliches Wohlverhalten in der Welt, sondern durch Anbetung und Einschmeichlung zu gefallen hoffen dürften; die Religion aber ist alsdann Idololatrie. Gottseligkeit ist also nicht ein Surrogat der Tugend, um sie zu entbehren, sondern die Vollendung derselben, um mit der Hoffnung der endlichen Gelingung aller unserer guten Zwecke bekrönt werden zu können"¹. Consiguientemente no existen en la iglesia invisible deberes especiales para con Dios: sus normas coinciden totalmente con las de la razón práctica en la autoacción del arbitrio por el imperativo categórico (virtud).

- b) La relación entre la idea del ser supremo y la comunidad ética también se vertebra en torno a la problemática de la comunicación del primero a la segunda: cuando esta relación se representa como manifestación directa de Dios o de su voluntad en un momento determinado de la serie espacio-temporal, se denomina revelación; cuando se piensa simplemente como la presencia permanente de la ley moral en el hombre, se llama razón. Del mismo modo que antes, toda iglesia empíricamente existente se debate entre la primacía de la revelación o de la razón para el mantenimiento y perduración de su culto particular. Pues bien, respecto de la iglesia invisible o religión puramente racional tenemos lo siguiente: toda revelación, aún admitiendo su existencia, es, por definición, un hecho

¹ Die Religion, A 269-270 (Ak-VI-185)

singular de la historia acaecido en una época concreta y recibido por hombres con unas representaciones mentales determinadas, por lo cual (1) nunca puede tener la pretensión de necesidad, sino de accidentalidad¹, (2) su transmisión es necesariamente humana y, por tanto, sujeta a posibles errores², y (3) su interpretación en otras épocas posteriores só lo podrá hacerse a partir del contenido ético-racional que siga siendo válido³. En suma, la revelación, además de ser accidental por su origen y transmisión, necesita de la razón para su pervivencia como doctrina pretendidamente universal para todas las épocas: lo cual significa que una religión racional debe prescindir de todo contenido revelado in concreto y ceñirse a los límites establecidos por la razón práctica: si en ella la piedad se reduce al deber moral, la revelación se convierte en la presencia de la ley en el corazón del hombre⁴.

- c) Dado que la religión racional no precisa culto a la divinidad y no se sostiene sobre revelación que deba ser convenientemente interpretada, se comprende que carezca de todo servidor (*Diener*) en cuanto que funcionario (*Beamte*) de la comunidad, es decir, carece de cualquier servicio eclesial estatutariamente entendido⁵. Y dado que todos los miembros de la comunidad ética se consideran bajo la legislación universal del imperativo categórico pensado al mismo tiempo como mandato divino, puede decirse que "so wird die *reine Vernunftreli*

¹ Die Religion, A 158 (Ak-VI-115)

² Die Religion, A 273 (Ak-VI-187)

³ Die Religion, A 152 (Ak-VI-111)

⁴ Die Religion, A 140 (Ak-VI-104)

⁵ Die Religion, A 214 (Ak-VI-152)

gion alle wohldenkende Menschen zu ihren *Dienern* (doch ohne *Beamte* zu sein) haben"¹. Como todo hombre es servidor de Dios en la religión racional, ello significa que sólo a través de su acción se cumple la ley moral y que, por tanto, el servicio a Dios consiste exclusivamente en la realización de la moralidad. A su vez, en cuanto que la moralización es tarea que compete a todo ser humano para formar parte del cuerpo ético común, puede incluirse dentro de la religión racional un ministerio de la iglesia invisible entendido como la existencia de maestros (*Lehrer*), no superiores (*Vorsteher*) de la moralidad²: la desvinculación de tales maestros de todo dogma o ceremonial eclesial y su exclusiva finalidad de extender la conciencia del deber en la pura racionalidad práctica, los dota de plena libertad de opinión en materia teológica —como ya Kant exigía para el sacerdote en cuanto que miembro del público instruido (*Gelehrter*) y no como funcionario de la administración eclesial cristiana en su escrito sobre la Ilustración³— y los convierte, de facto, en los filósofos-educadores de la humanidad en la línea platónica y fichteano-hegeliana, ya que el último estadio de la Filosofía en la Doctrina de la sabiduría no hace sino abrir la historia futura entendida como asunción consciente y planificada de la legalidad externa (estado racional) y de la moralidad interna (religión racional).

De este modo, si el cierre del sistema metafísico significaba por un lado el comienzo de la implantación consciente de la razón en la historia política mediante la revolución francesa, se nos aparece ahora al mismo tiempo como

¹ Die Religion, A 214 (Ak-VI-152,153)

² Die Religion, A 223 (Ak-VI-157)

³ Was ist Aufklärung?, A 487 (Ak-VIII-38)

el inicio de la moralización universal a través de una educación (filosófica) que instaure definitivamente en la tierra el pueblo de Dios como iglesia invisible del deber.

§ 75.- Las religiones reveladas: caracteres y función histórica.

Tal como se discutió en el anterior capítulo¹, los fines últimos de la razón fundamentan dogmáticamente la teleología histórico-moral por cuanto, además de ser las ideas que (para nosotros) permiten una interpretación global de los acontecimientos humanos, están ya articulando (en sí) el mismo devenir de la serie empírica como estructura potencial de la comunidad que tiende necesariamente a su plena actualización racional: en el marco de la historia externa, la presencia implícita en toda organización política del contrato originario es el motor que dirige teleológicamente su transformación hacia la constitución republicana y federación de estados. En el ámbito de la religión ocurre lo mismo a partir de la constitución subjetiva del espíritu que se puso de manifiesto en el análisis del Juicio reflexionante estético: la razón práctica pone a todo ser humano ante las ideas morales del deber, la virtud, la felicidad y Dios; el carácter intersubjetivo del espíritu exige una comunicabilidad y manifestación fenoménicas de tales conceptos inteligibles², a lo cual responde la creación estético-simbólica del hombre (genio, espíritu vivificante) mediante la producción de obras artísticas, alegóricas, literarias, etc. que tratan de hacer fenoménicamente asquible lo racional-abstracto; la raíz ética del espíritu se reviste así de las formas histórico-contingentes del sentimiento del gusto y de lo sublime, generándose los sistemas de creencias-ceremonias estatutarios que constituyen la base de toda religión empíricamente existente. Dado que las religiones históricamente dadas se vertebran siempre en torno a una tal sensibili-

¹ Cfr. § 66, § 67

² Cfr. § 37-40

zación de lo suprasensible, es claro que pueden ser calificadas como religiones reveladas frente a la idea-fin de la religión puramente racional. A este respecto el *factum* histórico de la revelación (fenomenalización en una época de lo inteligible a través del Juicio) puede ser considerado desde una doble perspectiva:

a) Como meramente accidental si atendemos al hecho de que se trata de un revestimiento contingente de las ideas de la razón práctica y de que, por tanto, su *validez* racional estará en función del grado de independencia respecto de tales componentes *estéticos* que admita la interpretación moral de sus doctrinas: "Denn selbst das Lesen dieser heiligen Schriften, oder die Erkundigung nach ihrem Inhalt, hat zur Endabsicht, bessere Menschen zu machen; das Historische aber, was dazu nichts beiträgt, ist etas an sich ganz Gleichgültiges, mit dem man es halten kann, wie man will.— (Der Geschichtsglaube ist 'tot an ihm selber', d.i. für sich, als Bekenntnis betrachtet, enthält er nichts, führt auch auf nichts, was einen moralischen Wert für uns hätte)."¹

b) Como absolutamente necesario si tenemos en cuenta que el género humano, considerado en su devenir temporal, se asemeja a la evolución psíquica del individuo y que los orígenes de la humanidad equivalen a su infancia, en la cual los elementos sensible-estatutarios de la religión son de todo punto indispensables como punto de partida para el desarrollo progresivo de la racionalidad². De este modo, aunque para nosotros —que, ubicados en la Doctrina de la sabiduría, conocemos la

¹ Die Religion, A 152 (Ak-VI-111)

² "So lange er (die Menschengattung) 'ein Kind war, war er klug als ein Kind' und wusste mit Satzungen, die ihm ohne sein Zutun auferlegt worden, auch wohl Gelehrsamkeit, ja sogar eine der Kirche dienstbare Philosophie zu verbinden; 'nun er aber ein Mann wird, legt er ab, was kindisch ist'." (Die Religion, A 170; Ak-VI-121,122)

única finalidad práctico-racional de la religión (primacía de la virtud sobre la piedad)—la fe revelada en dogmas, hechos o ritos carece de toda relevancia doctrinal, "dennoch wegen des natürlichen Bedürfnisses aller Menschen, zu den höchsten Vernunftbegriffen und Gründen immer etwas *Sinnlich-haltbares*, irgend eine Erfahrungsbestätigung u.d.g. zu verlangen (worauf man bei der Absicht, einen Glauben allgemein zu *introduzieren*, wirklich auch Rücksicht nehmen muss), irgend ein historischer Kirchenglaube, den man auch gemeinlich schon vor sich findet, müsse benutzt werden."¹

Ambivalencia esta que sólo muestra una cosa: que el proceso histórico de aparición y desarrollo de la moralidad en el género humano (el advenimiento del reino de Dios) tiene necesidad de utilizar cuantos medios le ofrece la constitución del espíritu finito, por más opuestos o indiferentes que sean respecto a tal fin, para avanzar progresivamente en su consecución. Lo que en la historia externa de la humanidad son los egoísmos, desigualdades y guerras (técnica de la naturaleza) respecto al objetivo último de la paz perpetua, son aquí las representaciones sensibles (revelación) con que se arroja lo incondicionado-absoluto (bien supremo como virtud) para su lenta progresión racional: en clara anticipación a Hegel, la verdad de la religión revelada se expresa a través de los elementos simbólicos que deben ser interpretados adecuadamente por el filósofo desde la verdad absoluta (discurso conceptual, Doctrina de la sabiduría) que éste posee. Partiendo de aquí se comprende que la Filosofía de la religión debe, en este punto, ocuparse de dos cuestiones: cuáles sean los caracteres fenoménicos que constituyen necesariamente a las religiones reveladas, y de qué modo tales caracteres preparan el advenimiento de la religión racional.

Según se ha definido más arriba, la religión, como cuerpo ético, es u

na reunión de hombres bajo las leyes de la conciencia —frente a las externas del estado—. Ahora bien, así como en la idea de una religión racional esta reunión es meramente moral-espiritual (iglesia invisible) y no tiene otra reglamentación que los deberes universales puestos bajo el escrutinio divino, en toda religión históricamente dada, en virtud precisamente del principio de la fenomenalización de lo inteligible, la asociación humana adopta la forma sensible de una iglesia visible, es decir, de una reunión empíricamente existente de miembros (comunidad, *Gemeinde*) bajo sus superiores (*Lehrer, Seelenhinter*)¹ ordenados en formas de gobierno (monárquico bajo un papa o patriarca, aristocrático bajo obispos o prelados, democrático en las sectas iluminadas)² y reglamentados según leyes estatutarias que dependen de una supuesta revelación transmitida por la escritura y la tradición³. Consiguientemente una iglesia visible atiende a los contenidos racionales de la razón práctica a través de la plasmación contingente en que tales contenidos se expresan en sus libros sagrados y los comentarios dogmáticos de sus prelados. De ahí que los fieles de las religiones reveladas aparezcan como partícipes de una creencia eclesial común, más que de una creencia religioso-racional:

"Wenn wir uns aber nicht bloss als Menschen, sondern auch als *Bürger* in einem göttlichen Staate auf Erden zu betragen, und auf die Existenz einer solchen Verbindung, unter dem Namen einer Kirche zu wirken uns verpflichtet halten, so scheint die Frage: wie Gott in einer Kirche (als einer Gemeinde Gottes) verehrt sein wolle, nicht durch blosser Vernunft beantwortlich zu sein, sondern einer statutarischen und durch Offenbarung kund werdenden Gesetzgebung, mithin eines historischen Glaubens, welchem man, im Gegensatz mit dem reinen Religionsglauben, den Kirchen-

¹ Die Religion, A 134 (Ak-VI-101)

² Die Religion, A 136 (Ak-VI-102)

³ Die Religion, A 139-140 (Ak-VI-104)

glauben nennen kann, zu bedürfen."¹

La creencia eclesial, por tanto, es la forma históricamente determinada a través de la cual los seres humanos se vinculan a una iglesia que, mediante sus contenidos estatutarios, trata de introducir la moralidad en el estado ético de naturaleza en que se hallan de entrada los hombres. En cuanto que esta fe eclesial de las iglesias visibles depende exclusivamente de una manifestación fenoménico-contingente del espíritu, pero necesaria para el desarrollo global de la humanidad, dentro de ella cabrá distinguir los elementos que, sensiblemente condicionados, favorecen la aproximación histórica a la religión racional. De manera general Kant señala a lo largo de la obra tres elementos:

- (1) La escritura, como el conjunto de libros sagrados de una iglesia, tiene que ser leída e interpretada en épocas y lugares distintos del momento espacio-temporal en que fue redactada. Por tanto, la escritura sólo es fundamento de una iglesia en cuanto que actualizada hermenéuticamente por sus miembros (prelados o laicos según la forma de gobierno de la misma); de ahí que pueda decirse que lo sagrado-revelado se halla depositado, no tanto en la letra, cuanto en la interpretación, siendo ésta siempre doble: erudición escrituraria y razón práctica².
- a) La erudición escrituraria tiene por objetivo principal el mantenimiento de la creencia en la verdad de las narraciones histórico-sagradas de la iglesia a través de las transformaciones de las costumbres y la desaparición de las lenguas originales³. En este sentido, es la parte esen-

¹ Die Religion, A 141 (Ak-VI-105)

² "Vernunftreligion und Schriftgelehrsamkeit sind also die eigentlichen berufenen Ausleger und Depositäre einer heiligen Urkunde." (Die Religion, A 155; Ak-VI-113)

³ Die Religion, A 153-154 (Ak-VI-112)

cial para la pervivencia de una religión como asociación empírico-particular de hombres en una fe histórica¹, pues sin las escrituras que diferencian las distintas iglesias visibles, su puro contenido moral sería necesariamente —por originarse por igual en la razón práctica— concordante. Ahora bien, aún siendo un medio para la conservación de lo accidental de la religión, la erudición sirve también a los intereses finales de la razón: a saber, cierra y da por concluido el proceso de revelación —que de otro modo seguiría ad infinitum a lo largo de la tradición— fijando canónicamente la escritura para siempre, lo cual favorece indudablemente la expansión de esa religión y, a partir de ella, la extensión paralela del contenido moral que pueda poseer². De este modo lo que por un lado favorece la creencia eclesial en lo revelado-contingente, por otro asegura la estabilidad del mensaje racional que aquello encierra.

- b) La expresión mítico-narrativa de la escritura ya fijada obliga a los maestros racionales del pueblo (*vernünftige wohldenkende Volkslehrer*) a interpretarla de acuerdo con los principios éticos que les son concordantes: los moralistas griegos, romanos, judíos, cristianos y mahometanos no han hecho sino adecuar lo fenoménico de sus libros sagrados a lo inteligible de la razón práctica³. De este modo se llega a fraguar incluso en las iglesias visibles

¹ "so wird *Schrifgelehrsamkeit* erfordert werden, um eine auf heilige Schrift gegründete Kirche, nicht Religion (denn sie muss, um allgemein zu sein, jederzeit auf bloße Vernunft gegründet sein), in Ansehen zu erhalten..." (Die Religion, A 154; Ak-VI-112)

² Die Religion, A 144 (Ak-VI-106,107)

³ Die Religion, A 150-151 (Ak-VI-110,111)

un criterio interpretativo racional de la revelación:

"Wenn also gleich eine Schrift als göttliche Offenbarung angenommen worden, so wird doch das oberste Kriterium derselben, als einer solchen, sein: 'alle Schrift, von Gott eingegeben, ist nützlich zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, u.s.w.', und da das letztere, nämlich die moralische Besserung des Menschen, den eigentlichen Zweck aller Vernunftreligion ausmacht, so wird diese auch das oberste Prinzip aller Schriftauslegung enthalten."¹ Así, merced a la escritura normalizada por la erudición, su interpretación moral aproxima las iglesias visibles a la idea final de la razón de una sociedad puramente ética.

(2) Prodigios, portentos, milagros y demás supuestas manifestaciones fenoménicas de lo suprasensible en el mundo constituyen otro de los elementos que se asocia necesariamente al surgimiento de las religiones reveladas². Al respecto cabe observar lo siguiente:

- a) Dado que el Juicio reflexionante en su modalidad estética está dirigido hacia la sensibilización y comunicación universal de lo inteligible mediante la representación simbólico-imaginativa, se comprende el necesario enraizamiento de tales elementos en el espíritu histórico.
- b) Ahora bien, si estos símbolos y antropomorfismos de lo moral se toman literalmente como objeto de fe eclesial, entonces sólo conducen a vana idolatría desprovista de todo contenido moral³.
- c) Frente a lo anterior, los milagros de la religión pueden

¹ Die Religion, A 152 (Ak-VI-112)

² Die Religion, A 107-108 (Ak-VI-84,85)

³ Anthropologie, A 107-108 (Ak-VII-192)

ser tomados, según mostró el análisis del Juicio estético, como una exposición subjetiva de las ideas morales a través de las ideas estéticas, de modo que éstas nos abren el camino hacia aquéllas sin llegar nunca a confundirse con las mismas: "Wenn es aber nicht bloss um die *Wahrhaftigkeit* des Lehrers, sondern auch, und zwar wesentlich, um die *Wahrheit* der Lehre zu tun ist, so kann und soll man diese, als bloss symbolische Vorstellungsart, durch eingeführte Förmlichkeit und Gebräuche jene praktischen Ideen zu begleiten, auslegen; weil sonst der intellektuelle Sinn, der den Endzweck ausmacht, verloren gehen würde."¹

d) Se comprende, pues, perfectamente que las creencias religiosas en los pueblos se hayan iniciado con la confusión entre lo sensible-alegórico y lo suprasensible², para avanzar mediante las interpretaciones de sus maestros hacia el descubrimiento del valor simbólico de tales representaciones respecto a la moralidad pura en todos los pretendidos acaecimientos sobrenaturales, ya que "auch etwas von dem Charakter ihres übersinnlichen Ursprungs selbst in diese Dichtungen, obzwar unvorsätzlich, gelegt haben."³

(3) La escritura revelada con sus contenidos estatutarios y los milagros con su carácter extraordinario conllevan en toda iglesia visible el establecimiento de un culto a la divinidad o servicio a Dios (*Gottesdienst*) estructurado a partir

¹ Anthropologie, A 108 (Ak-VII-192)

² "Dass alle Völker der Erde mit dieser Vertauschung angefangen haben, und dass, wenn es darum zu tun ist, was ihre Lehrer selbst, bei Abfassung ihrer heiligen Schriften wirklich gedacht haben, man sie alsdann nicht symbolisch sondern *buchstäblich* auslegen müsse, ist nicht zu streiten..." (Ibid.)

³ Die Religion, A 152 (Ak-VI-111)

de la jerarquía de gobierno de la iglesia. Respecto de esta tercera característica cabe observar que:

- a) Al tomar literalmente lo revelado-milagroso se antropomorfiza a Dios, haciéndose el hombre un Dios a su medida¹ y entendiendo que las ceremonias cultuales y fiestas —o incluso juegos como entre griegos y romanos²— pueden satisfacer a Dios, obteniendo consiguientemente la santificación del sujeto. Tal concepción es, evidentemente, en relación a la pura moralidad, un falso culto (*Afterdienst*)³.
- b) Ahora bien, si tenemos en cuenta que el mero culto externo en el templo es el antecedente de la iglesia como lugar de instrucción moral y que el sacerdote ritual lo es del predicador ético, resulta que también el falso culto aparece como una preparación para la religión racional, de modo que la asociación de fieles para ceremonias agradables a la divinidad es el medio histórico para llegar a la asociación invisible del cuerpo ético común de las conciencias⁴.

Las iglesias visibles, por tanto, en la ambivalencia esencial de sus escrituras, símbolos y culto efectúan la labor de introducir la moralidad en el hombre, partiendo de las representaciones sensibles y ascendiendo hacia las

¹ Die Religion, A 241 (Ak-VI-168,169)

² Die Religion, A 242 (Ak-VI-169)

³ "Ich nehme erstlich folgenden Satz, als einen keines Beweises benötigten Grundsatz an: *alles, was, ausser dem guten Lebenswandel, der Mensch noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist blosser Religionswahn und Afterdienst Gottes.*" (Die Religion, A 245; Ak-VI-170)

⁴ "Der Kirchenglaube geht also in der Bearbeitung der Menschen zu einem ethischen gemeinen Wesen, natürlicherweise, vor dem reinen Religionsglauben vorher, und *Tempel* (dem öffentlichen Gottesdienste geweihte Gebäude) waren eher, als *Kirchen* (Versammlungsorte zur Belehrung und Belegung in moralischen Gesinnungen), *Priester* (geweihte Verwalter frommer Gebräuche) eher, als *Geistliche* (Lehrer der rein moralischen Religion)..." (Die Religion, A 144-145; Ak-VI-106)

inteligibles (fines de la razón, religión racional). En la línea de Lessing y en clara anticipación a Hegel, Kant sostiene, pues, el papel educativo de las religiones positivas¹ y su necesidad histórica hasta que el hombre alcance su mayoría de edad (Ilustración, final de la Filosofía en la Doctrina de la sabiduría), ya que entonces lo accidental-contingente desaparecerá ante la doctrina puramente práctica de cumplir el deber por respeto a la ley y ante el conocimiento que la propia Filosofía de la religión transmite acerca de dónde estaba la verdad racional de aquéllas.

§ 76.- El concepto de una historia de la religión: el Cristianismo.

Es claro que, partiendo de lo expuesto acerca de los caracteres y función de las iglesias visibles, puede deducirse fácilmente el esquema general de una historia de la religión. Sobre tal concepto, sin embargo, cabe hacer la siguiente precisión: si por religión se entendiera sólo la vinculación de la conciencia individual a la ley como mandato divino en vistas a su santificación, no podría haber historia *objetiva* de la misma, pues en este caso se trataría de la historia de la salvación de cada conciencia, cuyos progresos hacia la moralidad plena no constituyen nada públicamente observable sino la pura interioridad del sujeto²; por religión, sin embargo, cabe entender también —como en gran medida se ha hecho hasta aquí— la presencia y desarrollo en el mundo del mensaje moral hacia la idea de una religión racional, en cuyo caso nos aparecen las comunidades objetivamente constituidas (iglesias visibles) cuya función es justamente el favorecer la expansión y consecución de lo racional-práctico. Por tanto, una historia de la religión sólo es posible como historia de las iglesias³, con total independencia

¹ E. Cassirer; *Kants Leben und Lehre*, p. 412

² Die Religion, A 174 (Ak-VI-124)

³ Ibid.

de lo concerniente a los procesos individuales de santificación que tienen lugar en el seno de aquélla: al igual que en el caso de la historia jurídico-cultural, el hombre particular se define, para Kant, por un conjunto de predisposiciones invariables en el curso del devenir que pueden desarrollarse más fácil y plenamente en función de los avances generales de la especie, pero que exigen en cada generación los mismos esfuerzos (e incluso superiores en el plano de la cultura) que de las anteriores; no hay, pues, progreso (ni jurídico ni moral) por lo que respecta al mero individuo que siempre tendrá que ser disciplinado, civilizado y moralizado; el progreso (historia que avanza hacia los fines de la razón) sólo es pensable en cuanto sucesión de hombres que transmiten conocimientos, leyes y códigos morales más perfectos que los precedentes y dentro de cuyo espacio deberán ser educadas las nuevas generaciones que, a fortiori, partirán de un nivel histórico superior al de las anteriores. En el caso de la religión, la historia de las iglesias visibles hacia la invisible no implica la mejora moral de los individuos en sus disposiciones anímicas (sensibilidad, voluntad, conciencia, etc.) pues en todo tiempo el hombre tendrá que someter sus inclinaciones (patológicamente afectadas) al deber, sino la mejora de los instrumentos objetivos de moralización (credos, rituales, magisterio eclesial, simbología, etc.) a través de la cual, ciertamente, podemos esperar una más fácil y plena educación ética de las nuevas generaciones.

Consistiendo, pues, la historia de la religión en la evolución temporal de las iglesias hacia la constitución (ad infinitum) de una fe totalmente desprovista de los elementos empírico-condicionados, se comprende que esta historia sólo puede tener coherencia si se encuentra una religión revelada tal que, en ella, los caracteres eclesial-estatutarios sean prácticamente nulos o estén totalmente en función de los contenidos racional-morales. En otros términos, la progresión humana hacia la religión racional tendrá su prueba en una *revolución francesa religiosa*, es decir, en la existencia de una comunidad humana que haya planteado por primera vez la diferencia entre

lo racional (moral) y lo histórico (estatutario) y haya decidido abiertamente en favor de lo primero:

"Diese Geschichte kann aber nur Einheit haben, wenn sie bloss auf denjenigen Teil des menschlichen Geschlechts eingeschränkt wird, bei welchem jetzt die Anlage zur Einheit der allgemeinen Kirche schon ihrer Entwicklung nahe gebracht ist, indem durch sie wenigstens die Frage, wegen des Unterschieds des Vernunft- und Geschichtsglaubens schon öffentlich aufgestellt, und ihre Entscheidung zur grössten moralischen Angelegenheit gemacht ist..."¹

De ahí la diferencia que establece Kant entre las iglesias visibles en general y la iglesia visible *verdadera*²: mientras las primeras son simples momentos de la historia humana en que lo moral-racional luchaba por deslindarse de y sobreponerse a lo estatutario-revelado, en la segunda tal combate se ha resuelto ya definitivamente en favor de lo primero, es decir, en terminología simbólica, el principio del bien ha triunfado sobre el del mal y la consecución del reino de la virtud en el mundo está asegurado³. En cuanto que esta iglesia debe ser la empíricamente más próxima posible a la invisible, las exigencias o signos distintivos de su doctrina serán: (1) universalidad, es decir, unidad en todos sus miembros en consideración a sus principios fundamentales, (2) pureza en la reunión de todas las máximas bajo móviles exclusivamente morales, (3) interrelación de sus miembros como seres libres, (4) invariancia de su constitución en relación a sus fines últimos, no respecto a sus observancias accidentales⁴. Ahora bien, como la iglesia verdadera sigue siendo todavía una iglesia visible, participa aún de los e-

¹ Die Religion, A 175 (Ak-VI-124)

² Die Religion, A 134 (Ak-VI-101)

³ "Das ist also die, menschlichen Augen unbemerkte, aber beständig fortgehende Bearbeitung des guten Prinzips, sich im menschlichen Geschlecht, als einem gemeinen Wesen nach Tugendge setzen, eine Macht und ein Reich zu errichten, welches den Sieg über das Böse behauptet, und unter seiner Herrschaft der Welt einen ewigen Frieden zusichert." (Die Religion, A 173-174; Ak-VI-124)

⁴ Die Religion, A 135-136 (Ak-VI-101,102)

lementos contingente-estatutarios aunque sólo sea en mínimo grado y en el esencial de estos: la existencia de una escritura. Por este motivo su concordancia con la religión racional no puede considerarse absoluta, como si de facto la iglesia verdadera fuera ya racional, sino en relación al acuerdo existente entre su mensaje escriturario y la razón. Dicho en otros términos, esta iglesia no es verdadera porque en su praxis temporal (o en la conducta de sus fieles) sea ya universal, pura, libre e invariante —lo cual es imposible en toda comunidad sensible de seres humanos—, sino porque tales caracteres constituyen el eje central de su doctrina, con lo cual su libro sagrado coincide enteramente con la religión racional. De este modo resulta que la humanidad, a través de la contingencia empírico-histórica, ha alcanzado en esta religión el estadio que abre las puertas a la idea teleológica que dirige su evolución moral, lo cual es la causa para considerar esta religión empírica como ciertamente *revelada*:

"Glücklich! wenn ein solches den Menschen zu Händen gekommenes Buch, neben seinen Statuten als Glaubensgesetzen, zugleich die reinste moralische Religionslehre mit Vollständigkeit enthält, die mit jenen (als Vehikeln ihrer Introdution) in die beste Harmonie gebracht werden kann, in welchem Falle es, sowohl des dadurch zu erreichenden Zwecks halber, als wegen der Schwierigkeit, sich den Ursprung einer solchen durch dasselbe vorgegangenen Erleuchtung des Menschengeschlechts nach natürlichen Gesetzen begreiflich zu machen, das Ansehen, gleich einer Offenbarung, behaupten kann."¹

La iglesia verdadera, porque su verdad es la coincidencia de lo escriturario con lo racional —no porque lo primero se atribuya verdad, lo cual hacen todas las religiones empíricas—, es para Kant el Cristianismo que, de este modo, pasa a ocupar el papel central en la historia de la religión.

¹ Die Religion, A 145-146 (Ak-VI-107)

Teniendo, pues, en cuenta lo expuesto en el apartado anterior y en este, disponemos de todo el material para elaborar una historia de la religión en cuanto que historia de las iglesias, elaboración que el propio Kant presenta en esbozo y especialmente en relación al lugar rector del Cristianismo. Sucintamente este desarrollo vendría dado por las siguientes etapas:

I.- Período de las religiones sensibles: comprendería el surgimiento y desarrollo de las primeras iglesias en que lo representativo (ritos, culto, sacerdotes, etc.) se toma por la verdad, siendo consiguientemente religiones idolátricas y antropomórficas.

II.- Período de las religiones estatutario-morales: comprendería las iglesias donde aparece ya una interpretación simbólico-moral de las representaciones sensibles, pero donde el elemento estatutario sigue teniendo preeminencia sobre el moral. Entre estas religiones cabe destacar el Judaísmo, pues, aún tratándose de una iglesia cuyas leyes se confunden con las del estado y con la mera reglamentación penal-externa de las acciones, en su seno se desarrollaron las semillas del Cristianismo¹.

III.- Período de la religión verdadera (moral-estatutaria): el Cristianismo se fragua históricamente entre los judíos helenizados, es decir, allí donde, por un lado, el poder estatutario-estatal de los sacerdotes había decrecido bajo el sometimiento al dominio extranjero, y donde, por otro lado, el contacto con la sabiduría griega había esclarecido el concepto de virtud²; por consiguiente, en una situación cultural propicia para la sustitución de lo estatutario por lo moral en la iglesia judaica. La enseñanza del Evangelio, al

¹ Die Religion, A 176-179 (Ak-VI-125,127)

² Die Religion, A 181 (Ak-VI-127,128)

situar el modelo de hombre en el curso de una vida buena incluso hasta su muerte inocente¹, aparece ya de entrada en el mismo plano que la religión racional. Por ello, y a pesar de todas las contradicciones con tal mensaje en la evolución de la iglesia cristiana², "diese Geschichte des Christentums (welche, sofern es auf einem Geschichtsglauben errichtet werden sollte, auch nicht anders ausfallen konnte), wenn man sie als ein Gemälde unter einem Blick fasst, könnte wohl den Ausruf rechtfertigen: tantum religio potuit suadere maloru, ! wenn nicht aus der Stiftung desselben immer doch deutlich genug hervorleuchtete, dass seine wahre erste Absicht keine andre, als die gewesen sei, einen reinen Religionsglauben, über welchen es keine streitende Meinungen geben kann, einzuführen..."³

IV.- Período del tránsito de la religión (visible) verdadera a la (invisible) racional: una de las funciones de una época de ilustración es alcanzar la mayoría de edad también en materia religiosa⁴, lo cual sólo puede significar servirse de la propia razón para establecer las relaciones entre la acción y la santificación (felicidad, Dios), esto es, pasar a considerar el deber como única fuente de gracia con independencia de cualquier escritura, culto o símbolo sensibles. Por ello el siglo XVIII es, para Kant, la mejor época de la historia eclesiástica⁵, pues, aunque todavía falta para que todos los hombres accedan a la religión racional⁶, la Filo-

¹ Die Religion, A 181-183 (Ak-VI-129,130)

² Die Religion, A 185-187 (Ak-VI-130,131)

³ Die Religion, A 187 (Ak-VI-131)

⁴ Was ist Aufklärung?, A 482 (Ak-VIII-35)

⁵ Die Religion, A 188 (Ak-VI-131)

⁶ Was ist Aufklärung?, A 491 (Ak-VIII-40)

sofía (Doctrina de la sabiduría) ya ha dado el paso de la todavía empíricamente fundada moral del Cristianismo a la pura fe racional del imperativo categórico.

De este modo la historia de la religión concluye de modo parecido a la historia jurídico-cultural: elevado a conciencia (para nosotros) lo que desde siempre ha constituido (en sí) el único fin de las iglesias visibles (deber) en la crítica de la razón práctica, y conociendo por la Filosofía de la religión la evolución teleológica de las creencias empíricas hacia lo racional, sólo cabe efectuar en la praxis histórica futura lo que la Ciencia ha sistematizado en la teoría. Si el futuro de la humanidad aparecía en su aspecto legal como la extensión de la constitución republicana y la formación de una federación de estados a partir de la revolución francesa, en su aspecto moral se nos manifiesta como la plena racionalización de las comunidades eclesíásticas a partir de la depuración del Cristianismo de todo elemento sensible para que así conduzca a la pura religión racional. La consecución de ambas metas en un futuro indeterminado constituiría el logro del bien supremo y la instauración del reino de Dios en la tierra.

§ 77.- La verdad del Cristianismo: problemática de su análisis.

Tal como se ha indicado en el apartado anterior, el Cristianismo es la religión revelada (iglesia visible) verdadera porque su contenido doctrinal concuerda esencialmente con la religión racional. Su *verdad*, por tanto, no está en sí misma en cuanto creencia empíricamente dada, pues a este respecto todas las iglesias históricamente existentes reclaman por igual para sí —en virtud de la constitución estética del espíritu finito— cuantos prodigios sean precisos para asegurar la certeza de su revelación a los fieles, sino en la razón: en el Cristianismo la exposición sensible-simbólica de las ideas éticas, merced al mensaje original del maestro del Evangelio, contiene ya la clave para una hermenéutica puramente moral y, de este modo, se da

a sí mismo una interpretación máximamente coincidente con los principios generales de la razón práctica y de la religión racional; en terminología hegeliana podríamos decir que el Cristianismo no es sólo una religión cuyos elementos escriturarios (en sí) apuntan en último término a la moral (para nosotros) —como ocurre con toda religión estatutaria—, sino que incluso se conoce a sí mismo como religión moral (para sí). En la conciencia cristiana, pues, los componentes histórico-contingentes de la revelación, dogmas y culto están enteramente al servicio de la extensión universal de la eticidad como preparación inmediata a la religión racional. Nos encontramos así ante una fe que, aún siendo eclesial-sensible por sus elementos escriturarios, rituales y de organización jerárquica, por lo que respecta a las tesis que ella misma tiene por fundamentales es ya racional; lo cual significa que dentro del ámbito de las religiones históricas cabe distinguir: aquellos componentes que, aún atribuyéndose a la revelación, son objeto de convicción necesaria para todo ser racional por su adecuación a lo puramente práctico, y aquellos que sólo pueden ser objeto de convicción a través de la erudición a causa de su absoluta dependencia de lo estatutario. Podemos hablar, en consecuencia, de religión *natural* (racional) y revelada, pero también de lo natural de una religión revelada frente a lo erudito:

"Wenn man die Religion nicht nach ihrem ersten Ursprunge und ihrer innern Möglichkeit (da sie in natürliche und geoffenbarte eingeteilt wird), sondern bloss nach Beschaffenheit derselben, die sie *der äussern Mitteilung fähig* macht, einteilt, so kann sie von zweierlei Art sein: entweder die *natürliche*, von der (wenn sie einmal da ist) jedermann durch seine Vernunft überzeugt werden kann, oder eine *gelehrte Religion*, von der man adere nur vermitteltst der Gelehrsamkeit (in und durch welche sie geleitet werden müssen) überzeugen kann."¹

¹ Die Religion, A 218-219 (Ak-VI-155)

Aquel de los dos factores de interpretación escrituraria (erudición o razón) que predomina en una religión empírica es, pues, el que hace de ésta una fe erudita o natural, aún cuando en sentido absoluto la única religión plenamente natural sería la racional-final. En función de esta división, el Cristianismo puede ser definido como religión verdadera porque sus contenidos naturales son el fundamento último de su fe y a su servicio están los componentes erudito-estatutarios. Con ello se abre la segunda tarea básica de la Filosofía de la religión para Kant: efectuar la exposición racional de la religión verdadera, es decir, desprender las doctrinas de la iglesia visible cristiana de todos los revestimientos sensibles que aún pueda contener por su parte erudita y mostrarla en su verdad abstracta a los ojos de la Ciencia. La comprensión moral que la conciencia cristiana tiene de sí misma aparecerá en esta exposición en su máxima claridad y valor universal de modo que "man kann mit Grunde sagen: 'dass das Reich Gottes zu uns gekommen sei'"¹; la Filosofía habrá dado razón de lo inteligible (bien supremo en cuanto a eternidad) en el mundo (iglesia visible) y, a la vez, habrá elevado la conciencia sensiblemente condicionada a la comprensión abstracta de su verdad y al conocimiento de la necesidad histórica de su manifestación simbólico-estética hasta el presente.

En este punto, la Filosofía de la religión tendrá que efectuar una operación peculiar, si es pensada desde el sistema de 1781 y no desde la perspectiva de la tercera crítica: demostrar que el Cristianismo, como religión empírica desarrollada históricamente a partir de una revelación originaria y una tradición erudita, admite una traducción racional-práctica de sus tesis; en otros términos, mostrar de nuevo la coincidencia de la serie a posteriori y a priori (*Übergang*), esta vez en el terreno doctrinal de la moralidad en cuanto que religión. Justamente la peculiaridad de este tema, desde la perspectiva del criticismo anterior a 1790, es lo que le ha valido a

¹ Die Religion, A 171 (Ak-VI-122)

Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft la mayor parte de críticas e incomprensiones respecto a su ubicación en la Filosofía trascendental; en concreto, se acostumbra observar que en esta obra (1) Kant efectúa un paso ilegítimo de la moralidad a la religión admitiendo lo que sólo es un postulado de la razón práctica (dios, acuerdo virtud-felicidad) como fundamento de lo religioso, y (2) que en la construcción de la religión racional (natural) Kant introduce elementos empíricos que, sin su procedencia a posteriori del Cristianismo, no podrían haber sido deducidos de la Metafísica de las costumbres. Sobre tales comentarios hay que tener en cuenta lo siguiente:

(1) Como desarrollamos en el primer apartado de este capítulo, el paso de la moralidad a la religión sólo es ilegítimo desde la perspectiva filosófico-escolar de 1781, donde la Metafísica aún no respondía satisfactoriamente a los fines de la razón (tercer interés, *Übergang*). Tan pronto como se considera la dimensión teleológica del espíritu humano en la crítica de 1790, la pura doctrina del deber es insuficiente para explicar la introducción de la moralidad en el mundo y su progresivo avance objetivo hacia la racionalidad: sólo considerando que el fin del hombre es la felicidad (santificación) en su concordancia con aquel deber y que la representación de este acuerdo viene dada por el concepto de Dios —no por la demostración teórica de su existencia—, puede entenderse la dinámica histórica de las costumbres y el incremento de racionalidad en las creencias. La religión ciertamente no equivale sin más a la razón práctica, pero emana directamente de ella en un espíritu teleológicamente orientado.

(2) Dentro de *Die Religion...* deben distinguirse dos temas que, a pesar de la interconexión expositiva en que aparecen, di-

fieren objetivamente: uno es la tarea de esbozar la religión racional y otro la de comprender la racionalidad del Cristianismo. Lo primero no comporta elemento empírico alguno, sino que es el simple resultado de aplicar los principios y postulados de la razón práctica a la exigencia final de la coincidencia entre virtud y felicidad, lo cual genera en el sujeto la representación del deber moral al mismo tiempo como mandato de Dios y, a partir de ahí, los caracteres determinantes de la religión racional tal como fueron expuestos en el § 74. Lo segundo sí reposa sobre datos empíricos, porque aquí se trata de interpretar lo estatutario-dogmático del Cristianismo (religión históricamente dada) según la razón, en lo cual el filósofo se encontrará necesariamente con temas que son accidentales desde la pura Metafísica de las costumbres, pero que aún así admiten una lectura racional-teleológica que demuestra la verdad (naturalidad) de aquella iglesia visible. Cuando, por tanto, se afirma que problemas como el del mal radical son ajenos (en principio) al criticismo¹ o que la terminología kantiana depende directamente de San Pablo y San Juan², se dice algo correcto pero incompleto: son ajenos a la razón práctica en cuanto ésta manda el deber incondicionalmente y al margen de toda doctrina teológica, son necesarios a la Filosofía de la religión en cuanto que aquí se trata de *subir* de lo empírico a lo racional partiendo de una doctrina históricamente existente.

Hay, en consecuencia, dentro de *Die Religion...* un doble movimiento del pen

¹ F.H. Herrero S.J.; *Religión e historia en Kant*, p. 120
J.L. Bruch; *La philosophie religieuse de Kant*, p. 80

² J.L. Bruch; *Ibid.*

samiento que no ha sido visto con total claridad debido, una vez más, a la identificación del kantismo con su formulación anterior a 1790: por un lado se efectúa una marcha *descendente* de la razón pura práctica al concepto de religión a través de la estructura teleológico-reflexionante del espíritu (felicidad, Dios, símbolos estéticos, etc.), marcha que acaba justamente en la exigencia de un desenvolvimiento a posteriori de lo religioso moral; por otro lado hay una dirección *ascendente* desde las iglesias visibles a la religión racional por la mediación del papel del Cristianismo, dirección que culmina en las puertas mismas de la moralidad considerada (subjetivo-teleológicamente) como mandato divino. El movimiento descendente de lo a priori a lo a posteriori y el ascendente de lo empírico a lo racional llegan, pues, a identificarse de facto en sus contenidos, identificación cuya prueba es justamente la verdad filosófica de la religión histórica cristiana: en este sentido la Filosofía kantiana de la religión (como la de la historia) es una consecuencia inmediata del *Übergang* y de los temas abiertos por la tercera crítica que, evidentemente, va más allá del primer sistema metafísico-doctrinal, internándose claramente en la perspectiva idealista —idealismo práctico-dogmático¹— de concebirla realidad como la unidad temporalizadora de lo a priori y de lo a posteriori de la antigua razón more geometrico.

Dado que toda iglesia visible reposa en una escritura, una tradición erudito-dogmática y un culto, la verdad de la religión cristiana deberá mostrarse en la posibilidad de construir una interpretación racional de estos tres ámbitos o, cuanto menos, de lo fundamental de los mismos. Y, en efecto, los apartados de *Die Religion...* que no se ocupan del análisis de la historicidad general de las religiones reveladas frente a la idea de una fe racional, versan sobre una tal reconstrucción filosófica de la escritura², dog

¹ Cfr. § 64

² Especialmente en la parte I y II de la obra.

ma¹ y ceremonias sacramentales² del Cristianismo. En cuanto que esta triple división, aunque no aparezca explícitamente en la titulación de las distintas partes, articula internamente los distintos momentos de la reflexión kantiana, la aplicaremos en lo que sigue para la exposición de esta temática.

§ 78.- La verdad del Cristianismo: antropología bíblica.

El fin último de la existencia humana es la consecución de la felicidad, objeto este que sólo puede ser representado moralmente como resultado del cumplimiento de la ley. Lo que el hombre debe hacer para aspirar a su fin, se opone a lo que suele hacer para lograrlo: la felicidad acostumbra a representarse como la simple consecuencia de la satisfacción de los impulsos sensible-condicionados, en lugar de entenderse como la culminación de la moralidad. De este modo surge la confrontación ética entre los dos posibles motivos determinantes de la conducta (el puro respeto a la ley, las afecciones sensibles de la voluntad) y, en consecuencia, la deferenciación entre el hombre moralmente bueno y el moralmente malo. Este par de conceptos contrapuestos (bien, mal) es también lo que articula necesariamente toda religión empírica a través de las representaciones simbólicas de aquello en lo que consiste el hombre agradable a Dios, la rectitud de corazón, la santificación, la conversión espiritual, etc. En gran medida, por tanto, el contenido escriturario de las iglesias se centra en lo que podríamos denominar una *antropología religiosa* de la bondad y maldad como elementos moralmente determinantes de la existencia humana. Lo mismo acaece en el caso del Cristianismo;

"Die heilige Schrift (christlichen Anteils) trägt dieses intelligibile moralische Verhältnis in der

¹ En la parte II y III de la obra.

² En la parte IV.

Form einer Geschichte vor, da zwei, wie Himmel und Hölle einander entgegengesetzte Prinzipien im Menschen, als Personen ausser ihm, vorgestellt, nicht bloss ihre Macht gegen einander versuchen, sondern auch (der eine Teil als Ankläger, der andere als Sachwalter des Menschen) ihre Ansprüche gleichsam vor einem höchsten Richter *durchs Recht* gelten machen wollen."¹

La Biblia consiste, pues, en una narración antropomórfica de la lucha entre el bien y el mal por el dominio del hombre en presencia del juez divino escrutador de la intencionalidad del corazón. En esta *historia moral* de la humanidad, los momentos esenciales del relato son²: (1) en el origen el hombre era usufructuario de la tierra, (2) un ser maligno intentó obtener el dominio sobre su espíritu, lográndolo finalmente e iniciándose el reino del mal, (3) el bien mostró provisionalmente sus pretensiones sobre el hombre en la simple forma legal de un estado teocrático de coacción externa, y (4) el descendimiento de una persona divina y su muerte constituye, a pesar del aparente triunfo físico del mal, el inicio del reino del bien a través del ejemplo moral de esa vida. "Man sieht leicht: dass, wenn man diese lebhafteste, und wahrscheinlich für ihre Zeit auch einzige *populäre* Vorstellungsart von ihrer mystischen Hülle entkleidet, sie (ihr Geist und Vernunftsinne) für alle Welt, zu aller Zeit praktisch gültig und verbindlich gewesen, weil sie jedem Menschen nahe genug liegt, um hierüber seine Pflicht zu erkennen"³. Y, en efecto, el sentido racional subyacente a la narración escrituraria es traducible a las siguientes tesis: (1) aunque en el hombre hay una disposición natural al bien —comienzo paradisiaco de la historia bíblica— coexiste igualmente una propensión al mal que es causa de su caída —pecado original—, (2) tras la caída debe darse una conversión moral que suponga la reinstauración del bien sobre el mal. Caída (pecado, mal) y conversión (virtud, bien)

¹ Die Religion, A 99 (Ak-VI-78)

² Die Religion, A 99-104 (Ak-VI-78,82)

³ Die Religion, A 105 (Ak-VI-83)

son así los dos ejes centrales de la sagrada escritura, y cuya vertebración en el orden temporal en el relato bíblico debe ser comprendida racionalmente por la Filosofía de la religión.

Si a nivel antropológico por naturaleza entendemos cuanto caracteriza necesariamente las facultades del ser humano, podemos afirmar que tanto hay disposiciones naturales al bien como propensión al mal. Las disposiciones al bien son aquellas tendencias innatas que, puestas bajo la ley moral, facilitan su efectución: el amor a uno mismo, el amor comparativo a los demás y el sentimiento de respeto al deber¹. La propensión al mal radica en el uso subjetivo que se hace de las propias facultades y que caracteriza igualmente de modo necesario a todo individuo: la fragilidad en el cumplimiento de las decisiones morales, la impureza de mezclar motivos patológicos con la ley moral y la corrupción de decidir máximas contrarias a la ley². Ahora bien, aunque tales elementos expliquen la presencia en el hombre de dos tendencias que influyen sobre su voluntad, son igualmente insuficientes para aclarar la caída originaria en el mal, pues para que una acción o una serie indefinida de ellas sea imputable al sujeto es preciso que emane de su libertad y no de lo necesariamente derivado de sus facultades animas. Por tanto, cuando el relato bíblico sostiene que el hombre *por naturaleza* inicia su vida moral con la caída en el mal, dice algo totalmente distinto de cuando se afirma la existencia de disposiciones o propensiones naturales en él: lo primero solamente puede significar que el ser humano, en pleno uso de su libertad y con anterioridad a toda acción particular, decide tomar como fundamento de sus máximas las propensiones sensible-patológicas antes que el respeto a la ley, decisión de la que tan sólo él, y no la *naturaleza*, es responsable. Ahora bien, en cuanto que la idea bíblica de la caída original se extiende a toda la humanidad y con carácter necesario, debe entenderse en el sentido de que el hombre determina su conducta por móviles distin-

¹ Die Religion, A 14-16 (Ak-VI-26,28)

² Die Religion, A 18-19 (Ak-VI-28,29)

tos del imperativo categórico y que tal determinación, aún siendo libre en cada uno, es común a todos los seres humanos. Se trata, por consiguiente, de una característica *universal-distributiva* de la libertad: al igual que la historia externa comienza con el mal como estado natural de guerra de to dos contra todos, la historia moral en el sujeto comienza con la caída y el estado natural ético de la humanidad. La subordinación de la ley moral a lo sensible en el hombre que la crítica de la razón práctica reconocía como he cho indiscutible, el carácter de mandato de la moralidad en nosotros que la tercera crítica tomaba como fundamento de la teleología del bien supremo en el tiempo, equivale, pues, a la tesis escrituraria de la caída original en el mal: el factum de la libertad es, a la vez, el factum de la negación del bien que sólo a través de la propia historia podrá ser afirmado. De modo semejante a los primeros escritos de Hegel, la *necesidad libre* del mal en el mundo es la condición para la temporalización de la razón tanto en el as pecto legal-jurídico como en el moral-religioso. Precisamente porque la caí da (lo negativo de la historia) está en el origen de todos los desarrollos posteriores y el el resultado mismo de la libertad, carece de sentido buscarle una causa anterior que, a su vez, debería ser imputada al propio libre arbitrio¹: la posición de la libertad en el mundo por el espíritu finito es al mismo tiempo y necesariamente la introducción de la negación, de la esci sión entre lo real (mal) y lo posible (bien) y de la distensión temporal-fi nal de la serie fenoménica (historia política y religiosa) para alcanzar lo inteligible; y todo ello es irreducible a supuestos previos a la propia ra zón práctica como mostró ya la segunda crítica. Dado, pues, que la caída en el mal es una decisión imputable a cada (y a todo) sujeto en la raíz de las máximas concretas que adopta, puede hablarse de un *mal radical* en la especie humana: "so werden wir diesen einen natürlichen Hang zum Bösen, und, da er doch immer selbst verschuldet sein muss, ihn selbst ein *radikales*, an

¹ Die Religion, A 43 (Ak-VI-43)

geborenes (nichts destoweniger aber uns von uns selbst zugezogenes) Böse in der menschliche Natur nennen können"¹. Este mal radical —libremente decidido por cada cual y, a la vez, necesariamente presente en toda la humanidad— está, pues, en la base misma de todo uso fenoménico de la voluntad y con —cuerda perfectamente con la figura simbólica del triunfo del espíritu del mal que nos transmite la escritura cristiana²: en Adán hemos pecado todos, esto es, el primer pecado de la humanidad es la exposición sensible del carácter que reviste en todo hombre la inclinación inicial al mal; la subordinación del deber al egoísmo que, atribuida al primer hombre, aparece como caída, en el resto del género humano se manifiesta como tendencia *heredada* en el uso de su libertad.

Ahora bien, el mal radical, precisamente porque es imputable a cada su jeto en la elección del fundamento de sus máximas, tampoco equivale a una razón maligna que esté necesariamente encaminada a la perversión de la volun tad y que haga del hombre un ser diabólico³. Por contra, lo que el mal radi cal conlleva es lo siguiente: en tanto en cuanto el hombre no altere la ten dencia patológico-sensible a anteponer el egoísmo al deber (de la que él mismo es culpable), no será el ser moral que debe llegar a ser; mas tan pron to como se invierta tal subordinación y la ley se transforme en móvil determinante, se producirá el paso del mal al bien en el principio rector de la conciencia intencional del sujeto. Puesto que el mal radical no corrompe la razón humana sino que es el resultado corrompido de un cierto uso de su libertad, la disposición al bien sigue presente e inalterada en el hombre, y sólo espera de una inversión íntegramente asumida en el fundamento de sus máximas para ser restaurada en su pureza. Resulta, pues, como consecuencia de la propia tesis del mal radical, que el ser humano puede y debe ponerse en camino hacia la moralidad, y que tal giro direccional de su existencia

¹ Die Religion, A 25 (Ak-VI-32)

² Die Religion, A 42 (Ak-VI-42)

³ Die Religion, A 29 (Ak-VI-35)

consiste en una conversión de la ley moral en el fundamento intencional último de la conciencia en sus máximas particulares. De este modo, si bien llegar a ser un hombre bueno (*guter Mensch*) sólo puede ser el resultado de un ejercicio indefinido de la voluntad bajo el mandato del imperativo categórico, ser un hombre susceptible de bien (*ein fürs Gute empfängliches Subjekt*) es posible con tal de que se realice una revolución interior inmutable en el fundamento de la determinación:

"Dass aber jemand nicht bloss ein *gesetzlich*, sondern ein *moralisch* guter (Gott wohlgefälliger) Mensch, d.i. tugendhaft nach dem intelligibilen Charakter (*virtus noumenon*) werde, welcher, wenn er etwas als Pflicht erkennt, keiner andern Triebfeder weiter bedarf, als dieser Vorstellung der Pflicht selbst: das kann nicht durch allmähliche *Reform*, so lange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, sondern muss durch eine *Revolution* in der Gesinnung im Menschen (einen Übergang zur Maxime der Heiligkeit derselben) bewirkt werden; und er kann ein neuer Mensch, nur durch eine Art von Wiedergeburt, gleich als durch eine neue Schöpfung (Ev. Joh. III,5; vergleichen mit I. Mose I,2), und Änderung des Herzens werden."¹

En efecto, por más que la acción se acomode a la legalidad no hay moralidad si el motivo determinante sigue siendo el egoísmo (subordinación de la ley a los impulsos sensibles), por lo cual sólo una revolución en la intencionalidad de la conciencia puede erradicar el mal radical y restaurar la pureza del fundamento determinante de la voluntad. De ahí la verdad de las expresiones escriturarias para esta reinversión y vuelta a la situación previa a la caída: conversión espiritual, hombre nuevo, nacimiento del espíritu, nueva creación, etc. son símbolos sensibles para representar esta sustitución interior de un principio determinante (mal) por otro (bien), sustitución que

¹ Die Religion, A 50 (Ak-VI-47)

necesariamente es absoluta y entonces tiene un carácter inmutable que marca el curso posterior de la existencia o, si no es absoluta, no supone alteración esencial alguna en la intencionalidad última. El hombre nuevo de San Pablo, como triunfo del bien sobre el mal gracias al ejemplo paradigmático de Cristo, no es sino el establecimiento de la conciencia moral en su sometimiento a la ley (mandato de Dios), y la comunidad espiritual de los hombres nuevos en Cristo la sociedad ética que nace de tal conversión y de la que forma parte la universalidad de hombres cuyo corazón ha renacido a la vida.

§ 79.- La verdad del Cristianismo: dogmas, sacramentos y culto.

La restauración del bien en el hombre por la inversión del fundamento determinante de la conciencia respecto al mal radical, va asociada en la razón práctica al ideal de la máxima perfección moral como única forma posible de santificación: se construye así la idea del hombre agradable a Dios (*der Gott wohlgefällige Mensch*) que sólo en el cumplimiento del deber por respeto a la ley halla su destino. En cuanto que esta representación puramente racional se considera en relación al concepto religioso de Dios como legislador de los mandatos éticos y escrutador de la conciencia que garantiza la felicidad por medio de la virtud, es claro que el ideal de perfección moral es al mismo tiempo lo que Dios puede desear de la humanidad y que la propia noción religiosa de Dios exige en sí misma la realización de tal ideal: se hace así perfectamente comprensible las expresiones cristianas que califican al hombre agradable a Dios (en su idealidad máxima) como presente en él desde la eternidad, como hijo nacido no creado, como palabra que hizo el mundo, como el amor de Dios por el mundo, etc.¹ El hijo de Dios es, en principio, una pura construcción práctica como modelo de perfec-

¹ Die Religion, A 67 (Ak-VI-60,61)

ción ética a imitar por el sujeto finito y como punto de contacto entre la idea de un Dios absolutamente moral y la inmanente del hombre nuevo que aspira a la santidad. "Diese Idee hat ihre Realität in praktischer Beziehung vollständig in sich selbst. Denn sie liegt in unserer moralisch gesetzgebenden Vernunft. Wir *sollen* ihr gemäss sein, und wir müssen es daher auch *können*"¹. Ahora bien, dentro de la iglesia cristiana tal idea no sólo aparece como un paradigma a seguir, sino también es representada sensiblemente en el relato evangélico y asociada a una doble teorización dogmática:

- (1) Dado que el ser humano se reconoce como nacido a la vida moral desde un estado precedente de pecado, en contraposición al modelo de perfección que nunca habría subordinado la ley al egoísmo, este modelo sólo puede considerarse como anterior al hombre histórico-finito del cuál él no puede ser el creador, sino sólo su depositario: resulta así la afirmación de un hombre efectivamente descendido del cielo y merced al cual se ha instaurado la naturaleza humana en su disposición al bien².
- (2) La vida y muerte santas de este *hombre-dios*, como hechos empíricamente acaecidos, contienen a los ojos de Dios el suficiente grado de santificación como para redimir del pecado a toda la humanidad y para asegurar, por el acto de fe en él, un buen curso de vida a los creyentes³.

Tal es el dogma de la divinidad de Cristo y de justificación por la fe que, desde la primera teología paulina, convierte la creencia en la representación sensible del hombre agradable a Dios en vehículo de santificación. Ahora bien, considerar que la existencia empírica de un hombre santo —incluso divino— puede reunir la suficiente cantidad de gracia santificante como pa-

¹ Die Religion, A 70 (Ak-VI-62)

² Die Religion, A 68 (Ak-VI-61)

³ Die Religion, A 166-167 (Ak-VI-119,120)

ra suplir (o asegurar de entrada) el esfuerzo subjetivo de cada individuo en el cumplimiento de su deber y así garantizar por la fe la consecución del bien supremo (virtud-felicidad), no sólo es contrario a la religión racional y a la razón práctica, sino a la misma concepción cristiana de moralidad. Tal es la que podríamos calificar de *antinomia religiosa* del Cristianismo como credo empírico-racional:

"Hier zeigt sich nun eine merkwürdige Antimonie der menschlichen Vernunft mit ihr selbst, deren Auflösung, oder, wenn diese nicht möglich sein sollte, wenigstens Beilegung es allein ausmachen kann, ob ein historischer (Kirchen-)Glaube jederzeit als wesentliches Stück des seligmachenden, über der reinen Religionsglauben hinzukommen müsse, oder ob er als blosses Leitmittel endlich, wie ferne diese Zukunft auch sei, in der reinen Religionsglauben übergehen könne."¹

¿Cómo interpretar, por tanto, racionalmente —esto es, de modo concordante con la razón práctica— el dogma de la divinidad de Cristo y la acción santificante de su existencia sobre la humanidad? Según observa Kant, en este punto debemos atender a lo siguiente: el Cristianismo, aún siendo la iglesia visible verdadera, todavía no es la invisible y, por consiguiente, está sujeta a ciertas representaciones sensibles para introducir la moralidad en el mundo. En el caso de la antinomia del hijo de Dios, el Cristianismo, como fe eclesial empírica, comienza por la creencia en el relato histórico (existencia fenoménica de un varón santo), pero, como religión racional ya in nuce, no termina ahí, sino que hace de tal creencia teórica el modelo práctico de acción que sólo es eficaz en tanto opere una transformación en la conducta del hombre². Dicho en otros términos:

¹ Die Religion, A 160 (Ak-VI-116)

² "Der Kirchenglaube, als ein historischer, fängt mit Recht von dem erstern an; da er aber nur das Vehikel für den reinen Religionsglauben enthält (in welchem der eigentliche Zweck liegt), so muss, das, was in diesem als einem praktischen Bedingung ist, nämlich die Maxime des Tuns, den Anfang machen, und die des Wissens, oder theoretischen Glaubens, nur die Befestigung und Vollendung der erster bewirken." (Die Religion, A 164; Ak-VI-118)

"Allein in der Erscheinung des Gottmenschen ist nicht das, was von ihm in die Sinne fällt, oder durch Erfahrung erkannt werden kann, sondern das in unsrer Vernunft liegende Urbild, welches wir dem letztern unterlegen (weil, so viel sich an seinem Beispiel wahrnehmen lässt, er jenem gemäss befunden wird), eigentlich das Objekt des seligmachenden Glaubens, und ein solcher Glaube ist einerlei mit dem Prinzip eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels."¹

En efecto, en la simple experiencia (relato histórico) nada de lo atribuido al hombre divino podría ser considerado como realmente santificante si no tuviéramos ya tal modelo en nuestra razón, con lo cual la fe eclesial en Cristo sólo puede conducir a despertar la idea práctica del hombre agradable a Dios en nosotros, y así apercibirnos de que Cristo nos ha santificado en tanto en cuanto nos aproximemos a tal ideal. De este modo el dogma del hijo de Dios no es sino el ropaje simbólico del modelo de perfección moral que tiene su asiento en la sola razón práctica², y que el Juicio estético traduce a nivel sensible para introducirlo (históricamente) en el espíritu humano.

Junto con la divinidad de Cristo, el otro dogma fundamental del Cristianismo es el de la Trinidad. Dado que el concepto de Dios es introducido por la razón práctica como el fundamento de la concordancia entre virtud y felicidad en un gobierno absolutamente moral del mundo, y que la religión racional hace de este concepto el legislador de la comunidad ética universal, la Trinidad de Dios no puede sino representarse racionalmente como la relación entre un soberano y su pueblo, de modo que la triplicidad de poderes que en el estado político se adjudican a sujetos distintos, en el estado ético se atribuyen directamente al mismo soberano³. Dios aparece así como creador todopoderoso, es decir, legislador moral; como al cuidado del

¹ Die Religion, A 165-166 (Ak-VI-119)

² "Es bedarf also keines Beispiel der Erfahrung, um die Idee eines Gott moralisch wohlgefälligen Menschen für uns zum Vorbilde zu machen; sie liegt als ein solchen schon in unserer Vernunft." (Die Religion, A 71; Ak-VI-62)

³ Die Religion, A 200 (Ak-VI-140)

mundo, esto es, gobernante; como administrador de la ley sagrada, o lo que es lo mismo, juez recto¹. De este modo la triple hipóstasis de Dios en la Teología cristiana y el llamado misterio de las tres personas en una sola substancia es una simple representación sensible-simbólica (antropomórfica) de las puras relaciones racionales en una comunidad de sujetos morales: lo que en el estado político puede separarse en poderes diferenciados por fundarse tal asociación en el contrato originario de la pluralidad de individuos que deben limitarse mutuamente su libertad, en el estado ético sólo puede predicarse del soberano como conocedor de los móviles determinantes de las conciencias particulares.

Como el Cristianismo, en cuanto es todavía una religión históricamente condicionada, tiene necesidad de exteriorizar las relaciones entre los miembros de su iglesia y Dios, tienen lugar en él actos de culto al igual que en el resto de iglesias visibles. En cuanto que una ceremonia ritual va dirigida a agradar al ser supremo o a obtener de él medios de santificación, ya indicamos² que se trata de mera ilusión y superstición; por consiguiente, si en el culto cristiano hay algo de verdadero, no será lo que tenga de pretendido instrumento para la gracia, sino por su carácter de representación simbólica de las relaciones puramente éticas de la comunidad moral, es decir, de precedente y preparación del estado ético universal. En este sentido, Kant ofrece una interpretación racional de los elementos cultuales y sacramentales fundamentales de la iglesia cristiana:

- a) La plegaria no tiene otro sentido (práctico) que la de simple medio para facilitar la revisión verbal de las propias intenciones, de ningún modo como intento de gracia o comunicación con Dios³.
- b) La celebración litúrgica en una iglesia no puede entenderse

¹ Die Religion, A 199 (Ak-VI-139)

² Cfr. § 74

³ Die Religion, A 284-286 (Ak-VI-194,195)

como forma especial de veneración a Dios, pues ello sería idolatría, sino solamente como exposición sensible de la comunidad de creyentes en vistas a su edificación y a la consecución de un estado ético universal¹.

- c) El bautismo puede aceptarse como símbolo de la recepción de un nuevo miembro de la comunidad y como la obligación contraída por el individuo o sus testigos de emprender una educación moral, en modo alguno como medio de gracia y de santificación que recae sobre el sujeto².
- d) La Eucaristía es igualmente importante como instrumento de reunión de toda la comunidad más allá de sus egoísmos y en vistas a la extensión universal del mensaje de amor fraterno, pero carece, como en los casos anteriores, de todo efecto santificante sobre sus miembros³.

De este modo el Cristianismo se nos manifiesta como una escritura que expresa nítidamente la tendencia patológica al egoísmo y la necesaria conversión espiritual al deber, como unos dogmas que exponen simbólicamente el sentido práctico del modelo de moralidad y de la relación entre Dios y mundo, y como un culto sacramental interpretable en su esencia como la reunión y propagación de la comunidad ética a través de la edificación moral. En su ma, aparece como una religión revelada (empírico-contingente) pero de contenido natural (práctico-racional), lo cual es prueba de que la historia de las iglesias se encamina, mediante la ilustración (depuración) filosófica del propio Cristianismo, a la iglesia invisible del cumplimiento del deber ante la pura idea de que sólo en la recta intencionalidad de la conciencia (como si fuera visible para un ser supremo moral) radica la virtud y el logro de la felicidad (santificación) como resultado. La historia futura, por

¹ Die Religion, A 290-291 (Ak-VI-198)

² Die Religion, A 292 (Ak-VI-199)

³ Die Religion, A 292-293 (Ak-VI-199,200)

tanto, sólo podrá consistir en la efectuación consciente de las ideas de la razón: la consecución de una fe puramente racional-práctica y el establecimiento jurídico de una federación de estados republicanos está ya cerca de nosotros y, a través de ambos, nos acercamos asintóticamente a la paz perpetua y al bien supremo en el mundo. La significación inteligible del Cristianismo como iglesia visible y de la revolución francesa como república fenomenica desvela los enigmas del libro goethiano de la historia cerrado con siete sellos¹, y de este modo las promesas escatológicas del final de los tiempos abren su simbología a la razón (en sí, para sí, para nosotros):

"Diese Vorstellung einer Geschichtserzählung der Nachwelt, die selbst keine Geschichte ist, ist ein schönes Ideal der durch Einführung der wahren allgemeinen Religion bewirkten moralischen, im Glauben vorausgesehenen Weltepoche, bis zu ihrer Vollendung, die wir nicht als empirische Vollendung absehen, sondern auf die wir nur im kontinuierlichen Fortschreiten und Annäherung zum höchsten auf Erden möglichen Guten (worin nichts Mystisches ist, sondern alles auf moralische Weise natürlich zugeht) hinaussehen, d.i. dazu Anstalt machen können. Die Erscheinung des Antichrists, der Chiliasm, die Ankündigung der Nahheit des Weltendes können vor der Vernunft ihre gut symbolische Bedeutung annehmen, und die letztere, als ein (so wie das Lebensende, ob nahe oder fern) nicht vorher zu sehendes Ereignis vorgestellt, drückt sehr gut die Notwendigkeit aus, jederzeit darauf in Bereitschaft zu stehen, in der Tat aber (wenn man diesem Symbol den intellektuellen Sinn unterlegt) uns jederzeit wirklich als berufene Bürger eines göttlichen (ethischen) Staats anzusehen. 'Wenn kommt nun also das Reich Gottes?' - 'Das Reich Gottes kommt nicht in sichtbarer Gestalt. Man wird auch nicht sagen: siehe hier, oder da ist es. Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch!' (Luc. 17.21 bis 22)."²

¹ Goethe; *Faust*, I-Nacht: "Mein Freund, die Zeigen der Vergangenheit/ sind uns ein Buch mit sieben Siegeln."

² W. B. E. ...

III.- IDEALISMO DEL SUJETO CONSTITUYENTE ('OPUS POSTUMUM').

§ 80.- Hacia el sistema definitivo de la Filosofía transcendental.

Tal como se ha expuesto hasta aquí, la articulación sistemática de la Filosofía, esencial al pensamiento kantiano e hilo conductor de su propia evolución, encuentra, entre el alejamiento del racionalismo escolar con la *Dissertatio* de 1770 y los escritos de teleología histórico-religiosa de 1793-98, dos momentos de máxima explicitación: la *Arquitectónica* de la razón pura de 1781 como resultado de la primera crítica, y los *Fortschritte* de 1791 como consecuencia de la tercera. La primera sistematización se caracteriza por las escisiones internas de la Ciencia: por un lado, en el ámbito del mundo fenoménico, el hiato entre los principios a priori (Ontología, Metafísica) y la serie de contenidos empíricos indeterminados respecto de aquellos; por otro lado, en la división doctrinal, la separación radical entre la Metafísica de la naturaleza y la de las costumbres a partir del abismo abierto entre naturaleza y libertad. La segunda sistematización, arrancando de los análisis de la *Kritik der Urteilskraft* y mediante la definición cósmico-escolar de la Metafísica como progreso de lo sensible a lo suprasensible, intenta superar ya las escisiones del primer sistema: por un lado, la Ciencia no halla su completud hasta el tercer estadio (Doctrina de la sabiduría) siendo la Metafísica de la naturaleza un momento provisional del conocimiento que aún no abarca la entera realidad del fenómeno; por otro lado, la fundamentación práctico-dogmática (la libertad como mandato de realizar el bien supremo) de la teleología histórico-moral permite interpretar

el mundo como *naturaleza que avanza hacia lo inteligible*, estableciéndose a sí una conexión entre los dos ámbitos metafísicos separados en la primera sistematización. De este modo, y como se discutió más arriba¹, la analítica transcendental del conocimiento y de la acción de 1781-87 se convierte, merced al tránsito llevado a cabo por el Juicio reflexionante, en el idealismo práctico-dogmático de 1790-91 con las consiguientes prolongaciones teleológicas acerca de la objetivación de las ideas en la historia y en la religión.

Ahora bien, aún cuando la exposición idealista *primitiva* de los *Fortschritte* significara un profundo avance respecto al dualismo doctrinal de las dos primeras críticas, no podía representar en modo alguno, en relación a la trayectoria directriz del kantismo de satisfacer los últimos intereses de la razón, la sistematización definitiva de la Filosofía. A ello se oponían dos tipos de razones: unas internas a las mismas concepciones que articulan los *Fortschritte*, otras debidas al curso tomado por las obras *históric*-morales posteriores a 1791. Respecto a la problemática interna de los *Fortschritte* tenemos lo siguiente:

- a) La Doctrina de la ciencia era definida² íntegramente en la línea de la primera crítica (idealidad formal del espacio y del tiempo) y comprendía, tal como fue expuesta en los *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, la Ontología como conjunto de principios a priori del conocimiento en general y la Física racional (Metafísica de la naturaleza corpórea) como aplicación de aquellos principios a la experiencia externa. Esta concepción deja, sin embargo, por incluir un problema que en 1791 ya era fundamental para Kant: desde la publicación de la Metafísica de la naturaleza en 1786 y

¹ Cfr. § 64

² Cfr. § 58

las críticas surgidas a raíz de esta obra¹, que el filósofo centró su atención en el tema —esbozado en la *Kritik der reinen Vernunft* en la problemática de las ideas reguladoras— de cómo efectuar un tránsito sin ruptura de la estructuración formal de la experiencia a su contenido empírico-material; tema este que, tal como se analizó, fue uno de los motores de la tercera crítica en la consideración de los sistemas empíricos orgánicos y en la finalidad interna de la naturaleza. Pues bien, esta problemática de la sistematización racional de lo a posteriori (quizá a causa del carácter insatisfactorio que tenía para Kant la solución regulativo-necesaria dada al Juicio teleológico en su uso empírico)² no aparece recogida en la Doctrina de la ciencia: con ello el sistema de 1791 presenta una laguna que, si bien en aquel contexto podía suplirse por las referencias respectivas a la *Kritik der Urteilskraft*, resultará de todo punto insalvable tan pronto Kant se dedique casi exclusivamente al estudio de tal cuestión a partir de 1796 y llegue finalmente a establecer una deducción de lo a posteriori como parte esencial de la Filosofía.

- b) La condición necesaria para que un sistema tenga unidad arquitectónica y no meramente técnica es su crecimiento a partir de una sola rectora³, lo cual es sólo parcialmente respetado

¹ Citemos al respecto la recensión aparecida en *Cöttingische Anzeigen von gelehrten Sachen* del 2.12.1786 que el propio Kant copió parcialmente al inicio de lo que serían sus reflexiones póstumas (OP, Ak-XXI-415), y el artículo de J.T. Mayer (*Ob es nötig sei, eine zurückstossene Kraft in der Natur anzunehmen*) en el *Journal der Physik* de Gren (1793) en donde se critica la deducción a priori de la fuerza de repulsión material supuesta por Kant en su obra.

² Que la solución es insuficiente para Kant se constata, no sólo en la complejidad terminológica de esta parte de la tercera crítica que ya hemos señalado en su momento (Cfr. § 46, § 50, § 52, § 62), sino también especialmente por las reflexiones del pensador con anterioridad a 1796 (OP, Ak-XXI-415, 477) que constituyen justamente las primeras páginas de su obra póstuma.

³ Cfr. § 1

por los *Fortschritte*: si bien la Filosofía (bajo la denominación de Metafísica) se define como la totalidad del saber teórico por conceptos en el progreso de lo sensible a lo inteligible¹, dentro de ella se introduce un principio práctico-dogmático (libertad, fin final) no justificado desde aquella sola definición. En efecto, el sistema de 1791, al acotar los desarrollos de la razón con exclusión de todo lo práctico, se encuentra con que la ético-teleología forma parte del sistema, pues permite un conocimiento del mundo como orientado hacia fines racionales (Filosofía de la historia y de la religión), pero que el fundamento último de estos desarrollos queda fuera del sistema por pertenecer a la determinación práctica del sujeto. Nos encontramos así con una sistematización subrepticamente unitaria que, aunque ciertamente hace de lo inteligible algo que se despliega fenoménicamente —historización de las ideas— y elimina con ello el abismo metafísico-doctrinal de 1781, no contiene dentro de sí como un momento de su articulación el principio práctico por el que ese despliegue tiene un estatuto dogmático y no solamente hipotético. En suma, hay todavía en 1791 una actividad fundacional de sentido (razón práctica) que no encuentra su lugar en el saber, aún cuando sus consecuencias (teleología histórico-moral) sí estén integradas en el mismo (Doctrina de la sabiduría).

Podríamos decir, pues, que internamente los *Fortschritte* constituyen ya un sistema unitario de la realidad (fenómeno que avanza hacia lo racional-moral) pero con dos componentes insuficientemente deducidos en su articulación conceptual: el de la doble posición formal-material del objeto, y el

¹ Cfr. § 57

del doble principio constitutivo del mundo (idealidad espacio-temporal, moralidad). Es claro, por tanto, que en estas partes se imponía una reelaboración del primitivo sistema idealista práctico-dogmático. Justamente anticipando en el análisis histórico-objetivo una solución (aún no formulada transcendentamente) al segundo de estos problemas, cabe interpretar la aportación global de las obras posteriores a 1791 acerca de la ético-teleología:

- a) La investigación del sentido final de la historia jurídico-cultural ha puesto de manifiesto que lo inteligible (Derecho público), a través del carácter socialmente estructural del contrato originario y de la ambivalencia dinámica (sociabilidad insociable) del ser humano, se realiza fenoménicamente en el mundo. Lo cual equivale a afirmar que el sujeto, en cuanto se piensa en la necesaria vertebración social que define su libertad (tercera forma del imperativo), da realidad efectiva a los conceptos de la razón. La teleología histórica está sosteniendo con ello en el terreno del *espíritu objetivo* que el sujeto, al determinarse en su relación nouménica con la obligatoriedad de la ley, pone al mismo tiempo el bien supremo en el mundo, y que, por tanto, la espacio-temporalidad y la moralidad es un doble principio constitutivo reducible a una unidad superior: la mediación autoconstituyente del sujeto. El mismo Yo que a través de la espacio-temporalidad (Yo en cuanto que objeto en los *Fortschritte*)¹ delimita el mundo sensible —necesariamente en su estructura formal, regulativo-subjetivamente (por el momento) en sus contenidos empíricos—, a través de la ley moral (Yo en cuanto sujeto) constituye lo inteligible que, por la mediación de la primera posición del Yo, es lo inteligible en el fenómeno.

¹ Cfr. § 58

Se abre así la posibilidad de establecer un sistema de la Filosofía transcendental en que los distintos momentos de lo real aparezcan como autodeterminaciones de un sujeto constituyente (idealismo subjetivo).

- b) El análisis de la religión ha mostrado que todo este aspecto del devenir fenoménico (iglesias visibles) depende exclusivamente del sujeto en cuanto que espíritu finito dotado de Juicio reflexionante estético (simbolización, culto, escritura, revelación, etc.) y de una razón práctica que le permite representarse los deberes al mismo tiempo como mandatos divinos. Nótese, por tanto, tal como ya se introdujo en la tercera crítica¹, que la religión no requiere para nada una demostración de la existencia (transcendente) de Dios, sino que precisa tan sólo de su concepto, para lo cual es suficiente la prueba éticote(le)ológica. Por su parte, en cuanto que la representación moral de Dios (religión racional) no tiene otra función que exigir el cumplimiento absoluto del deber para pensar la felicidad (santificación) como su resultado, es claro que Dios puede concebirse como la hipostatización personalizada del propio deber en la conciencia. Pues bien, si la temporalización religiosa del bien supremo (moralidad en cuanto a virtud) no necesita más que del concepto de Dios, y éste puede ser representado como la absolutización (subjetivamente necesaria) del deber, resultará que la idea máxima del mundo inteligible (ideal de la razón) será también algo puesto por el sujeto. Del mismo modo que en la historia externa, pues, se perfila la posibilidad de una constitución subjetiva de lo suprasensible.

¹ Cfr. § 54

Por lo que se refiere a la teleología histórico-religiosa es evidente que los escritos posteriores a 1791 van en sus implicaciones más allá de la fundamentación transcendental del sistema de la tercera crítica en los *Fort - schritte*, inclinando las insuficiencias internas de esta sistematización en la línea de un claro idealismo del sujeto, convergente, por tanto, con las interpretaciones de Reinhold, Beck y Fichte de estas mismas fechas.

La necesidad de resolver el hiato entre lo a priori y lo a posteriori de la naturaleza más satisfactoriamente que en el uso subjetivo-necesario del Juicio teleológico empírico, la exigencia sistemática de reducir la espacio-temporalidad y la moralidad a un único principio supremo, los avances de facto de la Filosofía de la historia y de la religión en este último sen tido, la polémica de estos años en torno a la verdad del criticismo, y el tantas veces prometido sistema de la Filosofía transcendental, son suficien tes datos como para comprender que Kant no podía detener la marcha de su pensamiento en el sistema práctico-dogmático de 1791 —por otra parte, no totalmente publicado—, sino que debía proseguir su tarea en aras a la culmi nación final de los intereses de la razón en el logro de un sistema completo de la Ciencia, al cual ya sólo podría seguir la efectuación temporal de la racionalidad en el mundo. De este modo, la introducción en 1793 de una cuarta pregunta a las tres de la primera crítica¹ y el planteamiento de este interrogante omniabarcante en torno a qué sea el hombre, remite directamente a la exposición definitiva de la Filosofía transcendental en la subje tividad constituyente y nos lleva a las más de mil doscientas páginas —en la edición de la Academia— del manuscrito póstumo en que Kant intentó resolver los últimos y decisivos interrogantes del saber: el *Opus postumum* de 1796 a 1803.

¹ Cfr. Prefacio a esta tercera parte.

§ 81.- Redacción, contenido e interpretación del 'Opus postumum'.

Conocida¹ es en prácticamente todos sus detalles la agitada historia de los doce legajos (más algunas cuartillas y hojas sueltas) del manuscrito póstumo de Kant desde los primeros intentos infructuosos de darle una ordenación *publicable* por Wasianki y Schtuz tras la muerte del pensador hasta la cuidada edición de A. Buchenau y G. Lehmann en los volúmenes XXI y XXII de la Academia de Berlín (1936-38) —a los que se añadiría en 1955 un tercero (XXIII) con algunas adiciones—, historia comparable en sus publicaciones parciales, mutiladas y comentadas a las del *Nachlass* nietzscheano en manos de su hermana. Repuesta la obra original en su integridad en rigurosísima reproducción de la disposición de los legajos originales, y disponiendo además de la meticulosa ordenación cronológica del conjunto² gracias a la labor filológica de E. Adickes y E. Lehmann, a través de sus páginas se nos ofrece el avance in actu —con las ventajas y también todos los inconvenientes que ello implica— del pensamiento kantiano en su intento último por resolver los problemas pendientes de la Filosofía transcendental y elevarla a la posición suprema que le corresponde en cuanto Ciencia. Se trata ciertamente de un discurso lento y reiterativo, innumerables veces reiniciado y planificado en sus distintas partes, en diálogo implícito y continuo con las polémicas contemporáneas acerca de cuestiones físico-químicas (fuerzas originarias de la materia, el éter, la energía calorífica, el galvanismo, la electricidad, etc.) y con las interpretaciones del criticismo que entonces llevaban a cabo sus *discípulos* —en especial el innombrado pero presente Fichte—, pero que en su conjunto —desde la perspectiva genético-temática que ofrece su lectura cronológica— presenta una unidad y articulación interna de sus temas lo suficientemente clara y suscitante como para comprender que se

¹ Rendimos a la buena exposición sintética de F. Duque en su introducción a la edición y traducción de: I. Kant; *Transición de los principios metafísicos a la Física*, p. 19-23

² OP (Ak-XXII-Apéndice)

trata efectivamente de la *gran obra* anunciada por el filósofo y, desde luego, como mínimo, para descartar la acusación de senilidad que frecuentemente se le achaca: de hecho, y a excepción únicamente de las páginas finales¹ correspondientes a 1803 —año del progresivo agravamiento de la enfermedad y agotamiento de las fuerzas físicas de Kant— en que la redacción se reduce cada vez más a frases entrecortadas e inconexas y abundan más las anotaciones personales que filosóficas, la totalidad de los legajos manifiesta la rigurosidad y densa trama conceptuales propias de Kant, sólo atenuadas aquí por el carácter fragmentario y recurrente de un pensamiento en acción que no llega a adoptar su forma expresiva completa y acabada.

La redacción del *Opus postumum* se inicia con anterioridad a 1796 —quizá incluso a 1795— y es proseguida ininterrumpidamente hasta fines de 1803, situándose el grueso de la composición en el período de 1791 a 1800; es, por tanto, un texto contemporáneo de las importantes obras del último período del kantismo antes analizadas (*Zum ewigen Frieden*, *Metaphysik der Sitten*, *Streit der Fakultäten*, *Anthropologie*), así como de la ordenación para imprenta de los materiales publicados bajo los títulos de *Logik* (1800) y *Über Pädagogik* (1803). A pesar de la multiplicidad de temas particulares que aparecen en el *Opus postumum*, su estudio cronológico muestra dos aspectos que permiten una consideración global por encima de la diversidad de materiales in concreto: (1) los resultados analíticos obtenidos acerca de los problemas centrales se conservan y reaparecen a lo largo de todo el texto, ya sea mediante expresiones acuñadas ad hoc, ya sea en la forma de títulos para las distintas partes de la obra; (2) existe una clara progresión temática apareciendo, a partir de las primeras cuestiones estudiadas, nuevas consideraciones que condicionan el desarrollo ulterior de la investigación y añaden nuevas partes (e incluso una nueva estructura) a la obra inicialmente proyectada. De este modo nos hallamos ante un continuum ininterrumpido de

¹ OP (Ak-XXI-155,158), (Ak-XXI-3,9)

discurso que avanza, desde un primer momento en que se le da por título *Übergang von den metaph. Anf. Gr. der Naturwissenschaft zur Physik*¹, a una última etapa en el que el tema inicial se convierte en parte de una obra mucho más amplia titulada *Der Transzendentalphilosophie höchster Standpunkt im System der Ideen: Gott, die Welt, und der durch Pflichtgesetz sich selbst beschränkende Mensch in der Welt*², y donde, en virtud de la progresiva articulación cronológico-temática del conjunto, es posible establecer ciertas calas en torno a las que centrar su evolución interna:

- a) Con anterioridad a 1796, y partiendo de las críticas dirigidas contra su Metafísica de la naturaleza, Kant inicia la revisión del tema de las fuerzas físicas materiales y la posibilidad de una deducción a priori de las mismas, señalando como tarea inmediata llenar el vacío entre el concepto formal de naturaleza y sus contenidos empíricos, estableciendo una ciencia de la trasición entre ambos que tanto explique la aplicabilidad empírica de lo a priori como la sistematicidad de lo a posteriori: se retoma, por tanto, el tema de la tercera crítica de los sistemas empíricos insuficientemente resuelto en la finalidad interna orgánica.
- b) Entre 1796 y 1799 se desarrollan las condiciones y caracteres de este saber intermedio entre la Metafísica y la Física, definiéndose ya como un sistema de la totalidad de fuerzas motorices de la materia —entre las que se incluye la fuerza formadora de los seres vivos e incluso la voluntad, con lo cual la transición física enlaza también con la de la libertad a la naturaleza— e intentándose una descripción en relación con los conceptos físicos de las formas energético-dinámicas fun

¹ OP (Ak-XXI-373)

² OP (Ak-XXI-59)

damentales (luz, calor, atracción, magnetismo, éter, etc.): hasta aquí es, sin embargo, ambiguo si este sistema intermedio tiene un carácter hipotético (regulativo-necesario como la finalidad interna en la tercera crítica) o apriórico.

- c) De 1799 a 1800 el sistema material de las fuerzas motrices pasa a revestir un carácter a priori y se emprende su deducción transcendental. Ahora bien, para justificar la anticipación a priori de los contenidos materiales de la experiencia deben reelaborarse necesariamente las partes correspondientes de la primera y tercera críticas: se introduce así el tema de la autoafección del sujeto a través de su corporalidad, se convierte la espacio-temporalidad en algo puesto desde la subjetividad en su desdoblamiento Yo-sujeto (autoconciencia lógica) y Yo-objeto (la conciencia que se hace cosa para sí misma), y se termina deduciendo las condiciones de posibilidad de lo real desde la autoposición del sujeto constituyente.
- d) De 1800 a 1802 se observa cómo la anticipación a priori de las fuerzas materiales, a través de la autoposición del Yo, conduce necesariamente a una reelaboración de la Filosofía transcendental en que, una vez reinterpretada la cosa en sí como mero ente de razón, Dios y el mundo pasan a ser autodeterminaciones del sujeto que, de este modo, deviene mediador y ponente absoluto de la naturaleza y la historia. Se abre con ello la posibilidad de construir finalmente el sistema filosófico como posición suprema de las ideas y en donde la autoconstitución del sujeto (razón) es a la vez la constitución de la realidad (mundo, Dios).

Si tenemos en cuenta, según se desprende de esta perspectiva general, que los distintos temas del *Nachlass* van apareciendo como resultado genéti-

co de los precedentes y que todo el conjunto entabla un diálogo crítico-constructivo con las tesis y problemas de la obra publicada por Kant, se comprende que una exposición de este último escrito kantiano, ya se trate de sus líneas generales como de sus diferentes partes in concreto, sólo puede hacerse fundadamente a partir de dos criterios directrices: por un lado, tal como ha señalado G. Lehmann¹, enmarcando la temática del *Opus postumum* en el contexto de las obras editadas —Lehmann cita de manera preferente los *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* y la *Kritik der Urteilskraft*— y especialmente respecto de los problemas insatisfactoriamente resueltos en aquéllas; por otro lado, como recientemente ha indicado B. Tüchlig², no puede intentarse una reconstrucción puramente sistemática de lo que hubiera sido la obra concluida por Kant —como pretendieron E. Adickes³ y V. Mathieu⁴—, sino un estudio sistemático-cronológico al compás del propio surgimiento y evolución de las cuestiones, pues "die Einheit des o.p. ist nicht statisch, sondern dynamisch, konstruiert durch der Kontinuität der kantischen Reflexion, so verstanden ist das o.p. in der Tat ein einziges Werk"⁵. Tomando en consideración ambos criterios, especificamos a continuación el marco hermenéutico en que situaremos el *Nachlass* kantiano en lo que sigue:

- a) Nuestro objetivo no es efectuar una exposición pormenorizada, ni tan siquiera *general* en el sentido de incluir exhaustivamente todos los temas que configuran el corpus del texto kantiano, sino mostrar en qué medida y de qué modo tiene lugar en estas páginas (aunque sea en esbozo) la fundamentación transcendental del sujeto constituyente que, como hemos indi

¹ G. Lehmann; *Kants Nachlasswerk und die Kritik der Urteilskraft*, p. 9-11

² B. Tüchlig; *Metaphysische und transzendente Dynamik in Kants Opus postumum*, p. 11-13

³ E. Adickes; *Kants Opus postumum dargestellt und beurteilt*

⁴ V. Mathieu; *La philosophie transcendente e l'Opus postumum di Kant*

⁵ B. Tüchlig; *Ibid.*, p. 11

cado más arriba, exigían los desarrollos histórico-religiosos y sería la culminación sistemática de la Filosofía transcendental después del idealismo práctico-dogmático de 1791.

- b) En consecuencia, nos ocuparemos tan sólo de cómo el problema inicial de un *Übergang* de lo a priori a lo empírico —que inmediatamente se relaciona con el paso de la tercera crítica de la naturaleza a la libertad— lleva a la autopo^sición del sujeto y al sistema supremo de las ideas de la razón, siguiendo para ello los momentos evolutivos anteriormente señalados. No entraremos, por consiguiente, ni en las discusiones concretas acerca de las diferentes fuerzas físicas, ni en el papel de la teoría del éter como realización sensible del espacio —primero aceptada hipotéticamente, después intentada deducir a priori, finalmente abandonada—, ni tampoco (extensivamente) en todas las implicaciones del tema de la autoafec^ción y la corporalidad.
- c) Dada la temática final de la autoconstitución de la razón a través de las ideas del mundo y de Dios, y las obras de teología histórico-moral que son contemporáneas del *Opus postumum*, entendemos, frente a Lehmann, que el contexto referencial de éste, si bien inicialmente está reducido a la tercera crítica y a la Metafísica de la naturaleza, debe extenderse progresivamente —a medida que el propio Kant avanza hacia la reelaboración sistemática de la Filosofía transcendental— a los *Forschritte* de 1791 y a las obras de Filosofía de la historia y de la religión de 1793-98.
- d) De este modo, todo cuanto llevamos expuesto hasta aquí en las dos primeras partes de este estudio puede considerarse la adecuada contextualización del *Nachlass* kantiano: la línea evolutiva que va desde las dialécticas e intereses de la ra-

zón del primer sistema dual de 1781-87 y que, a través de la reestructuración de 1790-91, se convierte en un idealismo práctico-dogmático, culmina justamente en la temática póstuma de la anticipación a priori de la serie empírica, la autoposición del Yo y el sistema completo de las ideas, en suma, en la reconstrucción *absoluta* del carácter *subjetivo-necesario* del sistema de 1790-91.

§ 82.- Transición de la Metafísica a la Física: su problemática.

El *Opus postumum* se inicia en su parte más antigua —alrededor de 1795— con una recapitulación de la división doctrinal de 1786 en el ámbito de la ciencia de la naturaleza:

"Unter dem Worte *Naturwissenschaft*, *Scientia naturalis*, versteht man das System der Gesetze der Materie (des Bewegliche im Raum), welches, wenn es bloss die Prinzipien derselben a priori enthält, die *meta*physische Anfangsgründe derselben ausmacht; enthält es aber auch empirischen die *Physik* genannt wird."¹

Como en los *Metaphysische Anfangsgründe der Natuwissenschaft*² la ciencia natural contiene dos niveles internos: uno totalmente a priori que constituye el sistema de los principios metafísicos que derivan directamente de los ontológicos en su aplicación al espacio (sensibilidad externa), y otro (Física en sentido amplio) que añade a este sistema apriórico los contenidos empíricos dependientes de lo a posteriori del fenómeno. Frente a 1786, sin embargo, y como resultado de la tercera crítica, desaparece la distinción entre una parte histórica de la ciencia natural (Geología, Biología, Historia natural, etc.) y otra *auténticamente científica* (Físicomatemática). En efecto, tal división reposaba sobre la diferencia entre aquella ciencia cuyos

¹ OP (Ak-XXI-474)

² Cfr. § 6

datos empíricos admitían un tratamiento matemático inmediato dentro de los principios metafísicos y aquellas otras cuyos objetos escapaban a tal proceder y parecían exigir principios explicativos especiales (ideas reguladoras de la razón); al aclararse en el análisis del Juicio teleológico la equivalencia (en sí) entre la serie mecánica y final, y al darse un estatuto empírico (subjetivo) a la fuerza formadora de los seres vivos, aquella división de principio entre dos tipos de ciencia natural se convierte en una diferencia de objetos dentro de una única ciencia (Física) que se ocupa indistintamente del estudio de toda fuerza material (Física general) y distingue dentro de sí (Físicas especiales) las fuerzas orgánicas de las inorgánicas (mecánicas). En términos de Kant:

"Diese (Physik) als *Körperlehre*, d.i. als Materie von einer nach Gesetzen bestimmten Gestalt, wir wie derum in die allgemeine (*Physica generalis*) und die besondere (*specialis*) eingeteilt, wo die bildende Kraft entweder bloss mechanisch gebildet, oder ein Körper den Anderen von derselben Species bildend, d.i. seine Species fortsetzend, d.i. organisch bildend ist."¹

La Física se define, por tanto, como la totalidad del conocimiento empírico de la naturaleza, frente a la Metafísica que es el conocimiento a priori de la misma.

Ahora bien, y como es claro desde la *Kritik der reinen Vernunft*, para que haya conocimiento sensu stricto debe haber una unidad sistemática y, para que haya unidad sistemática debe haber un principio a priori que ordene lo diverso. La Física se define ahora como el conocimiento empírico de todas las fuerzas de la naturaleza, lo cual significa que: (1) por ser conocimiento pretende constituir algo más que un agregado de observaciones, experimentos y leyes particulares referentes a la materia en general (*Physica generalis*) o a distintos tipos de objetos (*Physica specialis*); (2) por ser

¹ OP (Ak-XXI-474)

empírica versa esencialmente sobre el conjunto de nuestras percepciones que, como tales, nunca pueden llegar a formar por sí solas un sistema completo. En consecuencia, la unidad sistemática de la Física sólo puede venir de fuera de ella vertebrando a priori el campo empírico-perceptivo material al que ésta se dirige. Pues bien, La metafísica de la naturaleza —contrariamente a la tesis sostenida en 1786— no puede constituir el (único) principio ordenador de la Física puesto que:

- a) Ahora lo orgánico y la fuerza formadora interna que lo define es un objeto más de esta ciencia, objeto que, tal como se ha expuesto en la tercera crítica, sólo puede ser comprendido desde la peculiar relación todo-partes que se manifiesta empíricamente en sus procesos de crecimiento y reproducción. La Metafísica de la naturaleza, por basarse únicamente en la forma espacio-temporal del fenómeno, deja totalmente indeterminada su estructura empírica y, en consecuencia, no permite determinar desde sus principios nada que haga referencia a datos sólo empíricamente observables. En otros términos, la aceptación de la finalidad interna como criterio heurístico de investigación en la *Kritik der Urteilskraft*, ha introducido en la ciencia natural una determinación reflexiva (a posteriori) del fenómeno que ahora escapa a los puros principios del entendimiento.
- b) Aún cuando quepa definir a priori la realidad de lo físico (*Realität*) en cualquiera de sus manifestaciones particulares como materia en movimiento y deducir de ahí los caracteres generales de todo movimiento posible (*Möglichkeit*), tal concepto no permite determinar las causas efectivas de los movimientos realmente existentes (*Dasein, Wirklichkeit*): lo primero constituye una delimitación pensada de la materia, lo segundo el darse de lo material en una red de fuerzas in

concreto y no en otra; lo primero puede ciertamente delimitarse a priori, lo segundo es indeterminable si prescindimos del componente factual y empírico de las distintas fuerzas que afectan nuestra sensibilidad a través de observaciones y experimentos.

- c) Por otro lado, no sólo el estudio empírico de la materia reclama otro elemento además de la construcción metafísica, si no que, si volvemos la mirada críticamente a los *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, observaremos que los propios principios metafísicos decían más de lo que podían presuponer de manera exclusivamente a priori. En efecto, junto a la Foronomía o determinación de los tipos de movimiento incluían una Dinámica o descripción de las fuerzas motrices de la materia —causas realmente existentes de aquellos movimientos posibles¹—, con lo cual introducían en el campo de lo a priori-formal contenidos que sólo pueden fundarse en la realidad efectiva de lo dado —afección de fuerzas sobre el sujeto—. Ciertamente las categorías de cualidad —en las que se basa la Dinámica— permiten anticiparse a lo empírico en cuanto al grado de sensación —posible relleno material de la espacio-temporalidad—, pero en modo alguno —tal cual eran de finidas en la primera crítica— pueden poner a priori contenidos dinámicos de fuerzas reales, y mucho menos deducir exhaustivamente sus tipos y caracteres. La misma Metafísica de la naturaleza, por tanto, exige para su constitución completa principios de otro orden al apriórico-formal y, de hecho, ya los incluía subrepticamente dentro de sí en su formulación de 1786.

¹ Cfr. § 8

Si la Física empírica, para constituir un sistema cognoscitivo, reclama *desde abajo* un principio ordenador de las fuerzas que afectan nuestros sentidos en su darse material, la Metafísica *desde arriba* está también presuponiendo, en el uso que hace de las categorías de cualidad, una anticipación perceptiva por encima del mero *estar vacío o lleno* de la espacio-temporalidad. A esta exigencia, por su parte, el Juicio reflexionante da su apoyo *directo* pues, en su análisis de la estructura orgánica de la naturaleza, introdujo un *principio intermedio* (subjetivo-necesario) entre lo *a priori* y lo *a posteriori*. La vertebración definitiva de la ciencia de la naturaleza depende, en consecuencia, de convertir el estatuto regulativo-subjetivo de la reflexión en principio transcendental deducido para todo fenómeno material —no sólo para la orgánico— y asegurar así una constitución *a priori* para el darse efectivo-contingente de lo empírico: de ahí la importancia decisiva de la *Kritik der Urteilskraft* como punto de inflexión de la problemática meramente formal de la *Kritik der reinen Vernunft* a la material del *Opus postumum*¹.

A partir de lo anterior se puede delimitar estrictamente la temática *originaria* del último texto kantiano: establecer el *entre* que hasta ahora ha separado lo *a priori* de lo *a posteriori*, dar contenido a un sistema de *conceptos intermedios* (*Mittelbegriffe*) que llenen de modo *a priori* esta laguna en la Doctrina de la ciencia de 1791 y por cuya mediación lo empírico pueda ser sistemáticamente anticipado. Al *Übergang* práctico-dogmáticamente fundado de la naturaleza a la libertad, debe sumarse ahora otro que dé estatuto constitutivo al camino abierto por la teleología interna entre la Metafísica y la Física:

"Diese zwei Territorien (Metaphys. d. Natur u. Physik) stossen nicht unmittelbar zusammen, dass man so von dem einen zu dem Anderen im Fortgehen herüber kommt, indem man nur einen Fuss vor den anderen

¹ G. Lehman; *Kants Nachlasswerk und die Kritik der Urteilskraft*, p. 15-16

zu setzen bedarf, sondern zwischen beiden ist eine Kluft, worüber die Philosophie eine Brücke schlagen muss, um ans gegenüber liegende Ufer hinüber zu kommen, weil Metaphys. Anfangsgründe, um mit den physischen, welche heterogene Prinzipien haben, in Verbindung zu kommen, Mittelbegriffe erfordern, welche an beiden Anteil haben können."¹

El lugar dentro del sistema del saber para estos conceptos intermedios está fijado por los extremos heterogéneos que en ellos se unifican: se tratará de una ciencia de la transición de los principios metafísicos a la Física. La tarea de esta disciplina consiste en adelantarse a los contenidos perceptivos en lo que tienen de dado y vertebrarlos anticipadamente en una unidad sintética, preparando así a priori el ámbito de la materialidad a posteriori del fenómeno. Si el esquematismo de la primera crítica era el medio a través del cual la multiplicidad de intuiciones puras confluía con la unidad de las categorías, los conceptos de esta ciencia de la transición deben construir un esquematismo de lo empírico: los elementos a conectar en este caso son la unificación espacio-temporal de los conceptos a priori ya efectuada allí y lo indeterminado-material que se da contingentemente respecto a tal unidad formal. Ello significa que la experiencia en su conjunto debe considerarse como una triplicidad de elementos a unificar y no sólo bajo el aspecto dual de la *Kritik der reinen Vernunft*: por un lado está el marco formal de lo fenoménico, es decir, la pluralidad espacio-temporal pura (vertebrada en las categorías) que define esencialmente lo sensible; por otro lado lo que se da en cada caso como contenido de la espacio-temporalidad, esto es, las sensaciones empírico-contingentes; y por un tercero cabe ahora añadir la *distensión* necesaria de la espacio-temporalidad en cuanto que afectada por lo material en movimiento, distensión que es percibida en la forma de fuerzas de la naturaleza sobre la sensibilidad y que, por su dependencia de factores constantes (materia móvil, espacio-temporalidad del

¹ OP (Ak-XXI-475)

sujeto) constituye el lugar de cruce donde la formalidad de las intuiciones puras (espacio y tiempo como multiplicidades a priori) se hace contenido objetivo (por la afección) y donde la materialidad se subjetiviza (por sudarse en la afectabilidad espacio-temporal del Yo). En cuanto que este lugar intermedio es la dinamización material de la intuición formal o la formalización intuitiva del dinamismo material, los conceptos que surjan de allí participarán de dos condiciones fundamentales:

- (1) Por tratarse de conceptos que se refieren al momento-lugar en que la subjetividad cognoscente se hace objetividad material, son evidentemente sintéticos a priori: sintéticos puesto que conectarán lo separado hasta ahora en la epistemología trascendental —y no sólo allí, sino en toda la tradición postplatónica— y puesto que no pueden ser derivados analíticamente de ninguno de los dos miembros de la relación (lo formal, lo empírico); a priori porque no serán conceptos que emanen de contenidos concretos que nos afectan, sino de la condición de posibilidad (formal-material) de toda afección. Se comprende así que, a través de ellos, pueda establecerse una anticipación (a priori) de lo material de la experiencia (a posteriori), lo que no puede hacerse desde ninguno de los dos extremos por sí solo.
- (2) Este encuentro intermedio de lo formal y lo empírico sólo puede acaecer como un proceso dinámico en que los movimientos de la materia afectan la sensibilidad y la sensibilidad conforma tales movimientos en la serie espacio-temporal de la percepción. De este modo lo material que nos afecta es configurado como una red de fuerzas motrices de la naturaleza, es decir, de acciones y reacciones diversas que llenan de contenido la estructura (en principio abierta, esto es, vacía) de la espacio-temporalidad. Por tanto, aquellos con-

ceptos intermedios tienen que determinar a priori estas fuerzas motrices que constituyen el medio —y lugar de síntesis entre sujeto y objeto— a través del cual lo formal recibe su cualificación material y lo material su sentido cognoscitivo.

Y, en efecto, mientras el contenido empírico de lo dado puede ser independiente de los principios metafísicos, ese contenido tiene que depender necesariamente de unos conceptos capaces de organizar sistemáticamente el conjunto de fuerzas motrices posibles de la materia, pues lo dado es la resultante de tales fuerzas en sus diversas afecciones particulares en el sujeto: es claro, por tanto, que esos conceptos constituirán el otro principio vertebrador de la Física junto a los metafísicos. De este modo podemos concluir que:

"Der Übergang von den Metaph. A. Gr. D. N.W. besteht darin, dass der Begriff der *bewegenden Kräfte* der Materie, der a priori nach der Verhältnisse derselben in Raum und Zeit gedacht, und als ein solcher Vollständig eingeteilt werden kann, in der möglichen Anwendung auf empirische Begriffe ein Prinzip angibt."¹

Con lo cual podemos definir las tres ciencias cuya interconexión constituye la totalidad de la doctrina de la naturaleza del siguiente modo:

- a) La Metafísica es el sistema formal-apriórico de los posibles movimientos de la materia' (aplicación de los principios ontológicos al espacio).
- b) La Física es la investigación sistemática de las fuerzas materiales empíricas de la naturaleza' (lo dado en las observa

¹ OP (Ak-XXI-477)

² "... die *metaphysische Anfangsgründe* derselben (Naturwissenschaft), die gänzlich auf Begriffen vom Verhältnisse der Bewegung und der Ruhe ausserer Gegenstände gegründet sind..." (OP; Ak-XXI-402)

³ "Physik ist systematische Naturforschung durch empirische gegebene Kräfte der Materie, in so fern sie in einem System unter einander verbunden sind." (OP; Ak-XXII-298)

ciones y experimentos).

- c) La transición de la Metafísica a la Física es la búsqueda de los elementos que fundamentan la experiencia empírica en su completud y a través de los cuales se comunica a la Física su sistematicidad¹ (conceptualización a priori de las fuerzas motrices como anticipación del fundamento de lo empírico).

§ 83.- La transición como construcción de la experiencia.

La aparente paradoja de exigir como condición de posibilidad de la Física una anticipación de lo empírico en cuanto sistema material de fuerzas motrices desaparece tan pronto conectamos esta temática con el concepto kantiano —es decir, galileano o físico-moderno— de *experiencia*. Desde Galileo, Descartes y Newton que la experiencia deja de ser mero delecteo observacional de una realidad prestablecida y articulada en sí misma y se convierte, como la Analítica de la *Kritik der reinen Vernunft* puso de manifiesto, en un proceso de hipótesis-experimento-ley que obliga a responder a la naturaleza y que, de hecho, construye la propia realidad en cuanto que *fenómeno para el conocimiento*. En este contexto, la primera crítica descubrió cómo, sin una previa comprensión categorial del objeto en general (principios del entendimiento), desaparecía la propia noción de objeto y con ella la posibilidad del procedimiento hipotético-experimental, pues la *empeiria* no suministra más ordenación que la su-puesta por el sujeto en la síntesis perceptivo-objetual. Ahora bien, la precomprensión ontológica del entendimiento se circunscribe a la estructura plural de lo dado y a los actos sintéticos que

¹ "Gleichwohl aber kann es ein Verhältnis der einen Erkenntnisart zu den anderen geben, welches, weder ganz auf Prinzipien a priori noch auf empirischen, sondern bloss auf den Übergang der einen zu den anderen gestellt ist, wie nämlich, die Elemente der auf Erfahrung zu gründeten Naturlehre aufzusuchen, und mit der Vollständigkeit die zu systematischen Klasseneinteilungen erforderlich ist aufzustellen, es, uns möglich ist, zu ordern sind, und man zu einer Physik gelange, welche ein komparativ vollständiger Ganze ausmache..." (OP, Ak-XXI-403)

sobre ésta efectúan los juicios lógicos: ¿puede ser esta anticipación formal suficiente para explicar el sentido moderno de la experiencia?, ¿depende la predeterminación hipotético-experimental de lo dado sólo de concebirlo como pluralidad unificada o presupone otros conceptos comprensivos de contenido material?, ¿hubiera podido Newton establecer su síntesis explicativa de las tres leyes de Kepler sin una precomprensión de una fuerza atractiva que penetra todos los cuerpos¹?, ¿se habría, en suma, pasado de la Física puramente cinemática (Foronomía, principios metafísicos) de Descartes a la dinámica newtoniana (realidad efectiva de las fuerzas) sólo con los principios formales del entendimiento? Si bien en el sistema doctrinal de 1781-87 la respuesta a estos interrogantes podía ser afirmativa porque se partía de una consideración exclusivamente matematizante de la ciencia natural² —lo cual postergaba momentáneamente el problema de lo empírico, relegándolo a tema secundario de las ciencias descriptivas de la naturaleza y efectuando directamente el paso de la Metafísica a la Física—, después de la *Kritik der Urteilskraft* y la atención allí prestada a la constitución cognoscitiva de los conceptos empírico-teleológicos, la respuesta a aquellos interrogantes es ahora negativa. El físico —tanto en sentido restringido como amplio— no se limita a preconcebir lo dado formalmente (pluralidad espacio-temporal bajo categorías), sino que se adelanta también a los contenidos de la experiencia, pues la Física es una investigación observacional-experimental en que sujeto y objeto interaccionan modificándose la situación inicial de uno y otro:

"Die Physik ist ein System empirischen Naturforschung, welche nicht anders als durch Observation und Experiment geschehen; im ersten Falle wo das Objekt dem Physiker, im zweiten wo der Physiker das Objekt bewegt, und in einen Anderer Zustand der Wahrnehmung versetzt."³

¹ OP (Ak-XXII-516)

² Cfr. § 6

³ OP (Ak-XXII-299)

Al destacarse —en anticipación *avant la lettre* de la temática epistemo-metodológica de los postulados cuánticos de Bohr y Heisenberg— el continuo intercambio de información entre el investigador y el objeto, y al consistir este intercambio en la modificación perceptiva del primero (observación) y la modificación material del segundo (experimento), es claro que la actividad científica presupone mucho más que la mera estructura plural del fenómeno (principios metafísicos) y que, en consecuencia, la experiencia no sólo debe ser anticipada en su síntesis espacio-temporal sino también en su constitución a posteriori.

Si el científico, en esta doble interacción subjetivo-objetiva, tiene forzosamente que suponer que lo real es una materia espacio-temporal sometida a fuerzas dinámicas capaces de modificar su estado perceptivo y de ser modificadas por él —fuerzas que, por tanto, llenan la formalidad de las intuiciones puras en anticipación a toda afección concreta—, el filósofo en la explicación conceptual de aquellos presupuestos —determinación de los elementos a priori del conocimiento— tendrá que establecer los sistemas racionales necesarios para dar razón de los mismos: los procesos lógico-operativos (sintéticos) que tienen lugar espontáneamente en la actividad del investigador, son los que la Filosofía eleva a conciencia y descompone arquitectónicamente en sus componentes necesarios. Lo cual, en este caso, significa lo siguiente: la construcción a priori de la experiencia, para hacer de ella un sistema y no un agregado, debe contener tanto su estructura formal como su relleno material de fuerzas, esto es, a los principios metafísicos hay que sumar los dinámicos que vertebran la constitución empírica de los fenómenos en la modificación subjetivo-objetiva de lo dado en el proceder hipotético-experimental. La transición de la Metafísica a la Física se define, pues, como la construcción íntegra (formal-material) de la experiencia en orden a anticipar racionalmente desde el sujeto tanto el marco (espacio-temporalidad) como la trama (fuerzas motrices) del mundo sensible. Lo puramente empírico podrá ser elevado así a un sistema de representaciones (Físi

ca) puesto que su sentido objetivo es previamente puesto por la reflexión filosófica (ciencia de la transición):

"Denn Erfahrung kann nicht *gegeben*, sondern muss von Subjekt für die Sinnenvorstellung gemacht werden, und steht unter einem Prinzip der Zusammensetzung empirischer Vorstellungen zur Einheit einer möglicher Erfahrung, deren Form durch einen Begriff a priori *gedacht* werden muss, und wovon das Doktrinalsystem des Ganzen der empirischen Erkenntnis (in Observation und Experiment) *Physik* heisst."¹

Que la experiencia no puede ser dada sino hecha se repite continuamente a lo largo del *Opus postumum*, y su significado es, a partir de lo dicho, perfectamente claro: su posible contenido a posteriori (*dabile*) o es adelantado en su unidad sistemática (fuerzas motrices) por el pensamiento (*cogitabile*) o nunca podrá sobrepasar el nivel de un conglomerado de percepciones. Lo que está en la base de todo darse sensible con sentido objetivo es lo *cogitabile* de su construcción por el sujeto antes de toda afección particular²: denominando fenómeno (*Erscheinung*) a lo dado en la intuición empírica, podemos decir que el fenómeno presupone un *cogitabile* que, objetivado por el entendimiento, presupone (se adelanta a) lo *dabile*³.

La idea de una ciencia de la transición entre la naturaleza formal de la Metafísica y la naturaleza empírica de la Física lleva, pues, a una necesaria reconsideración de la deducción transcendental de la primera crítica —y, consiguientemente, de la deducción subjetiva de la tercera—: ahora se trata de determinar a priori el sentido de lo dado a posteriori para la posibilidad de una experiencia sistemática. Esta nueva versión de aquella te-

¹ OP (Ak-XXII-391)

² "Nicht die Subjektivität der Vorstellungen durch die Sinne (primarium *dabile*), sondern die Objektivität derselben für die Sinne (primarium *cogitabile*) ist das, was zuerst der Erfahrung zum Grunde liegt..." (OP; Ak-XXII-309)

³ "Erscheinung ist das Subjektive der empirischen Anschauung und setzt ein *cogitabile* voraus, was, durch den Verstand objektiv gemacht, das *dabile* in der Erfahrung voraussetzt." (OP; Ak-XXII-393)

mática, a su vez, sólo puede plantearse a partir del doble proceso de la actividad constructiva de la realidad en la ciencia moderna: en términos físicos, el investigador percibe un dinamismo del que él mismo es causa como fuerza modificante en el experimento; en términos epistemológicos, nada sería dado objetivamente si el sujeto no se adelantase en un acto sintético a priori de dación de sentido objetivo; en la terminología utilizada en el *Nachlass* por Kant, lo *dabile* presupone un *cogitabile* que se anticipa a lo *dabile*. En suma, la realidad fenoménica (formal-material) sólo se constituye como tal re(s)-alidad en el *entre* de encuentro del Yo y de la afección-acción, lugar desde el cual adquieren su significado los elementos empíricos, epistemológicos y ontológicos, y surge lo que propiamente denominamos objeto. La simple afección no es, *sensu stricto*, nada si la conciencia no la reconoce como *afección de*, es decir, si no se le añade una expectativa objetiva que la enlace con la red de conceptos (e intereses) del sujeto; la realidad es siempre construida en la experiencia por el sujeto; la ciencia natural, en consecuencia, sólo será completa en el momento que los actos constitutivos por los que lo dado se convierte en *percepción de* —creación subjetiva del sentido (y) del mundo— logren su explicitación sistemática. Tal es el tema central de la ciencia de la transición, cuya pregunta fundamental reza así: ¿cuál es el lugar-momento de constitución subjetivo-objetiva del fenómeno?, ¿donde la afección es reconocida —elevada a *auto-afección*— y dotada de significado (autoconsciente) empírico?

§ 84.- Corporalidad y autoafección.

El tránsito del sistema formal de la naturaleza (Metafísica) al sistema de sus representaciones empíricas (Física) consiste, según se ha expuesto hasta aquí, en la explicitación transcendental de los presupuestos materiales del investigador en su interacción con el fenómeno, es decir, en la anticipación a priori del contenido de la experiencia. Dado que la experien

cia es siempre una unidad sintética y que la síntesis es la operación esencial de la imaginación transcendental, es de esperar que la deducción efectuada en la primera y tercera crítica oriente retrospectivamente el tema del que ahora se ocupa el *Opus postumum*. Al respecto tenemos:

- (1) En el plano subjetivo pre-conceptual (deducción de la *Kritik der Urteilskraft*) la imaginación es la espontaneidad creadora del sujeto por la cual sensibilidad y entendimiento generan síntesis libres (objetos estéticos). La belleza es así la labor de exponer en la espacio-temporalidad formas de unidad no categoriales: sujeto y objeto estético se reúnen en los esquemas imaginativamente libres que generan la pretensión de acuerdo universal y la comunicabilidad intersubjetiva.
- (2) En el plano conceptual (deducción de la *Kritik der reinen Vernunft*) la síntesis estética se somete a las categorías lógicas del entendimiento: con ello la imaginación pierde en libertad creadora, pero gana en poder objetivante, pues la exposición de las categorías en la espacio-temporalidad pura es aquí la producción del objeto transcendental bajo cuyas condiciones debe subsumirse (formalmente) todo lo dado. Los principios ontológico-metafísicos del entendimiento no son sino la expresión discursiva de esta tarea esquemática de la imaginación.

En cualquiera de ambos casos la constitución del objeto respectivo (objeto estético, objeto en general) consiste en la exposición sintética espacio-temporal que media entre la pluralidad pura de la sensibilidad y la unidad abstracta del entendimiento. La imaginación transcendental es, por tanto, como precisó Heidegger, el lugar donde se sensibiliza lo conceptual y se conceptualiza lo sensible mediante los esquemas como unidades espacio-temporales posibles: ya que ahora buscamos el *entre* donde el sujeto anticipa lo

empírico y lo empírico admite una síntesis a priori, es claro que este lugar constituirá un elemento análogo a la imaginación transcendental de aquellas dos críticas. Ahora bien, la exposición imaginativa es, en un caso, conceptualmente libre (objeto estético) y, en otro, conceptualmente condicionada pero sólo en lo formal (objeto transcendental): en ambos, pues, puramente estructural y carente de contenidos efectivos —la belleza sólo está en el libre juego de las facultades no en el objeto empírico, el objeto transcendental no es más que la estructura general de la objetividad—. ¿Qué se requeriría para que el producto de la imaginación fuera una síntesis a priori de anticipaciones empíricas? Por analogía con los dos casos anteriores, para ello sería preciso una exposición espacio-temporal de un elemento tal que: (1) no fuera ajeno al sujeto, puesto que se trata de una construcción apriórica, (2) no obstante, fuera un elemento objetualizado a través del cual se constituyeran todas las conexiones dinámicas (fuerzas motrices) con los objetos empíricos. Dicho en otros términos: el único modo en que la imaginación podría anticipar síntesis de contenidos sería mediante la posición del espacio-tiempo, no sólo como meras formas de afectabilidad, sino al mismo tiempo como realidad efectiva; pasar, en suma, de la subjetividad de las formas de la intuición a la objetividad de la misma desde el mismo sujeto; sintetizar lo dado y lo puesto (receptividad y espontaneidad) en un mismo principio constituyente. ¿Es una tal operación posible?, ¿hay algún modo de pensar la afección dada como puesta por el propio Yo en las condiciones (subjetivas) de la sensibilidad (espacio-tiempo)?, ¿puede inmanentizarse el contenido de la intuición considerado hasta el *Nachlass* como independiente respecto de las formas a priori? Atiéndase a lo siguiente:

- a) En los *Fortschritte* de 1791 el paralogismo de la razón desaparecía ya de la parte dialéctica del sistema (Doctrina de la duda) y se incorporaba a lo doctrinal como doble manifestación de un único Yo: el Yo-sujeto de la autoconciencia lógica y el Yo-objeto de aquél considerado (para sí) como empí

rico¹.

- b) La diferencia, por tanto, entre las dos acepciones del Yo no está en el sujeto en sí mismo, sino en lo que el sujeto es para sí mismo, es decir, en el modo como la subjetividad se representa su ser a sí misma: o como la unidad aperceptiva de todo posible dato (autoconciencia, principio de identidad), o como unidad realizada empíricamente de acciones y afecciones (objetividad).
- c) Lo cual puede interpretarse —y esta es la dirección tomada por el *Opus postumum*— del siguiente modo: el sujeto cognoscitivo como autoconciencia afectable espacio-temporalmente por las formas de la sensibilidad es, originariamente y al mismo tiempo, objeto en cuanto que cuerpo espacio-temporal.
- d) La corporalidad del sujeto no es más que la espacio-temporalidad subjetiva (afectabilidad) de las intuiciones puras realizada in actu en un objeto sui generis que puede modificar lo dado (fuerzas activas, experimento) y ser modificado (fuerzas reactivas, observación).
- e) De este modo, a través de la posición originaria del sujeto como cuerpo es posible un sistema a priori de las fuerzas motrices en cuya presuposición el físico se adelanta a lo empírico: "Die bewegende Kräfte der Materie sind das, was das bewegende Subjekt selbst tut mit seiner Körper an Köpern.— Die diesen Kräften korrespondierende Gegenwirkungen sind in den einfachen Akt enthalten, wodurch wir die Körper selbst wahrnehmen."²

Los movimientos corporales del sujeto constituyen el sistema espacio-temporal dinámico primitivo y con referencia al cual se anticipan todas las fuer

¹ Cfr. § 58, § 59, § 60

² OP (Ak-XXII-326,327)

zas motrices de la materia (atracción, repulsión, penetrabilidad, fluidez, etc.): el mundo sensible empíricamente dado no es más que el desarrollo de lo empírico puesto a través de la corporalidad del Yo transcendental, que se convierte así en el protofenómeno desde el cual cualquier otro fenómeno puede ser anticipado. Mediante esta construcción fenomenológica avant la lettre del papel del cuerpo en la constitución de lo real¹, es evidente que la ciencia de la transición de la Metafísica a la Física puede definirse como la reflexión transcendental sobre el dinamismo de los órganos del sujeto en cuanto determinantes de las fuerzas empíricamente dadas²: lo cogitable preestructura lo dabile, porque todo fenómeno está ya pre-contenido en la distensión corporal de las formas a priori de la sensibilidad que la Filosofía eleva a conciencia (sistema a priori de las fuerzas motrices).

Mediante el cuerpo, pues, el espacio y el tiempo se convierten en movimientos dinámicos y tales movimientos suministran al sujeto los esquemas materiales que le permiten (inconscientemente) adelantarse a la experiencia empírica in concreto en la presuposición de una red de fuerzas que vertebrata toda la naturaleza y que pueden ser manipuladas hipotéticamente en la realización de experimentos, y (conscientemente) llegar a efectuar el análisis filosófico de lo que está implícito en este dinamismo corporal y poder exponerlo en un sistema articulado que ofrezca el soporte apriórico a la Física. Cabe, sin embargo, plantear en este punto una cuestión: ¿no es el cuerpo un fenómeno y, en consecuencia, lo construido a partir de su percepción será a posteriori y carente de necesidad, invalidando así la supuesta anticipabilidad a priori de la experiencia?, ¿salva realmente la corporalidad el hiato

¹ Son claras las conexiones de esta temática del *Opus postumum* con la constitución de la naturaleza a partir del propio cuerpo como fenómeno en Husserl (*Méditations cartésiennes*), y con la calificación existencial del hombre como ser-en-el-mundo y de la cosa como enser manejable en Heidegger (*Sein und Zeit*).

² "Das Bewusstsein seiner eigenen Organen im Gebrauch seiner bewegenden Kräfte als Erscheinung eines Körpers überhaupt; als subjektiver Überschrift zur Physik, was die Wahrnehmung betrifft, in so fern die Einheit des Objekts a priori enthalten. Erscheinung eines Ganzen der Erscheinungen." (OP; Ak-XXII-358,359)

entre la serie formal y la material? La respuesta a esta cuestión debe tener en cuenta lo siguiente: fenómeno admite en Kant dos acepciones, el mero contenido empírico dado en la sensibilidad y la síntesis objetivada de este contenido bajo los principios a priori; lo primero es la simple afección, lo segundo un dato de experiencia construido. Justamente en esta distinción se enraiza el problema que desde la tercera crítica se plantea el kantismo en la comprensión de las series empíricas: cómo pueda construirse la experiencia (fenómeno en el segundo sentido) si la afección (fenómeno en el primero) no está determinada por el orden formal-apriórico (principios metafísicos). Pues bien: la corporalidad a que aquí se hace referencia es ciertamente fenómeno pero sólo en el primer sentido: para cada cual su cuerpo es un conjunto de afecciones (y acciones) inmediatamente dadas —en el segundo sentido se trataría del cuerpo objetivado propio de determinados ámbitos científicos: Biología, Medicina, etc.—. Ahora bien, las afecciones de la corporalidad (movimientos dinámicos) no pueden considerarse como *dadas* en el mismo sentido que el resto de afecciones sensibles, pues participan de un carácter peculiar: su *ser-dado* es un *ser-puesto* por las acciones motrices que el sujeto emprende, dado que la afección corporal es el resultado de los movimientos-fuerzas que se constituyen en la actividad espacio-temporal del sujeto; son así *afecciones activas o autoafecciones* (*Selbstaffektion*). El sujeto se afecta a sí mismo mediante sus desplazamientos cinemático-dinámicos y se constituye en objeto para sí mismo (dado) desde sí mismo (puesto): la receptividad y espontaneidad son aquí dos caras de la misma moneda, y no sólo en el sentido formal de la síntesis entre intuiciones puras y categorías, sino en cuanto contenidos efectivos que son dados y puestos al mismo tiempo. La corporalidad es así un proceso de autoafección por el cual un complejo de intuiciones in concreto no son meros datos empíricos en el sentido genérico de la expresión, sino *actos empíricos* del sujeto. El Yo que se hace objeto para sí es un acto originario de autoafección que está en la base de toda otra posible percepción empírica:

"Das Subjekt affiziert sich selbst, und wird ihm selbst Gegenstand in der Erscheinung in der Zusammensetzung der bewegenden Kräfte zu Begründung der Erfahrung als Bestimmung eines Objekts, als durchgängig bestimmten (existierenden) Dinges; also ist es nicht empirische Anschauung noch weniger empirischer Begriff, der aus Wahrnehmungen erzeugt wird, sondern ein Akt synthetischer Erkenntnis a priori (transzendental), welches subjektiv Erfahrung möglich macht, wodurch das zusammensetzende Subjekt sich selbst zum Objekt wird..."¹

La autoafección de la motricidad corporal es, por tanto, fenómeno autoconstituido, contenido material de sensación puesto por el sujeto y, en cuanto toda posible afección empírica de objetos debe darse a través de la corporalidad, se convierte en la anticipación a priori de lo a posteriori: el abismo entre la síntesis formal de las categorías lógicas y el contenido material del fenómeno se salva en la autoafección del acto sintético originario por el que el sujeto se hace objeto para sí mismo. Por ello puede ahora decirse que los objetos empíricos (mundo sensible) y la posible red de sus fuerzas constitutivas (Física) no es nada transcendente al Yo sino unas ciertas relaciones dinámicas que sólo desde la autoafección pueden ser comprendidas sistemáticamente. No se trata de que la afección sensible desaparezca y pase a ser creada por el propio sujeto —sentido burdo del idealismo presente numerosas veces en las exposiciones ad usum²—, sino de que esa afección sólo puede tener un sentido objetivo al entrar en conexión con la autoafección del sujeto y asignársele, desde las fuerzas motrices de éste, un lugar en la espacio-temporalidad que se constituye en la actividad del Yo (mundo):

"Die Wahrnehmung des Objekts ist das Bewusstsein der bewegenden Kraft des Subjekts selbst, nicht in so fern es affiziert wird, sondern sich selbst affi-

¹ OP (Ak-XXII-364, 365)

² Remitimos, para la discusión de esta comprensión vulgar del idealismo, al § 89

zziert, d.i. durch den Verstand das Mannigfaltige der Erscheinung unter ein Prinzip ihrer Zusammensetzung bringt, welches der Grund der Möglichkeit der Erfahrung, d.i. der systematischen Verbindung der Wahrnehmungen ist."¹

De este modo, al transformarse la exposición espacio-temporal de la imaginación de las críticas anteriores en espacio-temporalidad realizada efectivamente en el cuerpo, y al convertirse el Yo-objeto de los *Fortschritte* en acto del Yo-sujeto, es posible la anticipación a priori de lo empírico desde la autoafección: la transición de la Metafísica a la Física es la comprensión de lo real como complejo de representaciones que sólo desde la abertura y constitución originarias del espacio autoperceptivo adquieren significado objetivo.

Partiendo de esta nueva deducción de la corporalidad como autoafección es posible lo que inicialmente aparecía como paradójico e incluso imposible²: establecer el sistema a priori de conceptos (fuerzas) empíricos a partir de los cuales se fundamenta toda investigación natural. Tal es lo que Kant denomina en el *Opus postumum* una tópica de las fuerzas motrices de la materia³ y que de manera provisional y fragmentaria emprende en diversos lugares del texto. De lo que se trata en este punto es de deducir el sistema dinámico de la naturaleza (que la Física presupone necesariamente en su proceder empírico) a partir de la autoafección pues, tal como se acaba de mostrar, lo material es algo relativo a la espacio-temporalidad motora del sujeto y, por tanto, desde la síntesis en que éste organiza sus actos puede anticiparse a priori aquella sistemática: tal es evidentemente el precedente inmediato de lo que el idealismo posterior denominará Filosofía de la na

¹ OP (Ak-XXII-456)

² "Wenn ich statt Materie (Stoff) bewegende Kräfte der Materie und statt des Objekts, welches beweglich ist, das bewegende Subjekt nehme, so wird das möglich, was vorher unmöglich schien, nämlich, empirische Vorstellungen, die das Subjekt selbst macht, nach dem formalen Prinzip der Verbindung a priori als gegeben vorzustellen." (OP; Ak-XXII-455)

³ OP (Ak-XXII-299)

turalidad, disciplina que muestra así también su génesis histórica dentro del pensamiento kantiano. Los rasgos generales de esta temática —esbozada en esquemas, desarrollada y corregida numerosas veces a lo largo del *Opus postumum*— pueden centrarse en lo siguiente:

- a) La Física se limita a tomar como si fueran cosas en sí mismas lo que en última instancia depende de los actos de autoafección del sujeto¹, pues las fuerzas motrices que se predicen del objeto están ya dadas en (puestas por) la corporalidad. En consecuencia, la sistemática de estas fuerzas podrá construirse mediante una simple inversión epistemológica: pensando lo subjetivo como objetivo², es decir, lo que se desprende de la autoafección sintética como determinante de la objetividad. Con este proceder deductivo lo que se hace es convertir los razonamientos teleológico-analógicos del Juicio reflexionante en constitutivos: a través de la posición transcendental de la corporalidad lo subjetivo-regulativo pasa a tener validez objetiva. No sólo los principios matemáticos (causal-mecánicos) son el fundamento de la Física, sino igualmente los teleológicos³.
- b) Dado que la experiencia, como sistema construido a partir de los principios metafísicos y la autoafección, es un singular dentro del cual cabe hablar de percepciones, pero no en su stricto de *experiencias*, tiene que (su)ponerse como correlato empírico de este concepto una única materia en cuanto sustrato de todos los fenómenos. La materia, pues, no es nada transcendente sino la representación a través de la cual

¹ OP (Ak-XXII-390)

² OP (Ak-XXII-392, 393)

³ "Die Thematik der Physik, die a priori zu der Möglichkeit ihres Systems in seinem ganzen Umfang gehören, müssen a priori den Übergang a) durch Mathematik b) Teleologie ausmachen." (OP; Ak-XXII-287)

el sujeto piensa la unidad de los fenómenos empíricos y se anticipa a éstos¹: es un simple concepto instrumental que permite comprender activamente (experimentación, motricidad espacial del sujeto) la realidad.

- c) Dentro de esta única materia cabe situar la diversidad de fuerzas motrices (atracción, repulsión, penetrabilidad, fluidez, calor, magnetismo, electricidad, etc.) divididas en mecánicas y dinámicas, según actúen por mediación de cuerpos (como máquinas) o directamente².
- d) La organización de la materia por medio de sus fuerzas cabe pensarla en cuerpos de dos tipos: orgánicos e inorgánicos. Mientras los primeros son resultado directo de aplicar los principios metafísicos (causal-mecánicos) a la materia, los segundos sólo pueden concebirse a partir del reconocimiento del propio cuerpo como organismo³: de este modo los conceptos teleológico-empíricos de la *Kritik der Urteilskraft* se convierten en conceptos material-aprióricos derivados de la síntesis autoafectiva. Que existen organismos autoproductivos no es sólo una exigencia subjetivo-regulativa del Juicio, sino una realidad objetiva por la transposición sintética de la corporalidad a todo objeto cuyo todo y cuyas partes estén en función recíproca⁴.
- e) Del mismo modo que percibo mi cuerpo como organismo, mi ac-

¹ "Dass man nicht sagen kann *Materien* sondern nur die *Materie*, wie nicht *Erfahrungen* sondern nur die *Erahung*, zeigt an, dass beide Begriffe von einem Prinzip abstammen oder einander analog sind, und dass in dem erkennenden *Subjekte*, nicht im *Objekte* der Sinnenvorstellung, das Prinzip a priori liege und der Verstand den Einfluss auf die Sinne antizipiere." (OP; Ak-XXII-509)

² OP (Ak-XXII-299)

³ "Die Möglichkeit eines organischen Körpers kann nicht bewiesen, auch nicht postuliert werden, aber dieser ist doch ein Faktum.- Sich selbst als organischer Körper in der Erfahrung zu erkennen." (OP; Ak-XXII-481)

⁴ OP (Ak-XXII-510)

ción fenoménica aparece a la autoconciencia inmediatamente a sociada a la volición: cabe así introducir en la naturaleza la voluntad inteligente y la razón práctica que la determina como otra más de sus fuerzas motrices¹. Con ello, la posición práctico-dogmática de la moralidad en el mundo a partir del mandato de hacer real lo posible (*Kritik der Urteilskraft, Fortschritte*) se transforma ahora en fuerza fenoménica actuando en el seno de la naturaleza.

Con la tesis de que la razón práctica es fuerza motriz, la transición de la Metafísica a la Física se adentra hacia la transición más general de la ciencia de la naturaleza al sistema de la libertad (mundo inteligible): la autoafección del sujeto en su corporalidad se prolonga necesariamente hacia una revisión de las relaciones transcendentales entre Yo, mundo (sensible) y moralidad (inteligible), con lo cual entramos en el último de los pasos de la reflexión kantiana en el *Opus postumum* y la consiguiente subordinación de la ciencia de la transición a una reformulación global de la Filosofía transcendental.

§ 85.- La autoposición del Yo.

Al retrotraerse lo dado en el fenómeno a la anticipación dinámico-material de la autoafección, resulta que la comprensión de la subjetividad varía esencialmente con respecto a la mantenida por Kant en sus obras publicadas —incluidas las de 1790-91—: ahora no sólo la posibilidad formal del objeto es construida por el sujeto sino que (el sentido objetivo de) su realidad efectiva es también derivada de aquél. La escisión que señalaba la *Kri-*

¹ "Die Vierte (Einteilung der Materie) ist die, welche auf der Willenskraft beruht, und das Geschöpf als Intelligenz zu der bewegenden Kräften der Natur gezählt." (OP; Ak-XXII-299)

"Die moral-praktische Vernunft ist eine von den bewegenden Kräften der Natur und aller Sinnenobjekte." (OP; Ak-XXII-105)

tik der Urteilskraft entre sensibilidad y entendimiento, y que era la causa de la diferencia entre existencia y posibilidad¹, no precisa acudir a postular un sustrato suprasensible en que hallar su concordancia ambos lados de la experiencia —equivalencia en sí entre finalismo y mecanicismo—, sino que esta escisión encuentra en el *Nachlass* su solución dentro del mismo sujeto: la misma actividad del Yo que formalmente estructura la síntesis de la espacio-temporalidad, materialmente construye el sistema de fuerzas motrices y sus conceptos derivados. Hay, pues, un acto originario del sujeto en que pone lo real:

"Ich bin mir selbst ein Gegenstand. Die position von etwas ausser mir geht selbst zuerst von mir aus in der Formen von Raum u. Zeit, welche ich selbst die Gegenstände der äusseren u. des inneren Sinnes setze, und welche darum unendliche Setzungen sind."²

Que el sentido de toda objetividad (formal, material) no sea transcendente sino inmanente al sujeto, y que, a través de la determinación de la naturaleza en la síntesis de las fuerzas motrices, se introduzca igualmente lo práctico como fuerza en el fenómeno, exige necesariamente una deducción en que los actos ponentes del sujeto sean tantos otros modos de ser de la realidad: la autoafección a priori, lo sensible a posteriori, lo inteligible. La síntesis entre naturaleza y libertad que el sistema de 1791 situaba al final del desarrollo histórico-teleológico en forma de realización fenomenológica de las ideas de la razón³, dado que ha sido elevada a conciencia por el propio desarrollo interno de la Filosofía transcendental, debe ser integrada al inicio del sistema bajo la forma de una nueva deducción transcendental, esta vez —frente a la de la primera crítica— de todos los ámbitos óntico-ontológicos posibles y no solamente del objeto fenoménico: se trata, en suma, de hacer explícita la unidad de todo lo real (en el sujeto) que en el

¹ Cfr. § 49, § 50

² OP (Ak-XXII-97)

³ Cfr. § 64

sistema de 1791 aún no se exponía *para sí* al situar un principio práctico-dogmático fuera de la Metafísica¹. De este modo el *Opus postumum*, en su último período (1800-1802 aproximadamente), regresa de la transición de la Metafísica a la Física a la fundamentación ontológica de la realidad (Lógica transcendental de 1781) para rehacer desde allí el idealismo práctico-dogmático de 1791 en un idealismo del sujeto constituyente.

El punto central de la deducción de la *Kritik der reinen Vernunft* era el de la apercepción transcendental del Yo: la unidad de la conciencia expresada en el *Yo pienso* era la condición de posibilidad que acompañaba a toda posible representación, de modo que los actos sintéticos (formales) del entendimiento eran posibles por su mediación; el *Yo pienso* no determinaba materialiter contenido sintético alguno, pero su calidad de unidad lógica permitía la construcción a priori del objeto transcendental por la aprehensión de la espacio-temporalidad bajo las categorías. Había, pues, dos funciones del Yo (apercepción y aprehensión transcendental), ninguna de las cuales era ponente de contenidos sino (como máximo, la segunda) de estructuras formales. En el *Opus postumum*, después del tema de la autoafección, las circunstancias de la constitución del objeto son distintas: no sólo se puede adelantar la forma del objeto en general (principios ontológico-metafísicos) sino también el sistema de las fuerzas motrices que constituyen la trama de lo dabile e incluso la razón práctica como autopercepción de su causalidad fenoménica, luego la unidad lógica del *Yo pienso* (apercepción) debe desplegarse y generar distintos actos sintéticamente ponentes (aprehensión) de lo real (material-sensible, inteligible). ¿Cómo puede la autoconciencia poner contenidos sintéticos?: transformando la aprehensión categorial-estructural de la primera crítica en objetual-apriórica en concordancia con la autoafección que pone lo que después aparece como dado. De este modo Kant configura una nueva deducción transcendental en tres momentos y una doble auto-

¹ Cfr. § 80

posición sintética del Yo:

I.- El primer acto del sujeto sólo puede consistir en el aparecer de la subjetividad que se reconoce a sí misma en la unidad analítica del pensar: "Yo (que me autorreconozco en el pensamiento) soy (pensante)". El *Yo soy* no es todavía un acto sintético ni pro-posición sensu stricto: es el *verbum* o-riginario que antecede a toda representación¹; es la auto-relación que, al diferenciarse dentro de ella, podrá dar lugar a nuevas relaciones, pero que en este primer acto es sólo referencia a sí mismo; es la cópula de todos los jui-cios y proposiciones (relaciones) posibles². Este carácter lógicamente autorreferente de la apercepción, aunque sea a-nalítico, anticipa ya las posiciones siguientes: como cópu-la está exigiendo un predicado al que dirigirse y al que sintetizar. Se trata, pues, de una autoconciencia fenomeno-lógica³ que en su *de* intencional —en el *Yo soy* dirigido a sí mismo— apunta a un desdoblamiento necesario.

II.- El Yo se pone como objeto en la espacio-temporalidad a través de la autoafección. Si la autoconciencia es un acto puramente lógico (apercepción), la objetualización es metafísica (aprehensión)⁴: "Yo (qué pienso) existo (en la espacio-temporalidad)", es decir, me pongo a mí mismo (proto-objeto, corporalidad) frente a mí (autoconciencia) y puedo así apre-hender sintéticamente tanto la pluralidad pura de la intui-

¹ "Ich bin: ist der logischer Akt, der vor aller Vorstellung des Objekts vorgeht; ist ein Verbum, wodurch ich mich selbst setze." (OP; Ak-XXII-85)

² "Das *ich bin* ist nicht ein Satz (propositio), sondern bloss copula zu einem Satze; noch kein Urteil." (OP; Ak-XXII-96)

³ Respecto al carácter prefenomenológico de la apercepción kantiana véase —aunque con referen-cia sólo a la primera crítica—: F. Montero Moliner; *El problema de la subjetividad en Kant*.

⁴ "Das Bewusstsein seiner selbst ist: 1) logisch, nach analytischen Prinzip; 2) metaphysisch in der Zusammenfassung (complexus) der Mannigfaltigen in der Selbstanschauung gegebenen: a) durch Begriffe, b) durch Konstruktion der Begriffe." (OP; Ak-XXII-420)

ción (principios ontológicos, objeto en general) como el dinamismo material de las fuerzas motrices (transición de la Metafísica a la Física, objeto empírico). Al ponerse el Yo como existente da un predicado a la cópula de la autoconciencia (un *de* intencional diferenciado del sí mismo pensante), predicado que no es otro que la anticipación de lo dado, con lo cual el sujeto pasa a determinar omnímodamente (no sólo formalemnte) el objeto: "Ich bin das Objekt meiner eigenen Vorstellung, d.i. ich bin mir meiner selbst bewusst. Dieser logischer Akt ist noch kein Satz, denn ihm mangelt das Prädikat. Jener wird durch den realen ergänzt, 'ich existiere (sum) denkend (cogitans)', wodurch etwas (ich selbst) nicht bloss *gedacht*, sondern auch *gegeben* wird (cogitabile ut *da*-bile); nur ist dieser Akt nicht ein Schluss (cogito ergo sum), sondern nur das Subjekt in seiner *durchgängigen Bestim*ung gedacht, also nicht analytisch (nach dem Prinzip der Identität) oder bloss erläuternd, sondern synthetisch als erweiternd vorgestellt; gibt den Satz der Existenz eines Gegenstandes ab (omnimoda determinatio est existentia)."¹

III.- La posición del Yo como objeto es la representación de sí mismo como dado —aunque puesto anticipadamente desde la autoafección— y, por tanto, constituye la autodeterminación del sujeto según la ley de receptividad de la naturaleza: frente a ello el Yo puede pensarse como espontaneidad libre². Si la autoposición como objeto patentiza la espacio-temporalidad del fenómeno, la autoposición como libertad pone de manifiesto el reconocimiento de la ley moral que se desarro

¹ OP (Ak-XXII-98)

² "Ich bin mir selbst, nicht bloss nach einem Gesetz der *Rezeptivität der Natur*, sondern auch nach einem Prinzip der *Spontaneität der Freiheit*, ein Prinzip der synthetischen Selbstbestimung." (OP; Ak-XXII-131)

lla a través de las acciones fenoménicas (teleología histórico-religiosa). De este modo, si la primera posición fundamenta la aprehensión metafísico-física de lo empírico, esta segunda abre el ámbito del sujeto como persona de deberes y derechos y la aprehensión de la actividad fenoménica como realización de la moralidad: "Unter aller Eingeschaften, die einem denkenden Wesen zukommen, ist, die erste, die seiner selbst als einer Person bewusst zu sein, nach welcher das Subjekt —nach dem transzendentalen Idealism— sich selbst a priori zum Objekte konstituiert, nicht als in der Erscheinung gegeben im *Übergang von metaphysischen Anf. Gr. der N.W. zur Physik*, sondern als Wesen, das seiner Selbst Begründer und Urheber ist, nach der Qualität der Personlichkeit. Das *ich bin.*— Ich als Mensch bin mir Sinnesobjekt im Raum u. der Zeit und zugleich Verstandesobjekt.— *Bin eine Person: folglich ein moralisches Wesen, das Rechte hat.*"¹

El desarrollo de esta nueva deducción en tres actos del Yo y dos auto-posiciones sintéticas del mismo organiza en un sólo principio constituyente lo que en el sistema de 1781 eran dos ámbitos metafísicamente separados (naturaleza y libertad) y lo que en el de 1791 eran dos principios concordantes de la realización fenoménica de lo inteligible (fenómeno de la Doctrina de la ciencia, posición práctico-dogmática de la libertad en la Doctrina de la sabiduría): de este modo queda claramente establecido en el *Opus postumum* un sistema unitario de la realidad y dependiente de un sólo principio (Yo constituyente), desde el cual se ramifica la totalidad de la Filosofía (ciencia de la naturaleza a partir de la posición del Yo como objeto y teleología histórico-religiosa a partir de su posición como persona). Ahora bien, en cuanto que esta deducción autoposicional del Yo conduce a una sistemati-

¹ OP (Ak-XXI-14)

zación físico-metafísica de la totalidad de los fenómenos y a otra teleológico-moral de la realización sensible del reino de Dios (legalidad, moralidad), resulta que las tres ideas de la razón (Yo, mundo, Dios) aparecen ahora como la transposición abstracta de esta misma deducción: el *Yo soy* de la autoconciencia analítica se desdobra en el *Yo existo como objeto* (mundo) y *Yo existo como persona* (moralidad, Dios). Por consiguiente, la Dialéctica transcendental de las dos primeras críticas pierde su carácter *ilusorio-conflictivo* y pasa a mostrar la verdad de la nueva Lógica transcendental: el sistema de las ideas puede interpretarse ahora como la posición suprema de la Filosofía transcendental pues, frente a esta Lógica donde la autoposición del sujeto aparece (en sí) como condición de posibilidad de la realidad, aquel sistema efectúa la exposición abstracta (para sí) de todo lo real en la interrelación conceptual de los objetos de la razón y determina así en la reflexión absoluta¹ —no sólo en el nivel lógico-transcendental de analizar el fundamento de los objetos— el proceso autoconstitutivo por el que la razón (a través de las ideas) se crea a sí misma: "Transz. Phil. ist nicht ein Aggregat, sondern ein System, nicht von objektiven Begriffen, sondern von subjektiven Ideen, die Vernunft selbst schafft, und zwar nicht hypothetisch (*problematisch oder assertorisch*), sondern *apodiktisch*, indem sie sich selbst schafft."²

§ 86.- El sistema absoluto de las ideas.

Tanto la edificación inicial de la Filosofía transcendental en 1781, como la evolución interna del sistema desde esta fecha en adelante, gira esencialmente en torno a tres conceptos básicos cuya relación no admite una definición absoluta sino respectiva: la cosa en sí, el fenómeno y las ideas

¹ "(Zwei Determinationen: 1) ich denke, 2) ich weiss, dass ich denke). Zwei Funktionen: die Determination u. Reflexion. Logische Reflexion, noch eine höhere oder absolute Reflexion." (OP; Ak-XXII-305)

² OP (Ak-XXI-93)

de la razón. Hasta el *Opus postumum* la interconexión de estas nociones se había establecido del siguiente modo:

(1) En el sistema de 1781-87 las interrelaciones eran:

- a) Si el fenómeno es lo que aparece sometido formalmente a la síntesis de la espacio-temporalidad (objeto transcendental), la cosa en sí sería el sustrato del fenómeno in dependientemente de la afectabilidad sensible, rozando, en ocasiones, la situación de una *causa* del fenómeno.
- b) Si el fenómeno es dable y construible apriorísticamente en su formalidad en la experiencia, las ideas son objetos que sobrepasan toda exhibición sensible y sólo pueden ser pensadas como lo transcendente o, a lo sumo, como focos regulativos de la totalidad de la experiencia.
- c) Cosa en sí e ideas comparten el carácter de no aparecer en la experiencia espacio-temporal y, en este sentido, se identifican parcialmente —el noumeno como equivalente del mundo inteligible moral en cuanto suprasensible ambos—. Sin embargo esta cualidad común no permite una identidad, pues la cosa en sí puede ser pensada como posición absoluta de la realidad con independencia del sujeto, mientras que la idea es cuanto menos un concepto de razón en el sujeto y con contenido objetivo (*Realität*) aunque nada pueda predicarse de su existencia fenoménica —por definición— ni nouménica —por su transcendencia—.

(2) En la nueva sistematización práctico-dogmática resultante de la tercera crítica (1790-91) tenemos:

- a) Fenómeno y cosa en sí mantienen su relación anterior; só lo se conectan (negativamente) en cuanto la conciliación reflexionante de finalismo y mecanicismo debe coincidir con la realidad en sí.

- b) Las ideas, en cuanto que organizadas prácticamente en el ámbito de la moralidad, admiten ahora una exposición fenoménica en la historicidad del espíritu: la teleología jurídico-cultural y religiosa avanzan sensiblemente hacia la realización del bien supremo (legalidad, moralidad),
- c) Por su parte, cosa en sí e ideas parecen estar implícitamente en más estrecha relación por cuanto se insinúa que la efectuación fenoménica de las ideas podría equivaler a la posición de la realidad en sí misma previa a la escisión de nuestras facultades.

Es, pues, claro que la evolución del pensamiento kantiano, al unificar los dos ámbitos metafísicamente separados de 1781, se produce en una aproximación de estas tres nociones, de modo que en 1791 entre fenómeno e idea ya no hay diferencia ontológica —abismo metafísico— sino sólo subjetiva —lo que las ideas contienen aún no se ha realizado plenamente en el mundo— y entre idea y cosa en sí parece anunciarse un acercamiento final del cual resultaría ipso facto otro paralelo entre fenómeno y cosa en sí. Como indicamos en su momento¹, bastaría en los *Fortschritte* que la cosa en sí fuera transformada en la idea racional en el punto asintóticamente indefinido en que bien supremo y fenómeno coincidieran absolutamente, para unificar definitivamente los tres conceptos y eliminar del sistema de 1791 el calificativo de *práctico-dogmático* —pues en él es la posición fenoménica de la libertad como mandato (fin final) lo que salva parcialmente la escisión fenómeno-noúmeno—. Pues bien, esta operación es la que se desprende necesariamente de la autoposición del Yo:

- a) Dado que la sistematicidad del contenido empírico del fenómeno ya no hay que atribuirle a una suposición subjetiva —ca-

¹ Cfr. § 61, § 64

rácter regulador de la finalidad interna en la tercera crítica—ni a la concordancia suprasensible entre mecanicismo y finalismo —cosa en sí como *causa*—, sino que es puesta por el Yo en su constitución como objeto de autoafección, no hay necesidad de pensar con respecto a la naturaleza una realidad en sí misma independiente de (y anterior a) la deducción transcendental.

- b) Dado que la presencia fenoménica de la razón práctica (libertad, moralidad) es la autoposición del Yo como persona que se reconoce a priori fuerza motriz de la corporalidad, el acuerdo entre mundo sensible e inteligible tampoco precisa de un sustrato suprasensible —cosa en sí— en que se reúnan ambos, ni de una afirmación práctico-dogmática desde fuera del fenómeno: la doble autoposición del Yo como objeto y como persona es ya la misma libertad en el mundo.
- c) Si la cosa en sí no es necesaria para garantizar la unidad formal-material de la naturaleza que ahora se pone desde la autoafección, y tampoco lo es para explicar el engarce entre naturaleza y libertad que ahora es puesto en la doble actividad sintética del Yo, es claro que tal noción ya no puede designar ninguna realidad efectiva ni dentro ni fuera del sistema, sino tan sólo un ente de razón que indica un lugar con respecto a las representaciones del propio sujeto¹.
- d) Las representaciones del sujeto sólo pueden ser de dos tipos: o bien nociones que designen síntesis particulares dentro de los dos ámbitos de autoposición del Yo (conceptos pertenecientes a la Metafísica, ciencia de la trasición, Física o teleo

¹ "Das Ding an sich (objectum Noumenon) ist hiebei nur ein Gedankending ohne Wirklichkeit (ens rationis), um eine Stelle zu bezeichnen zum Behuf der Vorstellung des Subjekts." (OP; Ak-XXII-31)

logía histórico-moral), o bien nociones que mienten la totalidad de lo puesto en aquellos dos ámbitos por el sujeto (la totalidad de lo sensible y la totalidad de lo moral).

- e) Como la cosa en sí no es realidad efectiva no puede denotar concepto alguno in concreto. Luego sólo puede referirse a la doble posición absoluta (omniabarcante) de la autoconstitución del sujeto: "Das Ding an sich ist ein Gedankending (ens rationis) der Verknüpfung dieses mannigfaltigen Ganzen zur Einheit, zu welcher sich das Subjekt selbst konstituiert."¹ Se trata, en consecuencia, de un concepto de razón para pensar la unidad absoluta (totalidad) de lo puesto en la autoconstitución del sujeto.
- f) Ahora bien, lo que el sujeto pone en la deducción transcendental es, por un lado, lo fenoménico y, por otro, la personalidad moral actuante en la naturaleza. Por consiguiente, al pensar la totalidad de lo fenoménico introduzco el concepto de mundo², al pensar la totalidad de lo moral (persona absolutamente moral) el concepto de Dios³, que, sumados a la noción de la propia subjetividad, constituyen las tres ideas de la razón.

La cosa en sí queda, pues, convertida de facto en el soporte a través del cual la razón constituye el concepto de totalidad incondicionada desde su propia actividad ponente: al pensar el conjunto sintético de autoafecciones como si fuera dado a la vez, se genera la idea de mundo; al pensar el conjunto de deberes reunidos en un ser supremo legislador, se genera la idea

¹ OP (Ak-XXII-414)

² "Welt ist das Ganze der Sinnengegenstände, mithin auch der auf Sinne wirkende Kräfte..." (OP; Ak-XXII-49)

³ "Der Begriff von Gott ist die Idee, welche sich der Mensch, als ein moralisches Wesen, von einem höchsten moralischen Wesen in einem Verhältnis nach Rechtprinzipien macht..." (OP; Ak-XXII-105)

de Dios. Consecuentemente la cosa en sí no es objeto trascendente alguno, sino la totalidad de lo inmanente (pensada como ya realizada) que el sujeto pone en su actividad¹.

Desaparecida del discurso filosófico toda transcendencia —tanto de la cosa en sí en cuanto causa suprasensible del fenómeno, como de las ideas en cuanto objetos independientes de la serie fenoménica—, es claro que los tres conceptos de la razón no pueden designar nada ajeno al proceso de constitución de lo real desde el sujeto. En cuanto que el primer acto del Yo es puramente analítico pero se abre intencionalmente a las dos posiciones sintéticas (Yo-objeto o mundo; Yo-persona o Dios), las ideas aparecen como aquellas nociones absolutas a través de las cuales el sujeto alcanza la plena concienica (sintética) de sí mismo; configuran, por tanto, la autonomía de la razón pura² en el darse a sí misma los objetos de su pensar y de su existir efectivo en lo real (fenómeno, teleología moral). El sistema de las ideas eleva a plena abstracción en la reflexión absoluta (en sí, para sí, para nosotros) lo que la deducción transcendental expone en el análisis de la realidad (para sí) y lo que en cada acción humana particular acontece (en sí) aunque la concienencia efectuyente lo ignore. De este modo las relaciones conceptuales que las ideas establecen entre sí abarcan todos los posibles usos de la razón (teórico-práctico y ético-práctico, naturaleza y libertad)³, con lo que su sistematización transcendental equivale a la autocreación de la propia razón (sujeto) a través de los objetos en los que se piensa y existe, al modo como la Biblia nos dice que Dios se reconoció como Creador en

¹ "Das Materiale —das Ding an sich— ist = X, ist die blosse Vorstellung seiner (des Subjekts) eigenen Tätigkeit." (OP; Ak-XXII-37)

² "Woher kommt mir die Skale der Ideen? Das All der Wesen ist ein a priori der Vernunft gegebener Begriff, aus dem Bewusstsein meiner selbst entspringend. Ich muss Gegenstände meines Denkens haben und sie aprehendieren, denn sonst bin ich meiner selbst *unbewusst* (cogito, sum; es darf nicht ergo lauten). Es ist *autonomia rationis purae*, denn ohne das wäre ich gedankenlos, selbst bei einer gegebenen Anschauung, wie ein Tier, ohne zu wissen dass ich bin." (OP; Ak-XXI-82)

³ "Das All der Wesen (entium), das Sein überhaupt in einem System, u. unbeschränkt enthält das Objekt der technisch-praktischen und moralisch-praktischen Vernunft (Natur und Sitten, d.i. Freiheit)." (OP; Ak-XXII-65)

el hombre —Lógica hegeliana como pensamiento de Dios antes de la creación del mundo—:

"Transz. Phil. ist die Selbstschöpfung (Autokreation) der Ideen zu einem vollständigen System der Gegenstände der reinen Vernunft. In der Bibel heisst: 'lässt uns Menschen machen' und 'siehe es, war alles Gut'."¹

El desarrollo de este sistema de los conceptos absolutos como culminación de la Filosofía transcendental lo emprendió Kant entre los años 1800 y 1803 en un estilo aforístico que, aún cuando no constituye una exposición a cabada ni completa, permite, sin embargo, una comprensión general de sus líneas fundamentales en relación a los temas precedentes de la autoafección y autoposición del Yo. Los caracteres delimitativos de las tres ideas son los siguientes:

(1) Mundo es el compendio de todo lo espacio-temporal como fenómeno². Que el mundo es fenómeno significa que es unitario e inmanente al sujeto pues:

a) Todo posible objeto es resultado de la misma acción sintética del Yo en cuanto que unificación de la multiplicidad formal de la intuición bajo las categorías (principios ontológico-metafísicos) y de lo material por la autoafección. En consecuencia, si bien puede hablarse de percepciones, fenómenos y objetos, no puede hablarse de una pluralidad de mundos³, pues los actos ponentes del Yo son comunes y, por tanto, enlazan el conjunto —ya sea dado o dable en el futuro— en una experiencia unitaria de lo real.

b) El contenido empírico del fenómeno es anticipado en la

¹ OP (Ak-XXI-84)

² OP (Ak-XXI-24)

³ OP (Ak-XXII-49, XXII-74, XXI-11)

síntesis corporal de la autoafección, luego la ubicación y dinamismo del objeto está siempre en función de la motricidad originaria del sujeto: la estructura y ubicación de las cosas en el mundo son puestas por la actividad sintético-dinámica del Yo; la exterioridad y la interioridad de lo dado dependen igualmente de la construcción senso-motora de la experiencia originaria. Consecuentemente el mundo es el hacerse sintético del sujeto a sí mismo, lo trascendente no cabe dentro de la Filosofía transcendental: "Transz. Phil. ist *Autonomie* der Reinen Vernunft sich selbst *synthetisch* a priori (das Subjekt vom Objekt) zu machen, dadurch verhütet wird, dass die transz. Prinzipien nicht *transzendent*, d.i. die Erscheinung nicht Objekt an sich und äusser Denken, werden."¹

(2) Dios es la idea personificada del Derecho². Como el Derecho es el conjunto de deberes-derechos que emanan de la ley moral, cabe afirmar que hay un Dios pero que Dios no es sustancia alguna fuera de la razón:

a) En cuanto que el Yo se pone sintéticamente como persona, lo hace como sujeto de derechos y deberes³, con lo cual enlaza necesariamente su acción con el concepto de un ser que reuniera en sí mismo el origen de toda legislación⁴ y con respecto al cual las obligaciones morales fueran mandatos suyos⁵ —origen de la religión—: que hay un Dios no es, por tanto, ninguna hipótesis sino una determinación necesaria para todo ser que reconoce obligaciones⁶.

¹ OP (Ak-XXI-115)

² OP (Ak-XXII-108)

³ OP (Ak-XXII-49)

⁴ OP (Ak-XXII-123,124)

⁵ OP (Ak-XXII-129,130)

⁶ OP (Ak-XXII-118)

b) Ahora bien, precisamente porque Dios es una noción que emerge del imperativo moral y éste se constituye en la auposición del Yo, Dios no puede ser considerado como una substancia sobre la que pueda disputarse acerca de su existencia en el sentido de un ser fuera de mí¹, sino que la proposición 'hay un Dios' es un axioma de la razón para ponerse a sí misma como principio de acciones² —lo ético-práctico como fuerza motriz de la corporalidad y, por tanto, de la naturaleza—. Por consiguiente, Dios no es nada subsistente fuera de mí sino un pensamiento en mí³, de modo que en lugar de hablar de la *idea de Dios* deberíamos hacerlo de la *idea Dios* para evitar toda connotación transcendente⁴. Si a través del mundo la razón se objetiviza en los fenómenos, a través de Dios tal objetivización se hace progreso indefinido hacia la moralidad: "Der Satz 'es ist ein Gott' sagt nichts mehr als: Es ist in der menschlichen sich selbst moralisch bestimmenden Vernunft ein höchstes Prinzip, welches sich bestimmt so genötigt sich nach solchem Prinzip unnachlässlich zu handeln."⁵

(3) El mundo es la posición suprema de lo puramente objetivo, pero que sólo puede darse como objetividad en referencia al

¹ OP (Ak-XXII-52,53)

² "Der Satz 'es ist ein Gott' bedeutet nicht den Glauben an das Dasein einer Substanz als ein apprehensibles Wesen, oder auch wie die Wärmerstoff ein hypothetisches Ding zu Erklärung der Phänomene aufgenommen, denn er ist nicht ein Sinngegenstand, sondern es ist ein Axiom der reinen praktischen Vernunft sich selbst als Prinzip der Handlungen zu setzen." (OP; Ak-XXII-108)

³ "Gott ist nicht ein ausser mir bestehendes Ding, sondern mein eigenes Gedanke. Es ist unge-reimt zu fragen, ob ein Gott sei." (OP; Ak-XXI-153)

⁴ "Die Idee Gott (nicht von Gott), denn das wäre ein Objekt, was als existierend gedacht würde" (Ibid.)

⁵ OP (Ak-XXI-146)

Yo constituyente que le da tal sentido. Dios es la posición suprema de lo absolutamente moral, pero que únicamente puede pensarse porque el Yo se reconoce como persona sujeta a la ley ética. En consecuencia, estas dos ideas aparecen como máximamente abstractas y, a la vez, vacías de contenido —universal abstracto— si no fuera por la mediación que les confiere su significado y realidad —universal concreto—: el Yo. Ahora bien, en cuanto el sujeto constituyente, en este último nivel de la Filosofía, es pensado como el que realiza en su actividad fenoménica a Dios y al mundo, ya no sólo se manifiesta como la acción-autoposición abstracta de la Lógica transcendental, sino como el mediador concreto y creador efectivo del reino de Dios en el mundo, es decir, como dueño del mundo¹. De este modo la Filosofía transcendental acaba unificando en el hombre físico-histórico todos sus intereses y fines últimos; la cuarta pregunta de la razón que sintetiza las tres restantes sólo admite una respuesta: el hombre es el ser racional que habita el mundo y que establece en su actividad la mediación (cópula) que hace de este mundo un objeto moral. En términos kantianos: "Gott, die Welt, und was beide in realen Verhältnis gegen einander denkt, das Subjekt als vernünftiges Weltwesen. Der *medius terminus (copula)* in Urteile ist hier das Urteilende Subjekt (das denkende Weltwesen, der Mensch in der Welt)"². Con ello, el Yo absoluto ponente —en clara concordancia con Fichte— pasa a ser mediación de las ideas y sujeto actuante en el mundo en evidente anticipación a Hegel: si entre 1781 y 1791 Kant recorrió el camino que va del racionalismo esco

¹ "Ich, der Inhaber der Welt." (OP; Ak-XXI-45)

² OP (Ak-XXI-27)

lar a la historicidad de la razón, en el *Opus postumum* se avanzan y desarrollan in nuce los pasos que conducirán el idealismo transcendental de Fichte a Hegel.

Se comprende así en qué sentido el sistema de las ideas ocupa la posición suprema (*höchster Standpunkt*) dentro de la Ciencia: los conceptos de la razón exponen en su mediación interna —automovimiento del sujeto— el conocimiento absoluto de aquello que la Metafísica, la transición de ésta a la Física, la autopoición del Yo o la Filosofía histórico-religiosa dicen relativamente a sus objetos parciales. Por ser el hombre creador y dueño del mundo, hace de éste su objeto y lo determina tanto en su conocimiento científico-positivo como en el teleologismo moral: el mundo en sí no es nada al margen de esta actividad, Dios es tan sólo la representación hipostasiada de la razón humana¹. En cuanto que las ideas convergen y se sintetizan en el hombre como mediador supremo, elevan a conciencia lo que desde Galileo caracteriza el proceder hipotético-experimental de la ciencia moderna, lo que la analítica del conocimiento ha dicho desde Descartes y lo que la Ontología racionalista hacía sin manifestarlo explícitamente: que el sentido de lo real es puesto por la acción del ser humano, que la autoconstitución de la razón es la creación de toda objetividad y que, en este proceso dinámico-temporal en el plano cultural, jurídico y moral, "wir uns Gott machen"². De este modo en el sistema de las ideas el sujeto es llevado a la autoconciencia de sí mismo y la Filosofía transcendental a principio absoluto:

"Tr. Ph. ist das absolute Prinzip idealistisch sich selbst zu einem System synthetischer Erkenntnis a priori aus Begriffen (oder durch sie) zu bestimmen, in Ansehung der Form des Selbstbewusstseins."³

En cuanto que esta autoconstitución es pensada in concreto como desarrollo

¹ "Die Idee von dem, was die menschliche Vernunft selbst aus dem Weltall macht, ist die aktive Vorstellung von Gott." (OP; Ak-XXI-154)

² OP (Ak-XXI-51)

³ OP (Ak-XXI-97)

individual y específico de las facultades del espíritu en la progresiva ampliación de sus objetos y perfeccionamiento de sus resultados, la Filosofía conduce a la praxis históricas como lugar de realización de aquellas ideas, praxis que, arrancando de las aportaciones del pasado y especialmente de la Ilustración, se abre hacia un futuro de racionalidad presagiado por los siglos del presente (revolución francesa). Y en cuanto que es concebida in abstracto como sistematización de todos los intereses de la razón, autorreconocimiento del sujeto en sus fines últimos y Doctrina absoluta de la sabiduría, nos sitúa en el propio sistema de la Filosofía en cuanto idealismo¹ que cierra la historia de la razón y marca el límite de todo saber y sentido:

"Wenn die Grenze der Transz. Philos. überschreiten wird, so wird das angefasste Prinzip *transzendent*; d.i. das Objekt wird ein Unding und der Begriff von ihm widerspricht sich selbst: denn es überschreitet die Grenzlinie alles Wissens: das ausgesprochene Wort ist ohne Sinn."²

Todas las posibles formas de saber y sentido, todos los posibles aspectos de la realidad, todo cuanto puede ser percibido y estructurado, en suma, la totalidad de lo ente tiene su lugar en el sistema de la Filosofía trascendental y, en consecuencia, puede ser deducido del mismo. Si algo escapa a esta condición, con ello muestra ya su mismo sinsentido, pues pretende hablar de algo que trasciende los límites de todo enunciado: a saber, que lo dicho contiene siempre una estructura construible desde el λόγος. Como en el diálogo de Platón con los sofistas, en el libro IV de la Metafísica aristotélica o en la Lógica hegeliana, la simple posición de la palabra es ya co(m)-posición de la razón: en el horizonte lingüístico está siempre presente la representación de una subjetividad que interpreta y da sentido al

¹ "Die Transz. Ph. ist ein Idealism: da nämlich, das Subjekt sich selbst konstituiert." (OP; Ak-XXI-85)

² OP (Ak-XXI-76)

mundo, creándolo y transformándolo en su misma actividad; salirse de tal horizonte es colocarse ipso facto al margen de toda reflexión y sentido, y es tar condenado, al modo de Cratilo, al simple señalar mudo lo dado que, en rigor, ni un señalar podría ser. Por ello, lo primero es el verbum (*Yo soy*), dentro de cuya identidad está encerrado el mundo (fenómeno, moralidad) y cu yo despliegue es la historia del espíritu resumida sintética y abstractamente en el sistema de la Filosofía transcendental: negar a Dios (verbum) es, no tanto ser insensato (*unwissend*), cuanto ignorante (*unweise*)¹, pues es ne gar la divinidad del sujeto que hace, mediante tal concepto, de sí mismo una persona y del mundo el reino de Dios².

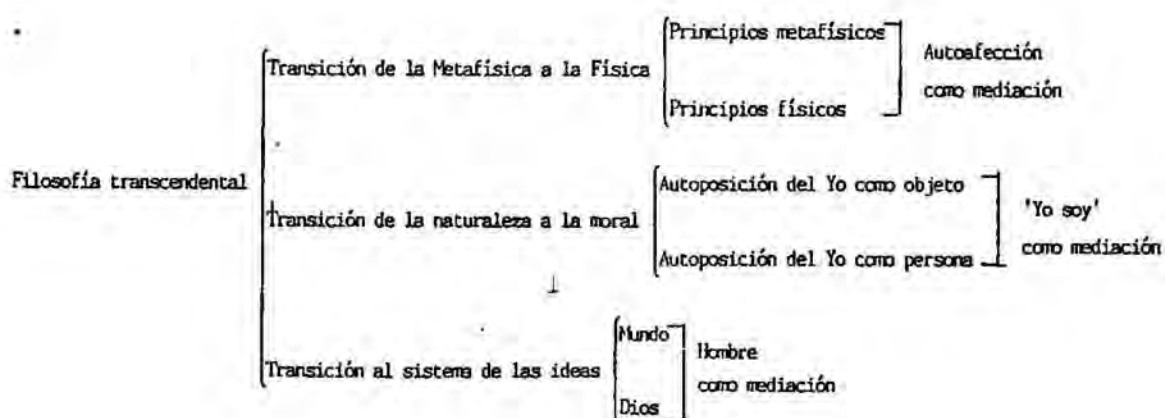
§ 87.- La sistematización de 1801.

Según se acaba de exponer, el hombre ocupa en las últimas páginas del *Nachlass* kantiano el lugar central a través del cual todos los elementos del análisis filosófico y los componentes constitutivos de la realidad adquieren su significado. El sujeto es así la mediación absoluta que atraviesa y organiza todos los intereses de la razón por medio de su actividad: si se trata del coocimiento (¿qué puedo saber?), el Yo pone tanto la estructura formal de la naturaleza cuanto anticipa su darse empírico; si se trata de la moralidad (¿qué debo hacer?), la autoconciencia se piensa como persona de deberes y como autolegislator incondicionado (Dios en el sujeto); si se trata de la esperanza futura (¿qué me está permitido esperar?), la propia constitución del mundo en el Yo asegura la realización (asintótica) final de la legalidad externa (historia jurídico-cultural) y de la moralidad inte

¹ OP (Ak-XXI-32)

² "Gott und die Welt sind beides ein Maximum. Die trasz. Idealität des sich selbst denkenden Subjekts macht sich selbst zu einer Person. Die Göttlichkeit derselben. Ich bin im höchsten Wesen. Ich sehe mich selbst (nach Spinoza) in Gott, den in mir gesetzgebend ist." (OP; Ak-XXII-54)

rior (historia religiosa). Consiguientemente, el hombre está en la encrucija da de la totalidad de lo real y de su reconstrucción reflexiva en la Filosofía transcendental: en este sentido puede definirse al ser humano como un *ser arquitectónico*¹, es decir, como aquel ente en cuya constitución está ya presente la arquitectónica de la razón, de modo que el sistema del saber puede vertebrarse a partir de las mediaciones que se establecen en el sujeto. Y, efectivamente, los numerosos bocetos² de la sistematización definitiva de la Ciencia que Kant construye en las páginas posteriores a 1800, toman siempre como hilo conductor los tránsitos (*Übergang*) que se fundamentan en la mediación de la conciencia. Denominando a esta última arquitectónica filosófica *sistema de 1801*, por ser ésta la fecha media en torno a la que se escriben tales textos, y de modo sinóptico, tenemos la siguiente vertebración doctrinal:

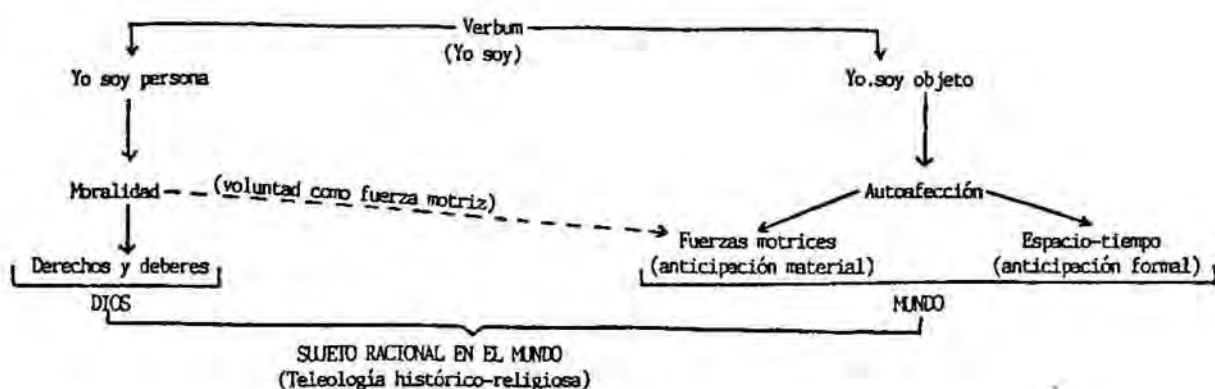


En cuanto que esta división doctrinal de las distintas partes reposa por en tero sobre la función ponente-mediadora del sujeto que supera definitivamente la ambigüedad de la cosa en sí en 1791, podemos construir el sistema de

¹ "Gott, die Welt und der Mensch, ein sinnlich-praktisches Wesen in der Welt (Architektonisch)" (OP; Ak-XXI-31)

² Especialmente en: OP (Ak-XXI-17, XXI-59, XXI-61)

1801 en la forma cíclico-cerrada siguiente:



El *Übergang* entre lo a priori y lo a posteriori de la naturaleza y entre ésta y la libertad, que en 1781 constituían abismos dentro del sistema que ponían en marcha la tarea reguladora de las ideas, y que en 1791 lograban una fundamentación subjetivo-regulativa el primero y práctico-dogmática el segundo, ha sido en 1801 establecido objetivamente por cuanto lo objetivo es un sentido referencial (natural, moral o transcendental) puesto siempre desde el sujeto constituyente. La identidad entre constitución de la razón y constitución de la realidad, entre autoconciencia del sujeto y presencia de la divinidad en lo finito, entre despliegue sistemático de la Filosofía y desenvolvimiento histórico del espíritu, hacen de este último texto de Kant, no sólo la propedéutica crítica a la Ciencia —como interpretaron los idealistas posteriores—, sino la primera construcción idealista del saber: el anciano de Königsberg, como Moisés, no sólo avanzó hacia la tierra prometida, sino que también, vio el lugar donde Dios edificaría su reino. La evolución del pensamiento kantiano de 1781 a 1801 pone al descubierto el proceso de constitución genética de la Filosofía del espíritu en cuanto historización de la razón en la actividad individual y colectiva de la humanidad en el tiempo. Cuanto el idealismo posterior exponga in extenso está ya desarrollado y articulado in nuce en el último Kant, de modo que, a pesar de positivistas, neokantianos y neopositivistas, los mejores intérpretes de Kant fueron sus sucesores (directos e indirectos) de la primera mitad del siglo

XIX: aquellos pensadores —de Fichte a Marx— que heredaron su legado de defender la efectución de los fines de la razón en el mundo. Cualquier otra interpretación que no recoja íntegramente este carácter antropológico-absoluto (Filosofía en sentido cósmico) de la Filosofía transcendental, se nutre sólo de los fragmentos de un sistema desde los cuales es imposible ver el todo: "Wir können keinen Satz der Trasz. Phil. anders fassen, als indem wir sie alle zusammenfassen."¹

#####

¹ OP (Ak-XXI-44)

IV.- SINTESIS Y DISCUSION CRITICA.

§ 88.- De la reflexión a la autoconstitución de la razón.

La dualidad entre naturaleza y libertad, así como el abismo entre las dos partes respectivas del sistema metafísico de 1781-87, era superada en 1790-91 mediante el Juicio reflexionante: el a priori práctico de la libertad como mandto de realizar el bien supremo hace del hombre fin final, lo cual permite dar un fundamento dogmático al sistema teleológico de la naturaleza en cuanto orientado hacia la consecución de la moralidad. Por otro lado, entre la pluralidad pura espacio-temporal y la serie de contenidos empíricos se tiende el puente de la finalidad interna como concordancia entre mecanicismo —comprensión de las partes al todo— y finalismo —del todo a las partes—, haciéndose posible un uso empírico de este último concepto. En este sentido, la reestructuración del sistema filosófico a partir de la tercera crítica logra ya hacer del mundo inteligible de las ideas racionales conceptos exponibles en lo fenoménico: empíricamente en la comprensión de los seres vivos como todos orgánicos, simbólicamente en la obra de arte a través de las ideas estéticas de la imaginación, y teleológicamente en la historia jurídico-religiosa. No obstante, esta unificación de ámbitos estaba aún limitada por diversos factores: por un lado, la finalidad interna es sólo subjetivo-regulativa en función de reencontrar la unidad perdida de la cosa en sí por la escisión que introducen nuestras facultades; por otro lado, el espíritu vivificante del producto artístico eleva el espíritu hacia lo inteligible, pero no lo alcanza en sentido pleno; por un tercero, el desarrollo histórico-moral, aún gozando de estatuto dogmático, recibe su fun-

damento desde fuera de la deducción lógico-transcendental, coexistiendo todavía dentro del sistema dos principios organizativos de la realidad. De ahí el término *práctico-dogmático* con el que calificamos este primer idealismo —como Kant hace con su Doctrina de la sabiduría— pues, a pesar de reunir ya formalmente las cinco características delimitadoras del idealismo, el sistema de 1791 mantenía aún cierta imprecisión respecto al estatuto de la cosa en sí¹ y en relación a la integración de los principios prácticos dentro de la Ciencia².

Estos dos aspectos de fundamentación insuficientemente resueltos en los *Fortschritte* eran, en última instancia, una consecuencia del punto de partida de la *Kritik der Urteilskraft* en la problemática que había dejado abierta la primera crítica: el Juicio es la facultad de subsumir lo particular en lo universal y, como tal, es parte esencial de todo uso del entendimiento o de la razón; cuando lo universal es dado, tal subsunción es una determinación absoluta (Juicio determinante) pues sólo hay que aplicar la regla al caso; cuando lo dado es lo particular, la búsqueda de lo universal sólo puede ser relativa a nuestras facultades y, por tanto, la subsunción está *subjetivamente* condicionada (Juicio reflexionante). De este modo, al plantearse la cuestión de cómo la serie a priori y la a posteriori —consideradas ambas como particulares dados— coinciden entre sí y cómo la naturaleza y la libertad —igualmente tomadas— concuerdan, aunque el Juicio reflexionante hallara su solución —finalidad interna, teleología transcendental—, está imposibilitado por definición de dar a estos nuevos conceptos un valor constitutivo. De ahí la necesidad de acudir en cada caso a unos elementos externos a la reflexión para asegurarse la validez del *Übergang*: en un caso al postular la identidad (en la cosa en sí) de finalismo y mecanicismo, en otro al añadir a tal identidad el fundamento práctico de la libertad como mandato. En el sistema de 1791, por tanto, el papel que jugaban la cosa en sí y los princi

¹ Cfr. § 64

² Cfr. § 57, § 80

pios práctico era subsidiario de la subjetividad del Juicio reflexionante y ya no indicaban tanto —como en 1781— realidades autosubsistentes al margen del desarrollo teleológico-moral de lo fenoménico, cuanto daban a éste la objetividad que le faltaba. El verdadero problema, pues, en aquel sistema no era el de la dualidad fenómeno-noúmeno o mundo sensible-inteligible, sino el de la diferencia implícitamente aceptada entre Juicio reflexionante y determinante. En cuanto que el Juicio reflexionante establece sus conceptos desde la constitución de las facultades del espíritu finito, y el determinante (principios ontológico-metafísicos) parte de las categorías lógicas del entendimiento como universal-dado, los límites del sistema de 1791 pueden expresarse de este modo: la construcción de la realidad que el espíritu pone como necesaria —cuerpos orgánicos, teleología histórico-cultural—, no tiene la misma validez científica que la deducida de los conceptos lógico-transcendentales del entendimiento —naturaleza formal—, a pesar de que los principios reflexionantes superan las dualidades que los determinantes habían introducido. Bastaba, consiguientemente, respecto al sistema de 1791, elevar la reflexión a determinación para eliminar las ambigüedades internas de la doctrina filosófica y pasar a los planteamientos finales del *Opus postumum* —sistema de 1801—. Lo cual obliga a formular dos preguntas que, después de la exposición de esta tercera parte, pueden ser respondidas: (1) por qué (cuál es el origen) de la superior valoración del Juicio determinante respecto al reflexionante, y (2) cómo se efectúa el cambio de coordenadas con referencia a esta temática del *Nachlass*.

(1). La operación del Juicio determinante tiene su última raíz en los procesos de deducción lógico-formal: dado un concepto cuyas notas sean exhaustivamente y distintamente especificables y dado un particular que cae bajo alguna de estas notas —o nota de las notas—, la aplicación del primero al segundo es necesaria y absolutamente cierta; se trata, en el fondo, del proceder intuitivo-deductivo enunciado en las *Regulae* cartesianas y lle

vado a sus últimas consecuencias por Leibniz en el principio de no contradicción (verdades de razón). Ciertamente Kant convierte este uso —analítico— en transcendental —sintético— pero manteniendo tanto su necesidad como su carácter deductivo (*de arriba a abajo*): las categorías son formas puras de unidad cuyas notas sólo pueden contener estructuras generales de síntesis, la serie espacio-temporal está integrada por pluralidades puras que sólo pueden ser sintetizadas, luego la aplicación de lo primero a lo segundo es inmediata y perfectamente acotada. Frente a ello la operación reflexionante va *de abajo a arriba* —y, en efecto, el mismo Kant señala la inducción y analogía como sus funciones lógicas¹—, con lo cual parece participar de la incompletud —cuanto menos en el orden de una investigación científica progresiva ad infinitum— de todo proceso post rem: en suma, la subordinación del principio de razón suficiente al de no-contradicción en Leibniz y la atribución subsiguiente al entendimiento divino de un análsiis exhaustivo y en acto de lo (aparentemente) contingente: Lo que hay, pues, por debajo de la superior valoración del Juicio determinante respecto al reflexionante es, en último término, la tradición filosófica moderna que, íntimamente ligada a la formulación del análisis matemático y a la Física racional, hace del proceder deductivo —convenientemente reformulado en relación a la tradición aristotélico-escolástica al entenderlo desde la operatividad matemática— el eje vertebrador de la razón y de la Ciencia. Consecuentemente, cuando Kant —hasta 1791 inclusive— acepta la construcción determinante de lo real como constitutiva (principios ontológicos y metafísicos) y cuestiona la reflexionante (finalidad interna, teleología histórica) al exigirle un apoyo externo (cosa en sí, razón práctica), se está moviendo aún —en cuanto a fundamentación transcendental— más cerca de la *ratio more geometrico* que de la *ratio more historico*: no hay duda de que el sistema resultante de la tercera crítica y de los *Fortschritte* está construido ya *en favor de* la histo-

¹ Cfr. § 18

ricidad del espíritu y la exige necesariamente en la fenomenalización del bien supremo, distinguiéndose con ello radicalmente de la primera crítica y adentrándose en el terreno idealista; pero es un sistema donde la razón todavía no ha asumido dentro de sí su nuevo status —reelaboración de la Lógica transcendental— y que, por tanto, pende aún del cordón umbilical more geometrico; desprenderse totalmente de él habría significado identificar sin paliativos el valor fundante del Juicio reflexionante al del determinante, el camino hacia arriba de los sistemas empíricos (naturaleza material) e históricos (teleología cultural) y el camino hacia abajo de la deducción transcendental (teórica y práctica). Llegamos así al segundo de los puntos antes señalados.

(2). Dado que el Juicio reflexionante busca el universal para el particular y presupone siempre —aunque sea *subjetivamente*— la ordenabilidad de lo dado, darle un valor constitutivo implica: (a) afirmar apodícticamente que todo cuanto acontece es reducible a principios racionales, (b) que estos principios están actuando a través de lo particular, pues de lo contrario no serían abstraíbles de ello, y (c) que el desarrollo temporal de lo dado, lejos de ser marginal a la razón, es consubstancial a ella, pues representa la manifestación y despliegue de esos principios. Consiguientemente, la transformación del sistema de 1791 *en favor de* la historicidad (idealismo práctico-dogmático) en el sistema de 1801 *desde* la historicidad (idealismo del sujeto constituyente) exigía la elevación de la reflexión a principio de validez constitutiva en pie de igualdad con el Juicio determinante, o lo que es igual, la fusión de ambos procedimientos racionales en el concepto de una razón que se autoconstituye en el mundo. Los pasos de este cambio, según se desprende de nuestros análisis, fueron:

- a) En los escritos de Filosofía de la historia posteriores a la *Kritik der Urteilskraft* se da ya una identificación, y no sólo implícita, entre Juicio determinante y reflexionante al

establecerse el contrato originario como estructura de las sociedades empíricamente existentes: aparece así una idea racional (concordante abstractamente con los principios del Derecho) como vertebradora de la dinamicidad histórica, con lo cual lo que la razón práctica ordena (determinantemente) desde la ley como mandato (realizar el bien supremo en cuanto a la legalidad pública) coincide con lo que hace posible (a los ojos de la reflexión filosófico-histórica) la existencia empírica de las sociedades (la asociación de todos bajo una ley común de gobierno).

- b) En el texto de Filosofía de la religión ocurre lo mismo en relación a la moralidad como virtud: el principio deducido de la razón práctica que exige la racionalidad de la religión coincide con la tendencia de las iglesias visibles en avanzar de lo simbólico-sensible a lo práctico-moral.
- c) Finalmente, a lo largo de los temas que integran la evolución del *Opus postumum*, encontramos:

- Al poner la realización corporal de la espacio-temporalidad como fundamento de la transición de la Metafísica a la Física, resulta que el mismo acto en el cual se sintetiza la pluralidad pura de la serie empírica constituye la autopercepción de las fuerzas motrices: la serie (determinante) de los principios formales y la reflexionante de los materiales surgen de un mismo principio, la autoafección del sujeto (anticipación de la espacio-temporalidad y sus contenidos dinámicos en la motricidad del cuerpo). Aunque en las fórmulas lingüísticas empleadas ahora por Kant no se mencione explícitamente ninguna de las dos formas del Juicio —prueba, por lo demás, del cambio de perspectiva—, en algunos textos se hace patente que la autoafección sustitu

ye sintéticamente a las dos operaciones de aquella facultad, unificando el carácter objetivo de una (determinación) con el subjetivo de la otra (reflexión): "Der aktive u. re aktive Zustand der empirischen Vorstellung in der objektiven Wahrnehmung ist mit dem Subjektiven der Erscheinung des Gegenstandes dem Formalen nach identisch, und enthält das Fortschreiten zum *Materialen* des bewegenden Kräfte zum Be huf der Erfahrung in der Selbstbestimmung des Subjekts gleich als Objekts"¹. Es más, aquel procedimiento sintético-universal asociado a un imaginario entendimiento intuitivo que unificaría reflexión y determinación al proceder tanto de las partes al todo como del todo a las partes², es en el *Nachlass* atribuido sin más al ser humano en tanto en cuanto determina las fuerzas materiales, no a partir de una percepción empírica (afección), sino desde lo que ha puesto a priori en la intuición (autoafección): "Wir können synthetisch-allgemein aus Begriffen nichts in Ansehung der bewegenden Kräfte, als wirkender Ursachen unserer Wahrnehmung in ihrer Verbindung als empirischer Erkenntnis, bestim men, als was wir selbst gemacht. d.i. in diese Anschauung hinein gelegt und aus dem System derselben, welches a prio ri im Verstande liegt, ausgehoben haben"³. Al anticiparse el sujeto en la síntesis autoafectiva global del propio cuerpo (del todo a las partes) a las afecciones empíricas concretas (de las partes al todo), nuestro entendimiento sintético-universal reúne en pide de igualdad juicio refle xionante y determinante, pudiendo finalmente prescindir de

¹ OP (Ak-XXII-385)

² Cfr. § 50

³ OP (Ak-XXII-385)

la cosa en sí como postulado suprasensible en que hacer co incidir ambos principios (finalismo y mecanicismo).

- Si la autoafección elimina así uno de los dos *cuerpos extraños* a la reflexión para alcanzar valor constitutivo por sí misma (respecto al sistema de 1791), la doble autoposición sintética de la autoconciencia (sumada a la inclusión de la voluntad entre las fuerzas motrices de la naturaleza) hace lo propio en relación a la necesidad de un fundamento práctico exterior a la deducción transcendental para dar carácter dogmático al *Übergang* histórico-teleológico: ahora el *Yo soy* dador de todo sentido objetivo, a fin de pensarse a sí mismo con contenido, se desdobra en objeto espacio-temporal y persona moral, con lo cual el tránsito de la naturaleza a la libertad está unificado ante rem, pues es el mismo sujeto quien constituye ambos conceptos y quien actúa como voluntad motriz dentro de la naturaleza. Ciertamente cabe seguir distinguiendo dos usos de la razón —el teórico llamado en el *Nachlass* técnico-práctico y el ético-práctico— según la fialidad de su actividad sea la simple manipulación técnica de lo natural —dependiente sólo de los principios teóricos de la ciencia¹— o la consecución de metas morales, pero ambos usos son derivados del mismo sujeto autodeterminante: "Das Subjekt selbst bestimmt sich selbst 1) durch technisch-praktische 2) durch moralisch-praktische Vernunft, und ist sich selbst ein Gegenstand von bieten. Die Welt und Gott. Das erste im Raum u. der Zeit als Erscheinung. Das zweite nach Vernunftbegriffen, d.i. einem Prinzip des kategorischen Imperativs"². El espíritu

¹ Cfr. § 5

² OP (Ak-XXII-53)

humano (*Gemüt*) cuyo Juicio, reflexionando a partir de la constitución de las facultades, sólo podía determinar subjetivamente el *Übergang*, requiriendo de su razón práctica autónoma para darle fundamento dogmático, pasa a ser en 1801 el sujeto constituyente, de modo que tanto lo práctico como lo natural son dos posiciones de lo mismo.

- Finalmente la autoconstitución de la razón en el sistema de las ideas y la definición del sujeto como mediador (cópula) entre Dios (hipostatización de la ley) y el mundo (hipotastización del objeto) culmina el proceso, estableciendo un único sentido de lo racional: el hacerse a sí mismo de la humanidad en el mundo. La naturaleza, en cuanto construcción formal-material de la experiencia en vistas a la sistematización de lo empírico, y la moralidad, en cuanto presencia de Dios en nosotros, son dos momentos de lo mismo: el autodesarrollo temporal-histórico del sujeto finito que, al reconocerse filosóficamente como autor de su actividad, se eleva a la razón arquitectónica (absoluta). Juicio determinante y Juicio reflexionante, ratio ante rem y post rem, deducción objetiva y reflexión subjetiva, se han fusionado, desapareciendo incluso terminológicamente del texto kantiano, y han dejado su lugar a la autoconstitución del sujeto, es decir, a la ratio more histórico que se hace a sí misma a través de la existencia sensible: "Transz. Phil. ist das Vermögen des sich selbst bestimmenden Subjekts durch den systematischen Inbegriff der Ideen, welche a priori die durchgängige Bestimmung desselben als Objekts (die Existenz desselben) zum Problem machen, sich selbst als in der Anschauung gegeben zu konstituieren.

Gleichsam *sich selbst machen*."¹

Esta transformación del sistema de 1791, donde la historización del mundo inteligible era la consecuencia necesaria de una razón determinante que se abría hacia lo reflexionante, en el sistema de 1801, donde la historización es elevada a autoconstitución de la misma razón, significa evidentemente el avance definitivo del pensamiento kantiano en la vertiente del idealismo, es decir, de la Filosofía del espíritu histórico. El paso del idealismo práctico-dogmático de la *Kritik der Urteilskraft* y los *Fortschritte* al idealismo*del sujeto constituyente del *Opus postumum*, a través de los escritos de teleología histórico-religiosa, implica, por tanto, abandonar el paradigma de la racionalidad cartesiana en que la ciudad crecida al compás del tiempo debe ser sustituida por la diseñada geoméricamente, en pro de un nuevo modelo de pensamiento donde esa ciudad resultado del pasado muestra una historia que tiene su propia geometría, con respecto a la cual la Geometría del entendimiento es un momento abstracto que sólo sumergiéndose en el discurrir temporal podrá ser concreto: la razón cartesiana, en suma, podrá reconstruir la ciudad porque intervendrá en una historia de la que ella misma —aunque quiera ignorarlo bajo *il apparatto* de la duda metódica²— forma parte. La historicidad de la razón —en el sentido fuerte con que el idealismo la entiende³— comporta dos exigencias fundamentales: (1) que lo dado —lo *histórico* en el sentido etimológico del término—, tanto si se trata del ámbito de la ciencia natural como de la cultura, tiene un orden conceptualmente expresable y ese orden —por pertenecer todo concepto a la autoconstitución de la razón que articula toda posible figura de conciencia— es construible racionalmente en su propio aparecer empírico; (2) que, en función de esta racionalidad de lo empírico, cabe distinguir en toda cuestión a analizar tres aspectos, la conciencia que hace la experiencia del caso (para sí, espíritu subjetivo), la red conceptual-material que la de-termina (en sí, es

¹ OP (Ak-XXI-93)

² S. Turró; *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1983

³ Cfr. § 63

píritu objetivo) y la conciencia filosófica que la comprende en su verdad (para nosotros, espíritu absoluto). Habiendo Kant efectuado el tránsito a la razón histórica, debe ser posible descubrir en sus textos estas dos características, aunque sea obviamente con otra terminología. Dedicamos los dos párrafos siguientes a este reconocimiento.

§ 89.- La construcción racional de la experiencia y el idealismo.

Sostener que una de las tesis centrales del kantismo es la estructurabilidad a priori del fenómeno, no precisa de mayor comentario; sí lo requiere, en cambio, afirmar que (para el último Kant) el fenómeno es tan construible en su formalidad espacio-temporal (objeto en general) cuanto en su materialidad empírica, y que dentro de ésta cabe distinguir entre simple fenómeno de la naturaleza o de la historia. Esta tesis, después de nuestro estudio, se asienta en lo siguiente:

- (1) Cualquier posible datum de experiencia es una afección que el sujeto recibe por la sensibilidad. Ahora bien, la sensibilidad sólo se realiza efectivamente en cuanto que corporalidad motriz, en cuyo dinamismo se constituye la espacio-temporalidad como percepción del propio cuerpo y ubicación con referencia a él de toda sensación —el llamado *esquema corporal* en Merleau-Ponty—. Lo dado, en consecuencia, es dado en relación a un ámbito senso-motor construido dentro del cual las afecciones encuentran su lugar y sentido. Por lo tanto, decir que la experiencia empírica es la organización de nuestras afecciones, equivale a decir que es la organización de lo que nosotros mismos hemos puesto en la corporalidad originaria: la sistematización racional de lo dado es posible porque hay una previa sistematización autoa-

fectiva de las fuerzas motoras. Por ello la ciencia empírica está anticipada en el esquema corporal y no hay más naturaleza que el fenómeno: lo transcendente es un mero ente de razón que, en rigor, es inexpressable. De este modo, cuando el investigador, en sus observaciones y experimentos, descubre nuevas leyes no hace sino organizar sus percepciones, presuponiendo siempre —por la posición implícita del cuerpo organizado— que a la diversidad del fenómeno corresponde una unidad dinámica organizadora (ley). Sólo desde la autopo^usición corporal tiene sentido la indagación-medición científico-positiva: "Der erste Akt des Subjekts ist mein Erkenntnisvermögen der Qualität und Quantität nach zu erkundigen und auszumessen, d.i. erstlich das Bewusstsein meiner selbst (logisch) und die Anschauung meiner selbst (metaphysich) durch synthetische Sätze a priori. Sich selbst zu setzen."¹

- (2) Dado que todo fenómeno adquiere un sentido material a partir de su conexión con la corporalidad y dado que ésta es autopercibida también como voluntad motriz, puedo interpretar determinados fenómenos sensibles como resultado de una estructura intencional: por una transposición analógico-transcendental de mi cuerpo se constituye, pues, la percepción de la realidad cultural. La diferencia entre el ámbito de las ciencias de la naturaleza y del espíritu no está pues más que en la red de significaciones que comporta la percepción del objeto: en el primer caso sólo está asociado a la representación de mis fuerzas dinámicas y mecánicas, en el segundo a mi voluntad como fuerza motriz². En cuanto que la voluntad va ligada a la autopo^usición del sujeto como perso-

¹ OP (Ak-XXII-67)

² Cfr. § 84

na y ésta exige la realización del bien supremo en el mundo, el reconocimiento de los objetos históricos se enmarca ipso facto en una hermenéutica de la teleología moral (jurídica y religiosa): el contrato originario y la divinización del imperativo categórico sitúan necesariamente los datos fácticos de la historia en la línea de una interpretación racional-moral.

En clara diferencia respecto al sistema de 1781 en la *Kritik der reinen Vernunft*, el Kant posterior a 1791 se abre a una construcción racional del contenido empírico en el sentido fuerte del idealismo alemán: lo dado no es sólo lo ordenable como objeto espacio-temporal en general (principios del entendimiento), sino como naturaleza material estructurada en fuerzas y como historia empírica orientada hacia la moralidad, es decir, como fenómeno *empírico-racional*.

Cabe aquí, sin embargo, plantear la siguiente objeción: si bien Kant en sus escritos de Filosofía histórico-religiosa y en el *Opus postumum* fundamenta el sentido racional de lo a posteriori al margen de toda transcendencia, e incluso esboza sistemáticamente su compresión filosófica (transición de la Metafísica a la Física, Filosofía de la historia y de la religión), Kant nunca afirma que lo a posteriori (en cuanto que sensación) sea producido (creado) por el sujeto, sino sólo que su significado objetivo es dependiente de la actividad constituyente del Yo (razón). Es más, incluso en la última parte del *Nachlass* posterior a 1800 se dice explícitamente:

"Es ist eine Welt.- Der Idealism u. tras. Egoism können die objektive Realität der Sinnenvorstellungen, mithin der Erfahrung, nicht aufgeben..."¹,

llegándose a citar literalmente un texto de las *Briefe* de Schiller como síntesis de la propia concepción de Kant:

¹ OP (Ak-XXI-53)

"Hier müssen wir uns nur erinnern, dass wir den endlichen nicht den unendlichen Geist vor uns haben. Der endliche Geist ist derjenige der nicht anders als nur durch Leiden tätig wird, nur durch Schranken zum Absoluten gelangt; nur in sofern es Stoff empfängt, handelt und bildet. Ein solcher Geist wird also mit dem *Triebe nach Form* oder nach dem Absoluten einen *Trieb nach Stoff* oder nach Schranken verbindenden, als welche die Bedingungen sind, ohne welche er den ersten Trieb weder haben noch befriedigen könnte."¹

¿No indican estos textos, como la propia noción de construcción de la experiencia —en cuanto anticipación de su sentido, no de sus sensaciones in concreto— la imposibilidad de considerar a Kant, aunque sólo fuera en su último sistema, como idealista? ¿No nos remiten de nuevo a la *Kritik der reinen Vernunft* al decir que la materia de la percepción es dada?

Esta posible objeción al idealismo del último Kant descansa sobre una afirmación que es importante traer a la luz en este contexto: aquella según la cual una de las características del idealismo (en sentido fuerte) sería la de mantener que lo empírico es causado por el sujeto, que la sensación es producida por la razón y que así el mundo se convierte en *nuestra* representación —sin indicar, por supuesto, si *nuestra* se refiere a la conciencia particular que hace la experiencia, la objetiva que determina aquélla o la absoluta que conoce la verdad de ambas—. Con esta tesis se suele calificar la epistemontología idealista de inconsistente y contraria al sentido común, formulándose entonces *refutaciones* tan evidentes y definitivas como la de aquel profesor que, por toda prueba de la realidad autosubsistente de la sensación y de la absurdidad del idealismo, movía repetidamente las manos ante sus alumnos. Dejando aquí de lado el sentido que pueda tener —si tiene alguno— refutar una doctrina filosófica —que en cuanto tal, *sensu stricto*, nunca se refiere a lo óntico, sino a lo ontológico—, lo cierto es que, en este

caso, la pretendida crítica al idealismo es refutar un mero flatus vocis, pues ninguno de los grandes autores subsumibles bajo tal nombre — Fichte, Schelling o Hegel — ha sostenido nunca literalmente que la sensación la cree el sujeto, ni que lo a posteriori sea producido por la razón. En efecto, una cosa es afirmar que todo elemento empírico — incluso para ser (considerado) empírico — exige una dación de sentido que pre-su-pone (transcendentalmente) un *lóγος*, con lo cual es posible una construcción racional de todo lo dado que transforme su transcendencia aparente (opinión) en posición respectiva a la conciencia (sistema del saber), y otra cosa muy distinta sostener que lo empírico sea creado (psicológicamente) por la conciencia de modo que toda objetividad se reduzca a una imagen mental del psiquismo: lo segundo, a excepción del psicologismo epigonal de fines del XIX — que, por otro lado, se ve a sí mismo como heredero del positivismo — y en parte por Berkeley, no ha sido sostenido seriamente por nadie, y desde luego no lo ha sido por ninguno de los autores del primer tercio del XIX. Incluso el pensamiento de Fichte, cuyo llamado idealismo *subjetivo* arranca de la posición del No-Yo por el Yo, es, como ha mostrado recientemente A. Philonenko¹, una justificación de la eficacia de la acción humana en el mundo (No-Yo) que el sujeto (Yo) transforma pro-duciéndolo. En consecuencia, términos como *autopo-sición*, *construcción*, *constitución*, *deducción*, etc. de lo dado sólo admiten una lectura epistemontológica idealista: que no hay otro mundo que el históricamente recibido por la mediación humana y que no hay otra naturaleza que la organizada lógico-sistemáticamente en los procesos de observación y experimentación. Que la re(s)-alidad es ob-jeto de pro-ducción (*Hervor-bringung*) por el sujeto significa, pues, que algo es ente (res) en tanto en cuanto la afección es *traída delante*, de modo que todo *traer delante* su-pone un horizonte humano histórico-temporal: el ser de lo ente es la razón histórica.

Si el idealismo no sostiene, pues, la creación subjetiva de la sensa-

¹ A. Philonenko; *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1966

ción sino la necesidad de una mediación humana para que algo pueda ser objeto, es evidente que, cuando Kant habla de la constructibilidad de la experiencia empírica y de la realidad del mundo sensible en los textos anteriores, no está diciendo nada distinto a sus sucesores. Y, en efecto, basta citar completo el primero de aquellos fragmentos anteriores para observarlo:

"Es ist eine Welt.— Der *Idealism* u. *transz. Egoism* können die objektive Realität der Sinnenvorstellungen, mithin der Erfahrung, nicht aufgeben: denn es ist schlechtin einerlei zu sagen, es *sind* solche Gegenstände, oder *ich bin ein Subjekt*, dem den Zustand meiner Vorstellung eine solche gesetzmässige Käte des Mannigfaltigen, was wir Erfahrung nennen, zufführt."¹

Que hay objetos equivale, pues, a decir que hay un sujeto mediante cuya actividad (históricamente condicionada) la afección se hace autoafección y mundo objetivo. Construir racionalmente la experiencia es, para Kant como para el idealismo en general, construir el sentido de lo dado y hacerlo en el marco de un proceso temporal que se orienta teleológicamente al logro de un mundo moral realizado por y para el hombre (reino de Dios en la tierra).

§ 90.- Espíritu subjetivo, objetivo y absoluto.

La historicidad de la razón conlleva que lo universal abstracto del concepto sólo puede denominarse auténticamente Ciencia cuando, después de pasar por su fenomenalización en la experiencia de la conciencia (lo particular-concreto), se ha elevado a la comprensión de su sentido (universal concreto): en términos kantianos, cuando el Yo ponente, a través de la construcción del objeto natural y moral-histórico, se reconoce a sí mismo como mediación de las ideas en la posición suprema de la Filosofía trascendental. La aplicación de este proceder a la hermenéutica del desarrollo humano

¹ OP (Ak-XXI-53)

(es decir, de la razón en el espíritu finito) permite diferenciar la actividad del sujeto en tres momentos:

- a) La conciencia empírico-individual que actúa dentro del marco abierto por las capacidades que la definen, es decir, la conciencia en el sentido de conjunto de facultades del espíritu y dinamicidad del mismo —*Gemüt* para Kant, *Geist* en Hegel— que es la base de la historia: tal es el espíritu en cuanto que individuo activo, el espíritu *subjetivo*.
- b) Las estructuras colectivas desde las que la acción personal arranca necesariamente y en las cuales —convenientemente modificadas— queda plasmada, es decir, la conciencia en cuanto que relaciones intersubjetivas de comportamiento (Derecho, moralidad, etc.): el espíritu en cuanto que objetivado en estructuras sociales, el espíritu *objetivo*.
- c) Aquellos productos de la conciencia en los que la relación subjetivo-objetiva refleja toda su época al elevarse, en ellos, a su propia comprensión, esto es, la conciencia en cuanto que autoconciencia de sí misma: el espíritu que sabe la verdad de sus dos configuraciones anteriores, el espíritu *absoluto*.

Estos tres momentos de la historicidad, tematizados en grado máximo por Hegel, forman implícitamente el lugar común del idealismo en cuanto que permiten comprender la totalidad de lo real como un despliegue inmanente que genera su propia dinámica sin necesidad de nada externo a la conciencia: las acciones de los individuos se vertebran en estructuras objetivas (estados, pueblos) donde muestran su verdad o falsedad, reflejándose la tensión de tal proceso en la reflexión que lo expone y lo comprende sensiblemente en el arte, representativamente en la religión y conceptualmente en la Filosofía. ¿En qué medida hallamos en los escritos kantianos que arrancan de la tercera crítica y en el *Opus postumum* equivalentes de estos tres niveles y

qué diferencias guardan con los delimitados por Hegel en concreto?

Por lo que respecta al espíritu subjetivo en cuanto que constitución a nímica del suejto histórico a través de la cual surgen sus configuraciones objetivas, es claro que su inmediato precedente en Kant es la analítica de las *Gemütsvermögen* (*Gemütskräfte*) llevada a cabo especialmente en la tercera acrítica: la deducción subjetiva de las facultades¹ en vistas a poner de manifiesto aquellas estructuras del espíritu sin las cuales no se podría constituir objeto alguno. El resultado de esta deducción permite, en efecto, establecer las fuerzas que determinan el *ser-sujeto* del sujeto y de las cuales emanan los productos histórico-culturales en su fenomenalidad epocal: el libre juego de la imaginación con el entendimiento es la base del arte bello, la exposición imaginativa de lo inteligible en las ideas estéticas es el arte sublime, la aplicación de los procedimientos simbólicos a los conceptos prácticos genera la religión como iglesia visible (revelación, culto, etc.), la comuniabilidad universal del sentimiento es factor de sociabilidad, al unirse éste a las tendencias egoístas surge la sociabilidad insociable como base del progreso cultural, la sujeción de esta sociabilidad insociable a una ley general (contrato originario) es el origen del estado. Hay, por tanto, en este punto, una equivalencia exacta entre lo que Hegel denominará espíritu subjetivo y Kant facultades del espíritu (*Gemüt*).

El espíritu objetivo como sucesión de configuraciones colectivas en que se plasma la actividad interindividual de los sujetos históricos tiene también su lugar en Kant: los individuos, a pesar de mantener siempre la misma estructura anímica, avanzan diacrónicamente al transmitirse los productos de sus antecesores; se genera así una historia de la humanidad en cuanto progreso en las manifestaciones culturales que crean sus miembros y bajo las cuales son educados sus sucesores². Ahora bien, dentro de los elementos que integran este espíritu objetivado hay una clara diferencia entre Kant y He-

¹ Cfr. § 37

² Cfr. § 69

gel: mientras para el segundo está constituido por los pueblos (en la facti cidad de sus costumbres), los estados (en la organización de sus miembros) y el Derecho (en la expresión epocal de la racionalidad intersubjetiva), pa ra Kant además de estos componentes¹ cabe situar tanto el arte como la reli gión que Hegel ubica en el espíritu absoluto. En efecto, la dinámica tempo ral por alcanzar los fines de la razón se escinde para Kant en dos series paralelas: la externa de la legalidad y la interna de la moralidad; la primera se objetiva en la sucesión de formas jurídicas que tienden a racionali zar al máximo el contrato originario hasta llegar a la constitución republi cana y a la federación de estados; la segunda se fenomenaliza en las igle sias visibles como conjunto de manifestaciones simbólicas, tanto en lo ar tístico como en lo escriturario-revelado, que se dirigen a la religión racio nal. Por consiguiente, el arte y la religión no son, para Kant, autoconci encia (espíritu absoluto), ya que deben ser interpretadas para mostrar su carácter racional: como el proceder simbólico sensibiliza siempre relativamen te a una época los contenidos morales, la verdad de los productos estéticos o contenidos escriturario-revelados sólo aparece en la Filosofía (de la his toria y de la religión), no en la propia obra artística o credo religioso. Que las iglesias visibles en sus contenidos simbólicos de todo tipo partici pan de la razón no significa para Kant —frente a Hegel— que sepan ya su ver dad racional, sino que en sí y para nosotros —no para sí— pueden ser expues tas en su racionalidad como un momento en el decurso teleológico global de la humanidad. En este nivel, por tanto, las manifestaciones objetivas de la historia abarcan en Kant más elementos que en Hegel.

Finalmente, el espíritu absoluto que el filósofo de Stuttgart sitúa en el arte, la religión y la Filosofía, el de Königsber lo ubicaría exclusiva-

¹ Que el estado y el Derecho son parte de la objetividad histórica se desprende directamente de la idea de contrato originario (Cfr. § 67). Que los pueblos son configuraciones con carac teres psicológicos propios —aunque desprovistos del sustrato *espiritual-nacional* de Fichte y Hegel— es también sostenido por Kant en: *Anthropologie*, A 297-313 (Ak-VII-311,320)

mente en la Filosofía: la posición suprema del sistema de las ideas en el *Opus postumum*, la definición del hombre como mediador entre Dios y mundo, y la autoconciencia que el sujeto alcanza en esta mediación (autoconstitución de la razón), sumado todo ello a la hermenéutica histórico-religiosa de la teleología jurídico-moral, hace claramente de la Filosofía transcendental la reflexión absoluta. Por otro lado, y preludiando aún más directamente a Hegel, la propia Filosofía apunta también en Kant a una historicidad interna en la que coinciden su orden de aparición temporal y de articulación sistemática: la idea de una historia de la razón esbozada ya al final de la primera crítica, la equivalencia entre las etapas de la Filosofía moderna y los niveles jerárquicos de la Metafísica en los *Fortschritte*, el diseño de la historia de la Filosofía como maduración diacrónica de los elementos de la Filosofía transcendental en su *Logik*, son tantos otros pasos en esta dirección. Hay, sin embargo, un punto que tanto en la sistematización práctico-dogmática de 1790-91, como en los escritos de Filosofía histórico-religiosa, como en el *Nachlass*, sigue presente y diferencia radicalmente el saber absoluto hegeliano de la Filosofía transcendental kantiana: el cierre y la completud de la Ciencia no es el final de la historia (*in rem*); aunque la reflexión haya establecido en el concepto los fines últimos de la humanidad y los haya organizado sistemáticamente, falta todavía su realización efectiva en el mundo; el Cristianismo, la Ilustración y la revolución francesa anuncian sin la menor duda el advenimiento del reino de Dios, pero no constituyen aún su plenitud. Si Hegel representa la autoconciencia burguesa en el último momento de sus posibilidades, Kant parece ir más allá de ella, en cuanto que momento histórico también perecedero, y abrirse a la tarea infinita que la razón aún debe hacer para reconciliarse consigo misma en la realidad efectiva. El sistema de las ideas y la posición suprema que en él define al sujeto tiene como único objetivo la praxis:

"Der höchste Standpunkt der Transz. Philosophie ist die Weisheitslehre, welche ganz auf das Praktische

des Subjekts abweckt. Doctrina Perspicientiae (dexteritatis), prudentiae et sapientiae."¹

#####

¹ OP (Ak-XXI-95)

CONCLUSION.

"Hat man sich Kant angeeignet, soweit das überhaupt möglich ist, so ist es wie nach der Besteigung eines höchsten Bergens: man übersieht alle anderen Berge, und wird es leicht, sich zurückzufinden und diese anderen besser kennenzulernen."

K. Jaspers; *Kant: Leben, Werk, Wirkung*, p. 227

La conclusión de algo es su terminación. *Terminación* es el abstracto que nombra la acción de poner término a algo. *Término*, en su sentido etimológico originario en dependencia directa de la agrimensura, mienta el mojón que marca el contorno de un campo. Poner término equivale así a a-cotar o de-limitar una parte del espacio frente a su prolongación en principio indefinida. Consiguientemente se trata de una acción que comporta dos caracteres esenciales: (1) sólo es realizable en y desde los accidentes topológicos particulares que perfilan en terreno a señalar, no puede efectuarse en abstracto sino sólo en función del ámbito concreto a des-lindar; (2) el espacio acotado se constituye en una relación doble de continuidad y discontinuidad con su entorno, es un territorio que forma parte de la extensión ilimitada de la naturaleza pero que se configura como tal territorio en su de-terminarse frente al resto (*omnis determinatio es negatio*). Propiamente, pues, sólo se puede poner término a algo mediante una operación concreta en la que ese algo aparezca en su conexión-confrontación con respecto al todo del que se separa.

Pues bien, la conclusión de un estudio teórico no puede entenderse como un mero acabamiento, en el sentido de una síntesis de su desarrollo que clausure el discurso, sino como un ponerle término, es decir, un establecer, a partir de las propias exigencias internas de la temática analizada, sus prolongaciones naturales y señalar a la vez las diferencias entre una y otras: se de-termina de este modo (afirmativa y negativamente) tanto los límites del territorio investigado como los márgenes de los territorios colindantes hacia los que se extiende aquél. Cuando el estudio teórico, como es nuestro caso, versa sobre la historia del pensamiento y máxime cuando el problema analizado nos sitúa justamente en el paso de una comprensión onto-

lógica (razón geométrica, condiciones de posibilidad de la experiencia) a otra (razón histórica, autoconstitución del sujeto), es claro que su conclusión sólo puede consistir en un poner término que de-limite las conexiones entre lo aquí investigado y sus derivaciones posteriores.

Lo que se ha estudiado en estas páginas ha sido la reformulación de la Filosofía crítica a partir de las cuestiones abiertas por la *Kritik der rei*n*en Vernunft* en el ámbito de los fines de la razón (Filosofía en sentido cósmico) y de la dialéctica de las ideas (realizabilidad del mundo inteligible). La marcha de la investigación ha mostrado que esta problemática lleva a Kant —a través de la *Kritik der Urteils*k*raft* como texto clave de su inflexión— a unificar lo sensible y lo inteligible, haciendo de lo segundo el fin direccional de lo primero y convirtiendo la actividad (teórica y práctica) del sujeto racional en el fundamento constitutivo de todo lo real (mundo natural, moralidad jurídico-religiosa). De este modo el filósofo de Königsberg acaba tematizando la mediación humana de todo producto objetivo (idealismo del sujeto constituyente), a la par que señala en sus escritos de Filosofía de la historia y de la religión —así como en la idea sólo fragmentariamente formulada de una hsitoria de la razón (Filosofía)— la sucesión temporal de lo fenoménico como lugar de efectuación de aquella mediación. Sostener la necesaria temporalización de las ideas racionales es hacer de los conceptos abstractos de naturaleza y libertad —Metafísicas especiales del racionalismo escolar— un proceso concreto, unitario e inmanente: la historicidad del espíritu como condición de posibilidad de todo lo ente, es decir, como el ámbito en el cual tiene lugar la determinación de lo natural en cuanto que sistemáticamente aprehensible (anticipación a priori de la experiencia) y la realización de lo moral en cuanto aproximación asintótica a los fines rectores del Derecho y de la Etica. La evolución del pensamiento kantiano entre 1781 y 1801 significa así el descubrimiento de la historicidad de la razón o, lo que es lo mismo, la primera formulación nítida —aun-que la expresión no figure literalmente en Kant— de la Filosofía del espíri

tu.

En consecuencia, y tal como ya se ha anotado parcialmente a lo largo de este trabajo, los problemas analizados llevan más allá de Kant sin abandonar la continuidad de la temática de lo tratado por Kant: la reflexión acerca del arte, la teleología histórico-religiosa, la deducción de las fuerzas de la naturaleza, la autopsición del Yo, el sistema de las ideas y la mediación productiva del sujeto enlazan directamente con el desarrollo de la Filosofía alemana en los primeros dos tercios del XIX: con el idealismo (Schiller, Fichte, Schelling, Hegel) en cuanto que pensamiento de la historicidad de lo absoluto, y con la inversión postidealista (Feuerbach, Marx) en cuanto que pensamiento de la praxis histórica de la humanidad. A delimitar estas conexiones y a mostrar que todos estos autores se mueven en el ámbito epistemontológico abierto por Kant, dedicamos esta conclusión.

§ 91.- El giro copernicano como descubrimiento de la historicidad.

Con el hundimiento de las corrientes epigonales del pensamiento de fines del XIX (historicismo, vitalismo, psicologismo, etc.) por sus consecuencias relativistas y escépticas, se abandonó al mismo tiempo la tradición filosófica que iba de Hegel a Marx acusándola de ser la causa directa de aquellos movimientos demoledores de toda *objetividad*: las universidades centro-europeas se volvieron a lo que había sobrevivido de positivismo (vía Avenarius y Mach) que, al sumársele la reforma de la Lógica y la Matemática según el ideal leibniziano de una característica universal como lenguaje unificado de la ciencia (Frege), dio creciente impulso a la tarea de elaborar una *Filosofía científica* —en el sentido de las ciencias positivas— que superara los desmanes del idealismo y del marxismo. Por diversas vías pero con el mismo objetivo general, se originaron en este contexto lo que serían las grandes corrientes filosóficas de la primera mitad del siglo XX: el Círculo de

Viena y el grupo de Berlín como embriones del empirismo lógico, las primeras investigaciones de Husserl en orden a elaborar una fenomenología del conocimiento científico, el círculo de Munich en torno a Scheller y su interés por una teoría objetiva de los valores, y la vuelta a Kant en Marburg y Heidegger como base de una epistemología superadora de las estrecheces del positivismo. En cualquiera de estas escuelas se trataba de elaborar un discurso objetivo que, imitando el patrón de las ciencias positivas, erradicara todo viso de historicismo y abriera definitivamente a la Filosofía el seguro camino de la ciencia (normalmente en el área de la Epistemología, Lógica y Metodología).

Se comprende con ello los rasgos definitorios del redescubrimiento de Kant por el neokantismo: el papel central de la primera crítica y, dentro de ella, de la Analítica transcendental del fenómeno, pasando a ser el resto de obras del filósofo meras aplicaciones a distintos ámbitos (ético, estético, histórico, religioso) del *método* transcendental. Se creó así la imagen de que el giro copernicano constituía una metodología autónoma y de que la tarea kantiana fue exclusivamente de orden epistemológico —Kant como el filósofo sin Filosofía, al decir de Ortega¹—. Esta vuelta a Kant permitió, no solamente el desarrollo de un neokantismo escolar, sino también un fácil acercamiento de las otras corrientes científicas de la época: por un lado la interpretación de la Fenomenología como idealismo transcendental ya en la primera fase metodológica de Husserl, por otro la polémica entre neopositivismo y kantismo acerca de la existencia o no de juicios sintéticos a priori como fundamento de la ciencia.

Después de nuestro estudio, y dejando de lado la cuestión de que la revolución copernicana, tal como queda indicada en la *Kritik der reinen Vernunft*, no va mucho más allá de una reformulación del racionalismo leibniziano a fin de atenuar su logicismo absoluto en aras a lo dado en la experien-

¹ Ortega y Gasset; Anejo a mi folleto "Kant" (Obras completas, Vol. IV, p. 53)

cia¹, es claro que la verdadera aportación de Kant no está en la construcción de un método, sino en la elaboración de una nueva comprensión ontológica de lo sensible y lo inteligible que modifica esencialmente el curso anterior de la Filosofía moderna —y de la Filosofía en general—. Los momentos de esta labor, según se desprende de nuestro trabajo, son:

- a) En las partes dialécticas del sistema de 1781-87 —dos primeras críticas— se manifiesta la necesidad de revisar la división entre el mundo fenoménico y las ideas de la razón que este mismo sistema establece, apuntándose ya la posibilidad de pensar lo inteligible como rector de lo sensible (ideas reguladoras de la razón teórica, Bien supremo como síntesis de virtud y felicidad): el abismo metafísico-doctrinal deja, sin embargo, sin solución de continuidad las dos partes de la Filosofía.
- b) El Juicio reflexionante en su modalidad estética y especialmente teleológica permite pensar la relación entre los dos mundos: la obra de arte como manifestación sensible (ideas estéticas) de la moralidad, los organismos vivos como fenómenos en que se sintetiza mecanicismo (causalidad del entendimiento) y finalismo (causalidad racional), y la teleología natural como organización de lo sensible con arreglo a fines. Por su parte, el fundamento práctico del hombre como fin final convierte la teleología natural —en principio indiferente respecto a su organización global— en teleología moral cuyo fin es la realización del bien supremo en cuanto a legalidad jurídica entre los hombres (historia de la cultura) y en cuanto a eticidad del móvil determinante de la acción (historia de la religión).

¹ Cfr. § 15

- c) Consiguientemente (*Fortschritte* de 1791) el sistema del saber se reestructura en tres partes dialécticamente jerarquizadas: la Doctrina de la ciencia como comprensión de lo real en cuanto que fenómeno espacio-temporal, la Doctrina de la duda como imposibilidad de pensar lo inteligible al modo de lo sensible, y la Doctrina de la sabiduría como interpretación última de lo inteligible en cuanto que estructura teleológica del fenómeno en el mismo fenómeno (hombre como fin final). Lo real queda así definido en su más alto nivel comprensivo como mundo sensible en avance temporal hacia el bien supremo, o lo que es lo mismo, como efectuación histórica de los fines de la razón. Queda así salvado el abismo metafísico del primer sistema y abierto el horizonte de la historicidad del espíritu.
- d) Los escritos de Filosofía de la historia y de la religión posteriores a la *Kritik der Urteilskraft* confirman lo expuesto por ésta y por los *Fortschritte*, a la par que avanzan en un doble sentido: por un lado, la realización fenoménica de los conceptos de la razón no es sólo *deducida* del hombre como fin final, sino que se muestra en la misma praxis fenoménica en dos acontecimientos singulares, la revolución francesa y el Cristianismo; por otro lado, se hace patente el carácter mediacional de la actividad humana en cuanto que tanto el mundo natural (ciencias) como espiritual (moralidad) son su producción, apuntándose a una necesaria revisión del sistema de las ideas.
- e) Finalmente los temas abordados a lo largo del *Opus postumum* tienden a estructurar en forma definitiva los logros anteriores: la comprensión de la naturaleza en cuanto que conjunto sistemático (en lo a priori y en lo a posteriori) como obra

del sujeto, la interpretación de Dios como hipóstasis del imperativo categórico para autoimponerse su realización en el mundo, en suma, la constitución de la realidad (natural y moral) a través de la propia actividad del sujeto humano en el tiempo (mediación antropológica de las ideas). La razón, por tanto, se hace a sí misma y este hacerse consiste en la objetivación de sus productos como si fueran cosas extrañas a ella —cosa en sí como ente de razón para pensar la totalidad de los objetos—: el mundo y Dios son creaciones a través de las cuales nos autocreamos, es decir, ponemos el mundo histórico que nos constituye y al que constituimos.

El resultado de la tarea intelectual de Kant está, pues, lejos de consistir en la elaboración de un método epistemológico al modo del neokantismo, o una metodología de la ciencia como el positivismo. Sin duda hay en Kant un verdadero giro copernicano respecto al pensamiento anterior, pero tal giro no está donde tradicionalmente se pretende situarlo: que "die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten"¹ estaba ya en la base de todo el pensameinto moderno desde Galileo y Descartes —y así lo reconoce el mismo Kant al mencionar la importancia del *experimentum* galileano en la constitución histórica de la nueva ciencia—, pero que el mundo inteligible —ideas que forman los primeros principios del conocimiento y de la acción en el racionalismo— sea la articulación dinámico-temporal del mundo sensible y que sólo pueda aprehenderse a través del desarrollo fenoménico de la actividad humana —sustitución de las Metafísicas especiales ahistóricas por la Filosofía de la historia jurídico-religiosa— es en Kant donde se dice por primera vez.

Si bien es genéricamente aceptable, tal como señaló inicialmente Nietzsche y después Heidegger ha analizado en muchos de sus estudios historiográ-

¹ KrV, B XVI

ficos, que la Filosofía occidental en cuanto que Metafísica nace con el platonismo como escisión de la originaria unidad de la φύσις arcaica en un (trans)mundo verdadero (κόσμος νοητός) y un mundo aparente (κόσμος ὁρατός) del cual hay que dar razón, y que esta escisión ha caracterizado los distintos momentos de su historia (ἑλ-μορφή, ens creatum - ens ingnitum, ideas confusas - ideas claras y distintas, verdades de hecho - verdades de razón), no puede mantenerse la tesis complementaria de que Kant signifique la culminación de tal división con su platonismo moral absoluto (Nietzsche) o se mantenga a la postre dentro de aquella escisión después de la segunda edición de la *Kritik der reinen Vernunft* (Heidegger). Frente a Nietzsche hay que recordar que el imperativo categórico lleva a la dialéctica del objeto de la razón práctica, y que éste exige su realización en el mundo, con lo cual la moralidad abstracta de la segunda crítica se convierte en la teleología histórico-religiosa del mundo sensible y la divinidad de la ley es puesta por el propio sujeto para autoexigirse el cumplimiento de sus finalidades últimas. Frente a Heidegger hay que tener presente que: (1) el retroceso de la imaginación transcendental ante el papel del esquematismo en 1787 es consecuente con el carácter objetivo de la deducción lógico-transcendental de la primera crítica, recobrando la imaginación todo su protagonismo como mediación entre lo sensible y lo inteligible (obra de arte) en la *Kritik der Urteilskraft*; (2) el lugar de sensibilización (absoluta) de lo inteligible no está para Kant ni en la síntesis categorial-objetiva del entendimiento (donde se constituye el objeto como fenómeno) ni en la síntesis libre de la imaginación (donde se constituye la simbolización subjetiva de lo inteligible), sino en la síntesis de la totalidad de lo fenoménico por los conceptos racionales (a través del Juicio reflexionante en 1790-91, a través de la autoposición del Yo en 1801), lo cual no es apuntado por Kant hasta su tercera crítica. Por consiguiente, se puede afirmar que Kant es el primer autor en que la escisión platónica de los mundos es remontada en pro de una única realidad donde lo inteligible deviene la orientación global de

la sucesión de momentos fenoménicos en avance hacia una mayor conciencia de sí y una más plena realización empírica. Haber situado las ideas transcendentales del platonismo —es decir, de la Metafísica— en la historia fue la aportación fundamental del kantismo, abriendo de este modo el pensamiento filosófico a la comprensión de las manifestaciones temporales del espíritu (arte, religión, Filosofía) y originando el movimiento intelectual que va de Schiller a Marx en favor de la efectuación fenoménica de los conceptos racionales. A este respecto es extremadamente significativa la reflexión con la que Kant, ya en la Dialéctica de la primera crítica, se refería a las ideas platónicas y a su pretendido carácter utópico:

"Plato fand seine Ideen vorzüglich in allem was praktisch ist, d.i. auf Freiheit beruht, welche ihrerseits unter Erkenntnissen steht, die ein eigentümliches Produkt der Vernunft sind... Denn welches der höchste Grad sein mag, bei welchem die Menschheit stehen bleiben müsse, und wie gross also die Kluft, die zwischen der Idee und ihrer Ausführung notwendig übrig bleibt, sein möge, das kann und soll niemand bestimmen, eben darum weil es Freiheit ist, welche jede angegebene Grenze übersteigen kann."¹

Que las ideas tengan su origen en lo práctico y que la praxis sea la realización de la libertad en el mundo, significa que tales ideas no pueden reducirse a formar una realidad transcendente separada del lugar donde el hombre actúa, sino que deben *bajarse* a la tierra para convertirse en motor y meta última de la humanidad sin que nadie pueda señalar siquiera dónde se detendrá su desarrollo, pues es contradictorio poner fronteras a la libertad. Lo que en la Dialéctica de la *Kritik der reinen Vernunft* era sólo atisbado y no constituía ninguna doctrina objetiva dada la red conceptual de su sistema que todavía escindía la Ciencia y la realidad en dos, fue justamente lo que Kant analizó y tematizó filosóficamente en los años siguientes (sistemas de

¹ KrV, A 314-317

1791 y 1801): tal fue el verdadero giro copernicano del filósofo de Königsberg que transformó la Metafísica de lo suprasensible en dialéctica históricco-racional de lo sensible.

De este modo, el descubrimiento de la historicidad de la razón —la efectucción fenoménica de lo inteligible, en términos kantianos— es lo que constituye la inflexión dada por Kant al pensamiento moderno y con respecto al cual el nivel epistemológico de la primera crítica (Analítica trascendental) es solamente el momento inicial de la labor intelectual que lleva al *Opus postumum*. Antes de esta inflexión el pensamiento europeo consideraba la racionalidad según el modelo de deducibilidad lógico-matemática que repetía en el entendimiento finito los cálculos del demiurgo divino para la creación del mundo; después de esta inflexión la racionalidad pasa a entenderse como la historia del espíritu para elevar a conciencia sus propios actos de creación y para producir finalmente el mundo natural (mediación de lo dado por la ciencia) y moral (mediación de lo dado por una normativa universal) que corresponde a la humanidad como fin final. Con ello la Arquitectónica de la razón de 1781, aún diseñada según el concepto escolar de la Filosofía racionalista *more geometrico*, cede su puesto al hombre como ser arquitectónico¹ de 1801 cuya actividad teórico-práctica (construcción científico-positiva de la naturaleza) y ético-práctica (construcción jurídico-moral de la sociedad) constituye la totalidad del sistema filosófico, sistema que, por tanto, se limita a pensar en su máxima abstracción conceptual (*i-*deas) lo que se efectúa en el fenómeno. En términos de Hegel:

"Dieser Begriff der Philosophie ist *die sich denken* de Idee, die wissende Wahrheit, das Logische mit der Bedeutung, dass es die im konkreten Inhalte als in siener Wirklichkeit *bewährte* Allgemeinheit ist. Die Wissenschaft ist auf diese Weise in ihrem Anfang zu rückgegangen und das Logische so ihr *Resultat als* das Geistige, dass es aus dem voraussetzenden Urtei

¹ Cfr. § 87

len, worin der Begriff nur *an sich* und der Anfang ein Unmittelbares war, hiermit aus der *Erscheinung*, die es darin an ihm hatte, in sein reines Prinzip zugleich als in sein Element sich erhoben hat."¹

Sin duda en este texto Hegel dice más —o, al menos, es más explícito— de lo que Kant sostiene incluso en el *Opus postumum* al definir la Filosofía como el sistema de las ideas, pero es igualmente indudable que no podría haber sido escrito este texto sin la abertura del horizonte histórico operada por Kant y que, incluso en su ir más allá de Kant, es esencialmente kantiano pues sigue moviéndose en el ámbito de pensar la fenomenalización del concepto racional. El fruto del criticismo filosófico no fue, pues, ni la elaboración de una epistemología ni una metodología del discurso científico-positivo, sino el descubrimiento de la historia como lugar de efectuación de las ideas. El Sol del nuevo sistema copernicano está, a pesar del neokantismo, donde la tradición alemana de Schiller a Marx indicó claramente: descender el cielo a la tierra.

§ 92.- De Kant a Hegel: Schiller, Fichte, Schelling.

La afirmación de que un autor abre un nuevo ámbito de comprensión ontológica de la realidad puede entenderse de dos modos: (1) en sentido débil si se trata de decir que, yendo más allá de la comprensión vigente, altera sus conceptos fundamentales y los dispone para ser utilizados en una nueva red categorial de significaciones; (2) en sentido fuerte cuando, a lo anterior, se suma ya la elaboración total o parcial de los nuevos elementos conceptuales, señalando de este modo (aunque rudimentariamente respecto a las construcciones posteriores a él) los temas y cuestiones que deberán recabar la atención en lo sucesivo. Según se desprende de nuestro análisis del desarrollo del pensamiento kantiano con posterioridad al sistema de 1781-87, en

¹ Hegel; *Enzyklopädie*, § 574 (SV-X-393)

él se abre la comprensión ontológica de la historicidad de la razón (realizabilidad fenoménica de lo inteligible) en sentido fuerte ya que, por un lado, encontramos en las sistematizaciones de 1791 y 1801 unos primeros intentos de dar forma conceptual a los logros efectuados al unificar las partes metafísicamente separadas del sistema de 1781, y, por otro lado, tanto en el texto de la *Kritik der Urteilskraft* como en los escritos de Filosofía de la historia y de la religión como en el *Opus postumum* se analizan ya ampliamente los problemas que constituyen el núcleo central de los autores posteriores (significado de la obra de arte, teleología natural, significación racional de la historia y de la religión, construcción a priori de la experiencia en sus elementos empíricos, sistema absoluto de las ideas, etc.). Kant esboza con ello, no sólo el marco por el que discurrirá buena parte del pensamiento europeo decimonónico, sino también las líneas maestras de debate y reflexión dentro de ese marco (lo cual obviamente no quiere decir que todo el desarrollo filosófico postkantiano ya esté literalmente avanzado en aquél). La relación entre Kant y el postkantismo —como se mostrará sumariamente en las páginas que siguen— debe entenderse en el siguiente sentido: Kant, al ocuparse a partir de 1787 de la problemática concerniente al tránsito del abismo metafísico y formular las primeras construcciones idealistas, establece un verdadero compendio de todos los temas implicados necesariamente en la afirmación de que lo inteligible se efectúa en lo fenoménico, de modo que cualquier tratamiento posterior de la historicidad del espíritu deberá pasar necesariamente por las mismas cuestiones, aún cuando la ordenación global o la importancia otorgada a cada elemento varíe respecto a lo formulado por Kant.

De este modo, y atendiendo a la continuación en el XIX de la temática filosófica iniciada con la *Kritik der Urteilskraft*, la tarea emprendida por Kant entre 1791 y 1801 puede considerarse desde un doble punto de vista: por un lado, señalar exhaustivamente los problemas fundamentales implicados en una Filosofía de la historicidad de lo inteligible, esto es, efectuar al

go así como una doctrina de los elementos en la unificación sensible-inteligible; por otro lado, construir una sistematización concreta de tales elementos frente a los autores posteriores —idealismo práctico-dogmático de 1791, idealismo del sujeto constituyente de 1801—. Por lo primero, la Filosofía alemana hasta el mismo Marx es necesariamente kantiana en su orientación y temática, pues no hace sino moverse dentro del ámbito y cuestiones a bordadas por el autor prusiano; por lo segundo, cada uno de los idealistas y postidealistas puede considerarse en mayor o menor grado antikantiano en la medida que se aleja u opone a las soluciones sistemáticas ofrecidas por Kant. Por consiguiente, la tarea de determinar —aunque sea de forma sumaria, como pretendemos en esta conclusión— las relaciones entre Kant y sus sucesores del XIX debe considerarse necesariamente dos puntos: (1) qué elementos de los introducidos por Kant en la unificación de la realidad pasan a desempeñar un papel fundamental en los autores siguientes; (2) en qué difieren los sistemas postkantianos (idealistas o postidealistas) respecto de las dos formulaciones esbozadas por Kant en 1791 y 1801. Teniendo en cuenta que los *Fortschritte* no se publicaron hasta después de la muerte de su autor y que el *Nachlass* no se conoció hasta mucho más tarde, es claro que el primero de esos dos puntos sólo puede referirse a la obra editada en vida del filósofo y de inmediata influencia en las generaciones contemporáneas, es decir, a la tercera crítica en especial y obras de Filosofía de la historia y de la religión. En este sentido, entre los continuadores inmediatos de la reflexión kantiana en el primer tercio del XIX, cabe distinguir dos grupos: el formado por los autores que centran su pensamiento en alguno de los temas señalados por Kant con exclusión, o cuanto menos, con relegación a segundo término de otros; y el formado por los que retoman la integridad de la problemática apuntada por el filósofo de Königsberg. Al primer grupo pertenecen Schiller, Fichte y Schelling, al segundo Hegel. Con esta distinción no se trata aquí de reproducir el esquema historiográfico creado por Hegel en el sentido de que su sistema *absoluto* supera la parcialidad del de sus pre-

decesores, sino de un reconocimiento a *la cosa misma*. En efecto, y como se desprende de nuestro análisis, retomar la integridad de la problemática apuntada por Kant en la efectuación fenoménica de lo inteligible —ciñéndonos a su obra publicada— significa plantearse:

- El estatuto del Juicio reflexionante y determinante.
- La posible unidad de ambos en un proceder que los sintetice (entendimiento intuitivo, operatividad sintético-universal).
- La identidad entre mecanicismo y finalismo.
- La necesidad de una sistematización (a priori) de las series empíricas.
- El arte como manifestación simbólica de las ideas racionales.
- La naturaleza como sistema orgánico dotado de finalidad interna.
- La naturaleza como preparación a la libertad en cuanto que el hombre, por ser fin final, es fin último.
- La teleología de la cultura, de la historia jurídica y de la religión, mediante la técnica de la naturaleza (subordinación de lo mecánico a lo final), como realización de las ideas racionales en el mundo.
- La revolución francesa y el Cristianismo como puntos irreversibles del avance histórico del espíritu.
- La Filosofía en sentido cósmico (Doctrina de la sabiduría) como lugar de autorreconocimiento y exposición discursivo-conceptual acabada del proceso histórico-real.

Que sepamos, sólo en Hegel reaparecen in extenso todas estas cuestiones, frente a Schiller, Fichte o Schelling donde sólo algunas obtienen tratamiento. De ello se desprende que estos primeros sistemas idealistas —y con independencia de si son o no *superados* por Hegel— pueden interpretarse cuanto menos como desarrollos parciales de la problemática suscitada por Kant, de modo que entre éste y aquél (de Kant a Hegel) más que asistir a una reorga-

nización total de la comprensión de la fenomenalización de lo inteligible, nos encontramos con el despliegue de posibilidades latentes en la sistematización kantiana pero que, en su aprehensión parcial del kantismo, no ofrecen una exposición global de los puntos arriba señalados. Efectuamos a continuación una breve descripción de estos sistemas en relación a lo analizado a lo largo del trabajo en la obra kantiana.

(a) Schiller.

A modo de reelaboración y ampliación de la correspondencia privada mantenida a lo largo de 1793 con su protector, el duque de Schleswig-Holstein, Schiller dio a conocer entre 1794 y 1795 sus *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, obra que, inspirándose directamente en el pensamiento kantiano¹ —en concreto, en la poco antes publicada *Kritik der Urteilskraft*—, se adentra totalmente en el camino de la Filosofía de la historia y del arte del idealismo, llegando incluso a utilizar por vez primera el término *aufheben*² en claro precedente de Hegel³. Dejando de lado la estéril discusión acerca de la fidelidad de la obra a la letra o al espíritu del kantismo —parece ser, al respecto, que el texto satisfizo notablemente a Kant⁴—, lo cierto es que las *Briefe* de Schiller constituyen el primer desarrollo autónomo de los elementos introducidos por Kant en la tercera crítica.

La interpretación de Schiller consiste fundamentalmente en convertir los conceptos que articulan la analítica trascendental de las facultades

¹ "Zwar will ich Ihnen sich verbergen, dass es grösstenteils kantische Grundsätze sind, auf denen ich die nachfolgenden Behauptungen ruhen werden." (Schiller; *Briefe*, I; NA-XX-309)

² Así leemos respecto a la síntesis que la belleza opera entre sensibilidad y entendimiento (materia y forma): "Von dieser Entgegengesetzung müssen wir ausgehen; wir müssen sie in ihrer ganzen Reinheit und Strengigkeit auffassen und anerkennen, so das beide Zustände sich auf das gestimmteste scheiden; sonst vermischen wir, aber vereinigen nicht. Zweitens heisst es: jene zwei entgegengesetzten Zustände verbindet die Schönheit und hebt also die Entgegengesetzung auf. Weil aber beide Zustände einander ewig entgegengesetzt bleiben, so sind sie nicht anders zu verbinden, als indem sie aufgehoben werden." (Ibid., XVIII; NA-XX-366)

³ W. Kauffman; Hegel, Doubleday & Co., New York, 1965

⁴ "Die Briefe über die ästhetische Menschenerziehung finde ich vortrefflich und werde sie studieren, um Ihnen meine Gedanken hierüber dereinst mitteilen zu können." (A Schiller, 30.3.1795; Ak-XII-11)

en determinaciones históricas del espíritu, derivando así la temporalización de éste directamente de su constitución subjetiva —estructura de las facultades de la representación— y obviando el problema del status de la teleología natural y ética que se le presentaba a Kant en 1790-91 al fundamentar en ella la fenomenalización de las ideas. Para efectuar esta operación, Schiller parte de dos puntos esenciales en su pensamiento:

- (1) Que la aportación más importante de la *Kritik der Urteilkraft* está en haber puesto de manifiesto que la escisión de lo real en regiones categorialmente separadas (sensibilidad y entendimiento, materia y forma, a priori y a posteriori, sensible e inteligible, fenómeno y moralidad, etc.) es un resultado de la división de las facultades de la representación del sujeto pero no una escisión cum fundamento in re¹.
- (2) Que hay en la historia al menos un ejemplo de que es posible un funcionamiento unitario del espíritu humano y, por tanto, una inserción en la realidad total: tal es la humanidad griega que, aún en la inconsciencia —y, en consecuencia, transitoriedad— que tenía de su carácter modélico futuro, nos ofrece una comprensión del mundo como unidad omniabarcante de fuerzas donde lo físico y lo espiritual, lo cognoscitivo y lo moral se integraban en un solo cosmos y un solo hombre cuya culminación era la participación en la vida colectiva de la ciudad.

Resulta de ahí que, merced al caso paradigmático de la cultura helena², las divisiones analítico-cognoscitivas que la Modernidad ha proyectado sobre lo real dejan de ser absolutas y devienen un fenómeno históricamente condicionado que delimita un período de la historia humana pero que no constituye su

¹ Cfr. § 49

² Ver al respecto: J. Tamminiaux; *La nostalgie de la Grèce dans l'aube de l'idéalisme allemand* Id.; *La 'Critique de la faculté de juger' et la philosophie allemande*

verdad última. Si la escisión de la realidad es consecuencia de la articulación histórica de nuestras facultades en un momento determinado de su desarrollo, se hace posible interpretar el devenir temporal del espíritu a partir del modo como se vertebran e interrelacionan las facultades representativas del sujeto. Pues bien, teniendo en cuenta que la descripción exhaustiva de todas las capacidades humanas —no sólo de las cognoscitivas— únicamente ha sido completada en la *Kritik der Urteilskraft*, esta obra contiene en germen la base para entender la temporalización del espíritu: en lugar de acudir a la comprensión teleológica de lo dado —siempre necesaria de justificación frente al proceder determinante *more geometrico*— como hace Kant, basta con tomar su mismo análisis de las facultades en sentido diacrónico —en la serie que establece su dependencia mutua— para obtener la periodización del despliegue cultural.

Y, en efecto, en la tercera crítica Kant nos muestra tres líneas direccionales de la actividad del sujeto: por un lado una tendencia a lo sensible (dependencia y conocimiento de los fenómenos), por otro una tendencia a lo formal (libre juego de facultades en la creación artística) y finalmente una tendencia superadora de ambas en la idea de perfección moral (bien supremo). Dado que estos tres *impulsos (Triebe)*¹ se desprenden necesariamente de la constitución del espíritu y se sitúan en un riguroso orden de sucesión por lo que respecta al desarrollo íntegro de cada uno —sólo se puede alcanzar el estadio formal cuando se libera del material-sensible, y sólo se llega a la moralidad como superación racional de los momentos anteriores—, la dinámica de las facultades imprime un sentido direccional y temporal a la historia:

"Es lassen sich also drei verschiedene Momente oder Stufen der Entwicklung unterscheiden, die sowohl der einzelne Mensch als die ganze Gattung notwendig und in einer bestimmten Ordnung durch laufen müssen, wenn

¹ Schiller; *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, XII (NA-XX-347)

sie den ganzen Kreis ihrer Bestimmung erfüllen sollen. Durch zufällige Ursachen, die entweder in dem Einfluss der äusseren Dinge oder in der freien Willkür des Menschen liegen, können zwar die einzelnen Perioden bald verlängert, bald abgekürzt, aber keine kann ganz übersprungen, und auch die Ordnung, in welcher sie auf einander folgen, kann weder durch die Natur noch durch den Willen umgekehrt werden. Der Mensch in seinem physischen Zustand erleidet bloss die Macht der Natur; er entledigt sich dieser Macht in dem ästhetischen Zustand, und er beherrscht sie in dem moralischen."¹

Queda así definida la idea directriz de las *Briefe* de Schiller: la representación de la historia del espíritu en una evolución trifásica cuya sucesión es necesaria y que tanto afecta a la humanidad como al individuo. Dentro de este proceso el estadio estético —la creación artística descubierta por Kant— pasa a jugar un papel relevante: a través del impulso a la forma el hombre se libera de la sujeción a lo sensible y educa sus distintas facultades en el juego de las formas —se civiliza, en expresión kantiana—, preparándose con ello al advenimiento de la moralidad como momento final del desarrollo del espíritu y supresión de la dualidad materia-forma. Con esta interpretación de lo artístico se introducen dos importantes modificaciones respecto al contenido de la doctrina kantiana:

- (1) El Juicio reflexionante estético es leído, de hecho, sólo a partir de la manifestación simbólica de las ideas y de la doctrina del genio como espíritu vivificante, obviando la observación kantiana de que lo intuitivo no es discursivo y de que su síntesis es puramente formal-subjetiva², con lo cual la obra de arte es convertida en la mediación histórica para lograr la realización de lo absoluto en el estado moral de hombres educados estéticamente. Schiller transfor-

¹ Ibid., XXIV (NA-XX-388)

² Cfr. § 43

ma, pues, la función del producto artístico como manifestación inadecuada de lo inteligible —que tiene en Kant— en tránsito objetivo hacia lo absoluto: se sientan así las bases para la interpretación de Schelling de la intuición estética de lo incondicionado, y para la consideración de lo artístico como parte del espíritu absoluto en Hegel.

- (2) Con ello, y respecto a la Filosofía de la historia kantiana, se privilegia el aspecto cultural-estético del devenir humano sobre el jurídico: si en Kant el desarrollo de las artes y ciencias es sólo un instrumento de civilización al servicio de la efectuación de las ideas del Derecho a partir de la dinámica que establece el contrato originario, en Schiller la evolución sociopolítica de la humanidad parece relegada a un segundo plano subsidiario del de la producción artística. Se abren así las puertas —aunque ello no fuera ya labor directa de Schiller— a la construcción de un *idealismo estético* donde el desarrollo y autoconciencia del espíritu tenga su lugar preferente —si no único— en el arte en detrimento de los factores político-jurídicos concretos de cada época, como ocurrirá en Schelling y Schopenhauer, con el consiguiente riesgo de utilización reaccionaria de una tal interpretación de los procesos históricos —recuérdese al efecto la llamada de Schelling a Berlín tras la muerte de Hegel a fin de contrarrestar los frutos izquierdistas de éste—.

De este modo, a través de la exposición de Schiller, la *Kritik der Urteilskraft* comienza a inclinarse hacia una consideración fundamentalmente *esteticista*, cuando en el proyecto kantiano el estudio del Juicio estético es sólo un momento —y además insuficiente por su carácter formal-subjetivo— del análisis del *Übergang*, que solamente hallaba su terminación en la teleolo-

gía y sus prolongaciones histórico-jurídicas e histórico-religiosas. No obstante, la interpretación de Schiller no deja de moverse dentro de los elementos dispuestos por Kant y mostrar así una de las posibilidades abiertas por la última crítica del autor prusiano.

(b) Fichte.

En 1794 publicaba Fichte en Jena la primera edición de su obra fundamental, *Wissenschaftslehre*, a la que seguirían diversas reelaboraciones, introducciones y exposiciones ampliadas del texto primitivo. Aún cuando las diferencias entre el contenido doctrinal del kantismo —tanto por lo que respecta al sistema dualista de 1781-87, como al idealismo práctico-dogmático de la tercera crítica y los *Fortschritte*— y el pensamiento de Fichte son notorias y señaladas tanto por uno como por otro¹, el propio Fichte nunca dejó de reconocer que la línea direccional de su problemática venía delimitada por la red de cuestiones abierta por Kant². Es más, en sus comentarios a la *Wissenschaftslehre* de 1804 sitúa el arranque de su reflexión justamente en el mismo punto que la revisión kantiana del sistema de 1781 en la *Kritik der Urteilskraft*:

"Dass ich muss die W.L. an diesem historischen Punkte, von welchem denn auch allerdings meine von Kant ganz unabhängige Spekulation ehemals ausgegangen, charakterisiere: —eben in der Erforschung der für Kant unerforschlichen Wurzel, in welcher die sinnliche und die übersinnliche Welt zusammenhängt, dann in der wirklichen und begreiflichen Ableitung beider Welten aus Einem Prinzip, besteht ihr Wesen."³

¹ Recuérdese la desautorización de Kant a considerar la *Wissenschaftslehre* como prolongación de su sistema en el *Allgemeine Literaturzeitung* de 1799 (Ak-XX-370,371)

² Así, en 1797 escribe: "Ich habe von jeher gesagt, und sage es hier wieder, dass mein System kein anders sei als das kantische: das heisst: es enthält dieselbe Ansicht der Sache, ist aber in seinem Verfahren ganz unabhängig von der kantischen Darstellung." (Fichte; *I Einleitung zum Wissenschaftslehre*; SW-I-420).

³ Fichte; *Die Wissenschaftslehre* (1804), II Vortrag (NW-II-104)

Tenemos de este modo lo siguiente: si ante la división metafísica de los dos mundos establecida en la *Kritik der reinen Vernunft* y mantenida por la *Kritik der praktischen Vernunft*, Kant opta en 1790 por efectuar un *Übergang* que conecte lo sensible con lo inteligible y asegure la realización fenomenica de la moralidad —idealismo práctico-dogmático y teleología histórica—, y Schiller parte ya de la tematización kantiana acerca de la obra de arte convirtiéndola en el período mediacional de la historia para acceder a la moralidad, Fichte decide eliminar tal dualidad haciendo remontar a un principio único la construcción de lo teórico (mundo natural) y lo práctico (mundo moral). Entre la reestructuración que Kant hace de su propio sistema en 1790 —objeto de la segunda parte de este estudio— y la *Wissenschaftslehre* de Fichte, aún existiendo la misma idea directriz de superar la dualidad metafísica y el abismo de los dos mundos, hay, pues, una diferencia esencial:

- a) La unificación kantiana a través del *Übergang* y del Juicio reflexionante es post rem: fijadas las características de lo sensible y lo inteligible, se trata de buscar un tercer nivel de comprensión al que corresponda una visión unitaria de tal división. De ahí los problemas internos y ambigüedades de fundamentación en el sistema kantiano de 1790-91: en cuanto que este tercer nivel reflexionante es subsidiario de los dos anteriores (entendimiento-mundo sensible y razón-mundo inteligible) y no es deducido de un principio previo a ellos, su valor es subjetivo y sólo puede convertirse en objetivo a través del soporte dogmático que suministra la razón práctica al considerar al hombre como fin final y dar así a la problematicidad de la teleología natural del fin último una realidad objetiva. El idealismo práctico-dogmático de 1790-91 es, por consiguiente, una unificación de los dos mundos metafísicos desde el carácter absoluto de la posición práctica del sujeto, pero no —como será en el *Opus postumum*— una de-

ducción de ambos de un solo principio.

- b). Frente a ello Fichte define su tarea de 1794 como la búsqueda de un principio único del cual puedan derivarse (real y conceptualmente) lo natural y lo moral: en este sentido su tarea atiende ya de entrada a una reescritura de la deducción transcendental teórico-práctica y se adelanta cronológicamente a lo que el propio Kant esbozará en el *Nachlass*¹ —autoposición del sujeto, sistema de las ideas, mediación del Yo— quizá bajo la influencia del propio Fichte.

El punto de arranque de la reflexión fichteana determina, con ello, la dirección en la que necesariamente debía moverse su pensamiento desde los elementos que Kant ponía a su disposición: hallar un principio del que derive la naturaleza y la moralidad es reelaborar la Lógica transcendental, y en ello consiste justamente la *Wissenschaftslehre*; el principio común a la deducción teórica y práctica, implícitamente —si no incluso explícitamente— indicado por el mismo Kant en las dos primeras críticas, es el sujeto como actividad espontánea; el sujeto aparece, en primer lugar, como la identidad de la autoconciencia lógica y, en segundo lugar, como agente de su autodeterminación práctica; luego, de la identidad lógico-formal ($A=A$, Yo soy Yo) debe deducirse lo natural (No-Yo) y lo moral (Yo que se recobra a sí mismo) como actos (*Tathandlung*) ponentes del Yo originario². En este sentido el sistema de Fichte

¹ Cfr. § 85

² Respecto a la crítica de Kant a la *Wissenschaftslehre* de Fichte como continuación de su pensamiento, cabe indicar lo siguiente:

- a) El punto central de la crítica está justamente en que Kant niega valor constituyente al sistema fichteano por cuanto desde la pura Lógica no puede ponerse contenido alguno, como pretende Fichte al extraer del principio de identidad ($A=A$) la base de su construcción (Ver: Nota de Kant en el *Allgemeine Literaturzeitung*; Ak-XX-370).
- b) Pero en ningún momento Kant niega la posibilidad de integrar en el sistema filosófico los elementos histórico-políticos de la fenomenalización de lo inteligible —última pretensión de Fichte—. Cuando Kant rechaza que sus críticas sean una mera propedéutica al sistema, escribe: "Hierbei muss ich noch bemerken, dass die Anmassung, mir die Absicht unterzuschreiben: ich habe bloss eine Propädeutik zur Transzendental-Philosophie, nicht das System der Philosophie selbst, liefern wollen, mir unbegreiflich ist. Es hat mir eine solche Absicht nie in Gedanken kommen können, da ich selbst das vollendete Ganze der reinen Philosophie in der Krit. der r. W. für das beste Merkmal der Wahrheit derselben gepriesen habe." (Nota de Kant en el *Allgemeine Literaturzeitung*; Ak-XX-370,371). Lo cual debe entenderse

te es interpretable como una prolongación del kantismo paralela (cronológicamente y en cuanto a su objetivo) de la tercera crítica, pero ubicada en el terreno de una derivación lógico-transcendental de los dos mundos a partir del sujeto y no —como hace Kant en la *Kritik der Urteilskraft*— en el establecimiento de un tránsito (teleológico) como lugar intermedio de encuentro de tales mundos.

Dado que la construcción fichteana se inicia con la dualidad originaria entre el Yo ponente y el No-Yo puesto como enfrentado a aquél, la síntesis de ambos como autorreconocimiento del sujeto en el mundo sólo es pensable como la humanización de la realidad, es decir, como autoconstitución de la razón en clara concordancia con las tematizaciones finales de Kant en el *Opus postumum*:

"Dies ist die Vernunft, so gewiss sie ist: aber sie ist schlechthin; nun ist sie ein unmittelbares *sich Machen*; also sie setzt ab, *sich seiend*, objektive, und *sich machend*, objektive: das stehende Objekt und das stehende Subjekt, die erst im Frage kommen; keines durch das andere, wie wir Anfangs meinten, sondern beide durch denselben ursprünglichen Wesenseffekt im Mittelpunkte."¹

Siendo la razón, o síntesis activa del No-Yo por el Yo, realización del sujeto en el mundo, el sistema de Fichte, aún partiendo de desarrollos distintos a los de la *Kritik der Urteilskraft*, llega a su misma conclusión: la historia como moralización de la humanidad y la Filosofía del Derecho como

literalmente (*Buschstaben*), es decir, en toda su integridad —y no parcialmente sólo respecto de la crítica de 1781 como suele hacerse—; la crítica de la razón contiene ya la parte fundamental (o fundacional) del sistema, y en 1799 la crítica de la razón culmina en la *Weisheitslehre* de los *Fortschritte*, es decir, en la teleología histórico-religiosa del bien supremo.

- c) No hay, pues, en esta réplica a Fichte reducción alguna del pensamiento kantiano al fenomenalismo cientifista de la primera crítica como a veces se ha interpretado, sino una oposición entre la fundamentación lógico-analítica del sistema en Fichte y la fundamentación práctico-dogmática que Kant lleva a cabo en los *Fortschritte* y desarrollará más ampliamente en el *Opus postumum* como posición metafísica (es decir, sintético-activa y no meramente lógica) del sujeto en el mundo.

¹ Fichte; *Die Wissenschaftslehre* (1804), XXVIII Vortrag (NW-II-309)

canon de las metas jurídicas del hombre son el lugar de efectuación de lo inteligible. En palabras de A. Philonenko: "L'histoire, comprise comme la dialectique réelle de l'homme libre et du monde, c'est-à-dire selon la raison, est le chemin qui conduit au Règne des fins; l'Etat lui-même constitue la médiation fondamentale de l'histoire —en lui il faut voir le moyen pour la réalisation du Règne des fins."¹ De este modo, y salvando las diferencias entre la fundamentación reflexionante-teleológica de Kant en 1790 y la lógico-transcendental de Fichte, la consecuencia de la unificación de los dos mundos consiste por igual en la realización histórica de los fines de la razón en vías a lograr un estado racional, esto es, en el primado de la praxis frente a la intuición estético-natural de Schelling o frente a la reconciliación en la idea absoluta de la Filosofía en Hegel. De ahí la versión usual de Fichte como el prolongador de la razón práctica del kantismo, aunque no parta —como acabamos de exponer— de lo práctico propiamente sino de la síntesis entre naturaleza y libertad, pues la fenomenalización de lo inteligible (o humanización de lo sensible) sólo puede tener lugar a través de la acción ético-política, de modo parecido a lo que acaece en la Filosofía de la historia kantiana.

Ahora bien, en el modo de entender la praxis histórico-jurídica del ser humano existen diferencias importantes entre Fichte y Kant, diferencias que van más allá de la distinta valoración de la legitimidad de la revolución francesa que señalamos en su momento². A este respecto conviene señalar especialmente dos puntos fundamentales:

- (1) Si bien Kant expresa claramente que el progreso histórico de lo fenoménico es un acercamiento asintótico a las ideas de la razón³ (constitución republicana, federación de estados,

¹ A. Philonenko; *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, J. Vrin, Paris, 1966 (p. 64)

² Cfr. Prefacio a la III parte y § 70

Más detalladamente: A. Philonenko; *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte en 1793*

³ Cfr. § 69

paz perpetua, religión racional), afirma al mismo tiempo la existencia de momentos históricos cuya consecución tiene el significado de una conquista irrenunciable y definitiva para la humanidad —así la revolución francesa en el terreno político, el Cristianismo en el religioso, el criticismo en Filosofía— y que, por tanto, implican la realización objetiva de contenidos inteligibles en el mundo fenoménico: sin duda el estado republicano surgido de la revolución en Francia no es la idea de la reública democrática en su pureza e inmutabilidad suprasensibles, pero es más que una simple aproximación o copia imperfecta, es la *respublica phaenomeon* que expone (*darstellen*) en la experiencia (*Erfahrung*) la *respublica noumenon*¹, y una exposición —sea esquemática o simbólica²—es más que una imagen accidental. En Kant se da, pues, la conjunción de la tesis de un acercamiento progresivo a los fines de la razón (Fichte) con la de la efectua-ción fenoménica de ese acercamiento en momentos capitales de la historia (Hegel). Por contra, en Fichte, como la síntesis del Yo sobre el mundo tiene lugar a través de la aprehensión de un No-Yo indefinidamente o-puesto al Yo ponente, la historia sólo ofrece un acercamiento progresivo sin que ningún momento concreto pueda considerarse como figura definitivamente adquirida: "Das Resultat unser bisherigen Untersuchungen ist demnach folgendes: die reine in sich selbst Tätigkeit des Ich ist in Beziehung auf ein mögliches Objekt ein Streben; und zwar, laut obigem Beweise, ein unendliches

¹ "Eine dieser (*respublica noumenon*) gemäss organisierte bürgerliche Gesellschaft ist die Darstellung derselben nach Freiheitsgesetzen durch ein Beispiel in der Erfahrung (*respublica phaenomeon*)..." (Streit der Fakultäten, A 155; Ak-VII-91)

² Cfr. § 43

Streben. Dieses unendliche Streben ist ins unendliche hinaus die *Bedingung der Möglichkeit alles Objekts*: kein Streben, kein Objekt"¹.

- (2) Este progreso indefinidamente renovado de la praxis humana en Fichte tiene lugar a través del sucesivo desarrollo de los distintos pueblos. El pueblo (*das Volk*) ocupa el lugar central de la reflexión histórica fichteana —recuérdese la importancia e influencia política de sus *Rede an die Deutsche Nation* de 1807 en Berlín—, siendo elevado al rango de verdadera substancia espiritual de la historia en la línea del nacionalismo y romanticismo decimonónicos: "Dies ist nun im höherer, vom Standpunkte der Ansicht einer geistigen Welt überhaupt genomener Bedeutung des Worts, ein Volk: das Ganze der in Gesellschaft miteinander fortlebenden und sich aus sich selbst immerfort natürlich und geistig erzeugende Menschen, das insgesamt unter einem gewissen besonderen Gesetze der Entwicklung des Göttlichen aus ihm steht. Diese Gemeinsamkeit dieses besondern Gesetzes ist es, was in der ewigen Welt, und eben darum auch in der zeitlichen, diese Menge zu einem natürlichen und von sich selbst durchdrungenen Ganzen verbindet"². Consecuentemente, para Fichte el sentido final de la historia pasa por el destino de los pueblos y, de modo especial, por el espíritu singular del pueblo alemán como nación llamada a ser la restauradora de Occidente³: se inicia con ello la mística substancialista del estado nacional viviente en el espíritu del pueblo que, des

¹ Fichte; *Grundlegung der Wissenschaftslehre* (1794), (SW-I-261,262)

² Id.; *Rede an die Deutsche Nation*, VIII (SW-VII-381)

³ "Ihr sehet im Geiste durch dieses Geschlecht den deutschen Namen zum glorreichsten unter allen Völkern erheben, ihr sehet diese Nation als Wiedergäberin und Wiederherstellerin der Welt." (Ibid., XIV; SW-VII-486)

plazando la idea general de humanidad —hasta la inversión marxista—, acapara sobre sí toda la razón de la historia en la línea de lo que afirmará después Hegel, al negar cualquier derecho a los pueblos que se oponen al que personifica el es píritu del mundo en una época determinada¹. Frente a este nacionalismo histórico fichteano, Kant sitúa claramente el fin último de la humanidad en una federación internacional de estados, donde todas las partes de la comunidad mundial tienen el mismo derecho a existencia y respeto, de modo que ningún estado puede ceder sus derechos soberanos ante ningún pretendido estado *superior*². Al ser el fin de la historia necesariamente internacionalista, no tiene lugar alguno en Kant el *espíritu del pueblo* dentro de la serie de manifestaciones objetivas de lo inteligible: el pueblo no pasa de ser un mero conjunto geográfico de hombres que pueden organizarse políticamente en una nación³ y al que corresponde un cierto carácter psicológico general en virtud de las cos tumbres de sus miembros⁴, pero en ningún momento es mediación histórica del espíritu para alcanzar sus metas. Para Kant, fuera de la evolución política de la constitución de

¹ Leemos, en efecto, en la Filosofía del Derecho: "Dieses Volk ist in der Weltgeschichte für diese Epoche —und es kann in ihr nur einmal Epoche machen— das herrschende. Gegen dies sein absolutes Recht, Träger der gegenwärtigen Entwicklungsstufe des Weltgeistes zu sein, sind die Geister der anderen Völker rechtlos, und sie, wie die, deren Epoche vorbei ist, zählen nicht mehr in der Weltgeschichte." (Hegel; *Rechtsphilosophie*, § 347; SV-VII-506)

² "Es soll kein für sich bestehender Staat (klein oder gross, das gilt hier gleichviel) von einem andern Staate durch Erbung, Tausch, Kauf oder Schenkung erworben werden können." (Zum ewigen Frieden, A 6; Ak-VIII-344).

³ "Unter dem Wort Volk (populus) versteht man die in einem Landstrich vereinigte Menge Menschen, in so fern sie ein Ganzer ausmacht. Diejenige Menge oder auch der Teil derselben, welcher sich durch gemeinschaftliche Abstimmung für vereinigt zu einem bürgerlichen Ganzen erkennt, heisst Nation (gens); der Teil, der sich von diesen Gesetzen ausnimmt (die wilde Menge in diesem Volk), heisst Pöbel (vulgus)..." (Anthropologie, A 297-298; Ak-VII-311)

⁴ Anthropologie, A 298-299 (Ak-VII-311,312)

cada nación, nada hay de *supraindividual* ni de *divino* en la aportación de los pueblos a la tarea final de la razón: alcanzar todos ellos la forma republicana, como paso previo a su federación internacional, es su papel histórico.

(c) Schelling.

Fichte había intentado salvar el abismo entre naturaleza y libertad en base a hacer de la naturaleza una posición (inconsciente) del Yo que es recobrada (conscientemente) por los actos prácticos de éste en vistas a la moralidad. Tal solución aparece a los ojos de Schelling como una subjetivización de lo natural que, en cierto modo, es la antítesis de la objetivización spinozista del sujeto al hacer de la conciencia una determinación de la substancia infinita. De este modo en sus *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (1795), Schelling presenta la reflexión filosófica escindida entre la perspectiva subjetivista de Fichte y objetivista de Spinoza: frente a ambas posibilidades es preciso encontrar el punto desde el cual se sintetice lo subjetivo y lo objetivo, apareciendo lo absoluto como totalidad.

Desde esta perspectiva *postfichteana* Schelling lee la *Kritik der Urteilskraft* de Kant poniendo especial énfasis en lo siguiente: por un lado no hay naturaleza empírica —no meramente formal— si no es a través de la reflexión del sujeto, es decir, a través de la comprensión teleológica por la cual las series mecánicas aparecen organizadas interna (fuerza formadora, vida) y externamente (sistema global de la naturaleza); por otro lado el propio sujeto es un resultado —el más elevado en cuanto a conciencia— de lo natural, cuyas facultades intelectuales emanan necesariamente de la misma naturaleza. Por consiguiente, ¿cómo no admitir valor constitutivo —y no meramente subjetivo-necesario— a la teleología si es la comprensión que la naturaleza hace de sí misma a través de su producto consciente (el hombre)? En cuanto se identifica lo que la naturaleza sea en sí misma (objetividad) con lo que la

reflexión teleológica (subjetividad) dice de ella, desaparece la dualidad representada por Fichte y Spinoza, así como la indecisión de Kant en dar valor determinante a la reflexión, resultando de ahí la intuición de lo absoluto: naturaleza y espíritu, objeto y sujeto, realidad e idealidad son lo mismo. En este sentido, toda la Filosofía de Schelling desde 1797 en que publica sus *Ideen zu einer Philosophie der Natur* hasta 1801 en que culmina su primer sistema con su *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie y Darstellung meines Systems der Philosophie*, consiste en interpretar constitutivamente —Filosofía de la naturaleza— la teleología kantiana como síntesis absoluta: "En conséquence, alors que dans la téléologie kantienne le concept de fin naturelle ne vise qu'une unité présumée, la Téléologie schellignienne entend démontrer la nécessité que la nature apparaisse comme produit conforme a un but, et la déduit de l'harmonie nécessaire de l'activité consciente et de l'activité inconsciente"¹. De nuevo, por tanto, las reelaboraciones del último Kant con respecto a su primera crítica son el punto de arranque (y de comprensión) de los autores idealistas.

Al entender Schelling que el sistema filosófico de lo absoluto sólo es deducible de la síntesis entre naturaleza y sujeto que efectúa la teleología de la tercera crítica, el desarrollo de su sistema sólo podía hacerse en torno a dos ejes ya señalados —aunque naturalmente en otro sentido— por la *Kritik der Urteilskraft*:

- (1) Kant había señalado explícitamente que finalidad y ordenabilidad racional de las series empíricas según las ideas son equivalentes². Desde el momento que Schelling da valor constitutivo a la teleología, resulta que: (a) es posible construir una Física especulativa de las fuerzas dinámicas de la naturaleza partiendo de las condiciones racionales que

¹ J. Taminiaux; *La 'Critique de la faculté de juger' et la philosophie allemande*, p. 8

² Cfr. § 13, § 19, § 31, § 45, § 46, § 47

deben cumplir necesariamente por su concordancia esencial con el intelecto humano —tema análogo a la transición de la Metafísica a la Física en el *Opus postumum* kantiano¹—; (b) en virtud de lo anterior, la naturaleza no puede representarse más que al modo de despliegue de una única fuerza primordial —la fuerza formadora de Kant— que, a través de sus manifestaciones plurales —diversas formas energéticas y reinos de la naturaleza—, avanza progresivamente en la conciencia hasta llegar al hombre. Tenemos así esbozada la problemática esencial de la Filosofía de la naturaleza schellingiana.

- (2) Por otro lado, Kant había señalado otro lugar de síntesis —subjetivo-formal en su perspectiva— entre naturaleza y sujeto: la obra de arte donde la belleza es resultado de una producción de la naturaleza a través del artista². Del mismo modo y por la misma razón anterior, Schelling eleva a constitutiva esta síntesis: la obra de arte manifiesta lo absoluto en cuanto producción de la naturaleza a través de su autoconsciencia en el hombre. El arte es así el *opγavov* de la Filosofía y la Filosofía del arte la culminación del sistema del saber.

Sin duda es incuestionable el carácter kantiano de la temática y soluciones al *Übergang* dadas por Schelling. Pero, al mismo tiempo, y según se indicó más arriba, es innegable su orientación antikantiana desde la perspectiva doctrinal del sistema de 1790-91 del autor prusiano: por un lado Schelling da estatuto objetivo a la teleología natural, cuando el concepto de fin, sin el soporte ético-práctico de la libertad como mandato de realizar el bien supremo, queda reducido en Kant a un uso metodológico en la investigación

¹ Cfr. § 82, § 83

² Cfr. § 42, § 43

experimental (finalidad interna)¹ o problemático en la idea de un sistema teleológico global de la naturaleza (fin último)²; por otro lado, la sensibilización de lo inteligible en las ideas estéticas (obra de arte) tiene en Kant sólo un valor subjetivo-simbólico, pues carece de la discursividad propia de lo conceptual³ —condición necesaria para la cientificidad de un conocimiento— y, por tanto, nunca puede manifestar lo absoluto en su plenitud —comprensión kantiana del arte como elemento subsidiario de la teleología histórico-religiosa ya que debe ser interpretado desde conceptos racionales⁴—.

Queda, pues, a nuestro juicio, justificada la afirmación anterior de que Schiller, Fichte y Schelling representan desarrollos autónomos de aspectos parciales del kantismo, pero sin asumir en toda la integridad y complejidad la problemática con que Kant define entre 1790 y 1798 el sistema filosófico: el arte como transición del período físico al moral, la Filosofía práctica del sujeto actuante y la Filosofía de la naturaleza son ciertamente posibilidades inherentes al kantismo pero que, por separado, no lo agotan. Justamente por esta razón se comprende el paralelismo existente entre estos autores y las últimas líneas de pensamiento kantiano esbozadas en el *Opus postumum* —la autoposición del Yo y el sistema de las ideas respecto a la autogénesis de la subjetividad racional en Fichte, la transición de la Metafísica a la Física respecto a la Filosofía de la naturaleza de Schelling—: las deficiencias que Fichte y Schelling observan en el *Übergang* kantiano entre naturaleza y libertad, y que intengan superar desde el marco ontológico abierto por el filósofo de Königsberg, son las mismas deficiencias que el propio Kant trataba de subsanar en lo que debería haber sido la exposición definitiva del sistema de la Filosofía transcendental.

¹ Cfr. § 48

² Cfr. § 51.

³ Cfr. § 43

⁴ Cfr. § 90

§ 93.- Kant y Hegel.

Es sobradamente conocida la intención directriz de Hegel, después de su período inicial de oposición a Fichte y alineación junto a Schelling, de construir el sistema filosófico definitivo que sintetizara-superara ambos, vistos desde entonces como precedentes parciales. Su *Vergleichung des Schellingschen Prinzips der Philosophie mit dem Fichteschen* de 1801 marcha justamente el inicio de esta tarea y prefigura, en las palabras que cierran la comparación entre esos dos autores, el sentido de la misma:

"Dass diese beiden Engengesetzten —sie heissen nun Ich und Natur, reines und empirisches Selbstbewusstsein, Erkennen und Sein, Sich-selbst-Setzen und Entgegensetzen, Endlichkeit und Unendlichkeit— zugleich in dem Absoluten gesetzt werden, in dieser Antinomie erblickt die gemeine Reflexion nichts als den Widerspruch, nur die Vernunft in diesem absoluten Widerspruch die Wahrheit, durch welchen beides gesetzt und beides vernichtet ist, weder beide, und beide zugleich sind."¹

Esta contraposición que solamente la razón descubre como verdad, en tanto en cuanto es pensada como contra-posición interna de lo absoluto, no es sino la representada históricamente por los sistemas de Fichte y Schelling: el primero poniendo la actividad práctica del sujeto como fuente de todo sentido y el segundo estableciendo una fuerza natural originaria como generadora de todo lo dado, muestran la dualidad fundamental de un pensamiento igualmente fragmentario que escinde la realidad en lo subjetivo y lo objetivo, lo finito y lo infinito, la auto-posición y la o-posición, etc. La superación de los dos lados de la disyuntiva sólo podrá consistir en retrotraer estas de-terminaciones —negaciones mutuas— al punto originario desde el cual surgen y con respecto al cual son escisiones: lo incondicionado-absoluto (razón, espíritu) que se despliega necesariamente a través de tal disyunción.

¹ Hegel; *Vergleichung des Schellingschen Prinzips der Philosophie mit dem Fichteschen* (SV-II-115)

Ahora bien, hacer retroceder el comienzo de la tarea filosófica hasta el lugar desde el que se articula la contraposición sujeto-objeto equivale a regresar al origen donde hunden sus raíces los sistemas de Fichte y de Schelling, esto es, a Kant como autor que no sólo distinguió la naturaleza de la libertad, sino que tematizó igualmente la necesidad de un sistema reflexivo que unificara ambos lados de lo real para alcanzar la sabiduría (*Weltweisheit, Weisheitslehre*): de ahí que la ciencia de la experiencia de la conciencia, que debe elevar a ésta de su cotidianeidad a la cientificidad filosófica, se abra con una discusión con Kant¹ y que, de hecho, en todos los puntos centrales de su pensamiento Hegel dialogue implícitamente con el filósofo de Königsberg. De este modo, la superación de Fichte y Schelling puede entenderse como una verdadera vuelta a Kant en un doble sentido: (1) retomar la discusión acerca de la fenomenalización de lo inteligible allí donde fue planteada por primera vez, y (2) retroceder al lugar desde donde Fichte y Schelling extraen a la postre los elementos fundamentales de sus respectivos sistemas —sujeto práctico, teleología natural—. De ahí la importancia concedida en todo momento por Hegel a la tercera crítica kantiana como texto en el que se alcanza ya la idea del universal concreto que preside toda la especulación hegeliana:

"Die Kritik der Urteilskraft hat das Ausgezeichnete, dass Kant in ihr die Vorstellung, ja den Gedanken der Idee ausgesprochen hat. Die Vorstellung eines intuitiven Verstandes, innerer Zweckmässigkeit ist das Allgemeine zugleich als in ihm selbst Konkret gedacht. In diesen Vorstellungen allein zeigt daher die kantische Philosophie sich *spekulativ*."²

En lo que sigue vamos a referirnos a la totalidad de aspectos en los que Hegel entra en relación con Kant, pues ello —además de exceder los límites de una conclusión— sería tanto como ocuparnos por entero del filósofo

¹ Hegel; *Phänomenologie des Geistes*, Einleitung

² Id.; *Enzyklopädie*, § 55 (SV-VIII-139, 140)

de Stuttgart, lo cual no constituye el objeto de esta tesis. En función de lo que aquí pretendemos —marcar las líneas de continuidad y ruptura entre ambos autores— nos interesarán sólo aquellos temas fundamentales donde la recuperación de la problemática kantiana por parte de Hegel —ya sea en la adopción de las mismas tesis, o en su crítica— es patente, mostrando con ello que, frente a los idealistas anteriores, es en Hegel donde se recobra la totalidad de las cuestiones planteadas por Kant en torno a la fenomenalización de lo inteligible. Tales temas son: (a) la sistematicidad del saber, (b) reflexión y dialéctica, (c) historia y saber absoluto. Para esta tarea utilizaremos preferentemente dos textos de referencia: *Glauben und Wissen* de 1802, por ser la primera obra donde Hegel discute globalmente las aportaciones y limitaciones del kantismo; y la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* por tratarse de la exposición más completa y sintética de la totalidad del sistema hegeliano.

(a) La sistematicidad del saber.

Como señalábamos al comienzo de este estudio¹, la labor emprendida por Kant es ininteligible —o lo que es igual, fragmentariamente interpretable— si no nos situamos, ya en la misma *Kritik der reinen Vernunft*, en el esbozo general del saber de la Arquitectónica de la razón: allí se define claramente el concepto escolar y cósmico de la Filosofía, así como la exigencia de sistematicidad para toda ciencia y máxime para la ciencia racional por conceptos. Un conjunto de conocimientos sin articulación interna en una idea es un mero agregado técnico, pero no ciencia; de ahí el doble problema que se le plantea a Kant desde 1781 y que lo conduce a la revisión de 1790: por un lado el de la sistematicidad de las series empíricas de la naturaleza, insoluble desde la Metafísica a priori del entendimiento y que exigirá el concepto de teleología; por otro lado el de la propia organización unitaria

¹ Cfr. § 1

de los intereses de la razón, igualmente problemática en la dualidad doctrinal de la primera crítica y que conducirá al *Übergang* de la naturaleza a la libertad. Cientificidad es, pues, para Kant, sinónimo de unidad articulada que emana de una sola idea y un tal desarrollo orgánico del saber es su systematicidad; en cuanto la idea originaria es expuesta —al menos formalmente— en todos sus componentes, como no puede ser menos en una articulación a priori, la ciencia es siempre completa. Pues bien, dado que las partes del conocimiento humano reposan necesariamente sobre la razón y que la Filosofía es justamente la ciencia racional por conceptos, el sistema del saber no es si no la división sistemática de la propia razón en sus diferentes ámbitos constitutivos: y, efectivamente, sobre los diferentes usos de la razón —es decir, conjuntos de objetos cuyo sentido depende de un mismo proceder intelectivo— construye Kant tanto su sistema dualista de 1781, como su primera construcción unitaria en el idealismo práctico-dogmático de 1791, como su último diseño del *Opus postumum*. Nada añade, por consiguiente, a este planteamiento Hegel cuando afirma que "ein Philosophieren *ohne System* kann nichts Wissenschaftliches sein"¹, ni cuando más estrictamente define:

"Die Wissenschaft desselben (des Denkens) ist wesentlich *System*, weil das Wahre als *Konkret* nur als in sich enthaltend und in Einheit zusammennehmend und -haltend, d.i. als *Totalität* ist und nur durch Unterscheidung und Bestimmung seiner Unterschiede die Notwendigkeit derselben und die Freiheit des Ganzen sein kann."²

Ciertamente se podría objetar que la systematicidad de que aquí habla Hegel es doble, lógica en cuanto enlace discursivo del concepto e histórica en cuanto que despliegue temporal del espíritu, mientras que ello no ocurre en Kant donde sólo hallaríamos el primer aspecto. Y, en efecto, ese pensamiento esencialmente sistemático del fragmento anterior es tematizado líneas

¹ Hegel; *Enzyklopädie*, § 14 (SV-VIII-59,60)

² *Ibid.* (SV-VIII-59)

arriba de este modo:

"Dieselbe Entwicklung des Denkens, welche in der Geschichte der Philosophie dargestellt wird, wird in der Philosophie selbst dargestellt, aber befreit von jener geschichtlichen Äusserlichkeit, *rein im Elemente des Denkens*."¹

Acerca de esta diferencia entre lo sistemático de Kant y de Hegel, después de lo analizado en este trabajo, debe responderse a lo siguiente:

- a) Ya en 1781 introduce Kant la idea de una *historia de la razón*, donde claramente afirma que los momentos del desarrollo histórico de la Filosofía corresponden a su integración sistemática en la Filosofía transcendental².
- b) De manera aún más explícita, en los *Fortschritte* de 1791 establece Kant la nueva organización del saber que emana de la *Kritik der Urteilskraft* como una progresión sistemático-histórica explícita: las tres divisiones internas de la Metafísica resumen los tres períodos de evolución de la Filosofía moderna³.
- c) Finalmente los escritos de Filosofía de la historia y de la religión demuestran que el avance histórico hacia los fines de la razón coincide con lo expuesto sistemáticamente por la Filosofía del Derecho y la Metafísica de las costumbres.

No hay, pues, en cuanto a la historicidad sistemática del saber, diferencia alguna entre Kant y Hegel, salvo la diferencia —a todas luces accidental y externa— de que los comentaristas del primero no suelen ir más allá de la segunda crítica, mientras que los de Hegel se encuentran ya con esta tesis enunciada en sus primeros escritos: podría admitirse, en todo caso, la afirmación matizada de que Hegel extrae todas las consecuencias implicadas en

¹ Ibid.

² KrV, A 852-856

³ Cfr. § 57

la idea avanzada por Kant.

Por lo que se refiere a la triple división material del sistema hegeliano en concreto (Lógica, Filosofía de la naturaleza y Filosofía del espíritu)¹, cabe decir en relación a Kant:

- a) En el sistema de 1791 hallamos un precedente conceptualmente paralelo —no nominalmente— de las dos últimas partes del hegeliano: Doctrina de la ciencia (*Wissenschaftslehre*) como estudio de la naturaleza fenoménica, Doctrina de la sabiduría (*Weisheitslehre*) como teleología histórico-moral. Por su parte, sólo en el *Nachlass* (que obviamente Hegel no podía conocer) hallaríamos algo equivalente a la Lógica hegeliana en el esbozo del sistema de las ideas como mediación del sujeto entre mundo y Dios. Globalmente, sin embargo, falta en Kant la división tripartita que caracteriza al filósofo de Stuttgart y que claramente es el resultado de la mediación de Fichte (Filosofía del espíritu) y de Schelling (Filosofía de la naturaleza).
- b) Si bien no hay precedentes kantianos, en cuanto a la vertebración formal se refiere, de la organización trimembre del saber hegeliano, ocurre lo contrario si pasamos a considerar el material que reúne Hegel en las distintas partes del sistema: aquí, y dejando aparte la articulación dialéctica de los conceptos, los contenidos temáticos son casi íntegramente suministrados por Kant. Nos encontramos, en efecto, con lo siguiente:

¹ "So zerfällt die Wissenschaft in die drei Teile:

I.— Die Logik, die Wissenschaft der Idee an und für sich.

II.— Die Naturphilosophie, als die Wissenschaft der Idee in ihren Andersein.

III.— Die Philosophie des Geistes als der Idee, die aus ihrem Andersein in sich zurückkehrt."

(Hegel; *Enzyklopädie*, § 18; SV-VIII-63,64)

- Dado que la Lógica, en la concepción hegeliana, debe reunir discursivamente todo el orden conceptual-ontológico que hace posible hablar de y pensar la realidad en cuanto tal, su contenido no puede ser otro que la sistematización de todas las categorías (determinantes o reflexionantes) introducidas por Kant para referirse a lo sensible, a lo inteligible y al *Übergang* entre ambos, categorías desnudas, por supuesto, de toda apelación a lo dado. De ahí que la doctrina del ser y la doctrina de la esencia se ocupen literalmente de los temas analizados por Kant en la Mecánica y Foronomía de los *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*¹ —lo fenoménico como movimiento de fuerzas sensibles sometidas a las determinaciones fundamentales de subtancia, causalidad y reciprocidad—. Por lo que se refiere a la doctrina del concepto, su índice analítico corresponde estrictamente a los conceptos básicos de la tercera crítica (reflexión, mecanicismo y finalismo, bien supremo como lo absoluto-incondicionado).
- En la Filosofía de la naturaleza hallamos en primer lugar (Mecánica, Física) los temas correspondientes a la Foronomía y Dinámica de los *Metaphysische...* kantianos, y en segundo lugar (Física orgánica) los elementos derivados de la finalidad interna de la naturaleza orgánica de la *Kritik der Urteilskraft*: en suma, la aplicación empírica de las categorías lógicas referidas al ser en cuanto que fenómeno y esencia del fenómeno.
- En la Filosofía del espíritu, y tal como indicamos en su momento², Hegel incluye lo que en Kant es la estructura te-

¹ Cfr. § 8

² Cfr. § 90

leológica de lo fenoménico en cuanto avance a lo inteligible: el análisis de las facultades del espíritu finito (*Ge müt*) en la tercera crítica (espíritu subjetivo), la Metafísica de las costumbres y la Filosofía de la historia (espíritu objetivo) y el desarrollo autónomo que confiere Hegel al arte, religión y Filosofía como espíritu absoluto —punto este que Kant, por lo que respecta a las dos primeras manifestaciones, sitúa en la historia objetiva—.

En suma, podemos afirmar que tanto el concepto de sistema como los materiales de construcción del mismo proceden en Hegel de Kant —mediatizados indudablemente por los desarrollos parciales de Fichte y Schelling—: la organización tripartita y la deducción interna de los distintos conceptos —reconstrucción dialéctica del kantismo— es la no menos importante aportación de Hegel.

(b) Reflexión y dialéctica.

Por lo que respecta al usualmente llamado *método dialéctico* de Hegel, tal como se pone de manifiesto ya en la introducción a la *Phänomenologie des Geistes* y se efectuará en todas sus consecuencias en las distintas partes del sistema, consiste en la utilización sistemática del fructífero juego analítico-conceptual del en sí y del para nosotros —par de términos a los que cabe añadir el para sí cuando se trata de fenómenos históricos (figuras de conciencia)—: lo que determina esencialmente al objeto (en sí) equivale a la red categorial que el saber filosófico (para nosotros) conceptualiza; la investigación consiste en pasar de la inmediatez aparente de lo dado a su mediación categorial en la comprensión racional del mismo y, a la vez, en mostrar que toda construcción categorial corresponde a un posible elemento concreto; el en sí del objeto particular y el para nosotros del concepto universal coinciden, son uno y lo mismo (universal concreto). Esta concordancia entre en sí y para nosotros —la usualmente llamada dialéctica— conlleva

necesariamente que todo análisis filosófico particular debe consistir en el doble camino de subida y de bajada, por el cual lo inmediato deja de aparecer en su pura particularidad para convertirse en una red de mediaciones relacionales y lo conceptual deja de ser una mera abstracción lógica para mostrarse en lo real; con ello el objeto —en su consideración *dialéctica*— se pone en movimiento a sí mismo sacando a la luz las categorías universales que lo delimitan y el concepto emana de la propia cosa como manifestación (in)mediata de su esencia. Teniendo en cuenta que un tal proceder significa extraer de lo individual-empírico el universal que lo determina, y que ello es justamente lo que Kant llama reflexión¹, no es de extrañar que Hegel sitúe también bajo el mismo término lo fundamental de su *método* para acceder a la realidad de lo que aparece:

"Indem Denken als tätig in Beziehung auf Gegenstände genommen wird, das *Nachdenken* über etwas, so enthält das Allgemeine als solches Produkt seiner Tätigkeit den Wert der Sache, das *Wesentliche*, das *Innere*, das *Wahre*."²

El aparecer es mera apariencia en cuanto es tomado en la immediatez de su representación sensible (sensación, intuición) y aislado de aquello de lo cual es manifestación; el aparecer es la realidad en tanto en cuanto la representación sensible es tomada como manifestación de lo conceptual. De este modo, el descubrimiento de la verdad del objeto está en el cambio de sentido que imprime la reflexión a la simple percepción³: en lugar de tomar lo fenoménico como agotado en sí mismo, hay que aprehenderlo como *φαίνεσθαι* de lo universal, lo cual obliga, a la vez, a tomar lo conceptual no sólo como una abstracción significativo-ideal, sino como dándose efectivamente en *τὸ φαίνομενον*. La realidad, *sensu stricto*, no está ni en el orden meramente em

¹ Cfr. § 17

² Hegel; *Enzyklopädie*, § 21 (SV-VIII-76)

³ "Durch das Nachdenken wird der Art, wie der Inhalt zunächst in der Empfindung, Anschauung, Vorstellung ist, etwas verändert; es ist somit nur *vermittels* einer Veränderung, dass die wahre Natur des Gegenstandes zum Bewusstsein kommt." (Ibid., § 21 V-VIII-78)

pírico del fenómeno ni en el exclusivamente inteligible del noúmeno, sino en la vertebración de ambos como fenomenalización de lo inteligible o racionalización del fenómeno: el en sí del objeto está en el para nosotros de la reflexión. En cuanto que lo real sólo aparece en la actividad reflexionante del sujeto como des-cubrimiento de lo universal en el fenómeno, puede afirmarse que la realidad es un producto del sujeto: no porque se trate de un resultado meramente subjetivo de la conciencia empírica, sino porque sólo hay *aparecer de lo universal en lo particular* para el sujeto pensante y, por tanto, sólo hay realidad en la actividad que éste efectúa para des-velar la mediación conceptual de lo dado. Consiguientemente la dualidad entre objeto y sujeto, entre en sí y para nosotros, entre naturaleza y libertad es superada en Hegel por la reflexión y sustituida por la unidad dinámica de lo absoluto como sujeto:

"Indem im Nachdenken ebensosehr die wahrhafte Natur zum Vorschein kommt, als dies Denken meine *Tätigkeit* ist, so ist jene ebensosehr das *Erzeugnis meines Geistes*, und zwar als denkenden Subjekts, Meiner nach meiner einfachen Allgemeinheit, als schlechthin *bei sich seienden* Ichs, — oder meiner Freiheit."¹

Es claro, por tanto, que la dialéctica hegeliana —identidad epistemontológica del en sí y del para nosotros, movimiento metódico del objeto hacia lo universal en él— es la transposición constitutiva del Juicio reflexionante de la *Kritik der Urteilskraft*: si para Kant la reflexión, en cuanto que extracción del concepto a partir de la serie empírica y con ello comprensión de lo dado desde las ideas racionales (fines), estaba limitada por su carácter *subjetivo* frente al juicio determinante y requería de un apoyo práctico para alcanzar valor dogmático como teleología histórica², Hegel nos manifiesta la unidad de lo sensible y lo inteligible en el objeto, elevando

¹ Ibid., § 23 (SV-VIII-80)

² Cfr. § 52

este proceder a fundamento mismo de la Ciencia. Con esta transformación Hegel no hace sino asumir en todas sus consecuencias el *Übergang* tal como, de facto, había sido desarrollado por Kant en sus escritos de Filosofía de la historia y de la religión —los fines e ideas de la razón constituyen el sentido objetivo último de los acontecimientos fenoménicos—, añadiéndole la autoconciencia explícita de que la efectuación sensible de lo inteligible es la única manera de pensar unitariamente la realidad del mundo en cuanto que mundo y no como un mero epifenómeno de un transmundo verdadero; en suma, Hegel eleva a principio del saber lo que ya articulaba in nuce la organización sistemática de los *Fortschritte* kantianos¹ de 1791: el objeto como fenómeno (Doctrina de la ciencia) es sólo el momento espacio-temporal de una realidad cuya comprensión absoluta se encuentra únicamente en la teleología histórico-moral como realización fenoménica del concepto racional del bien supremo (Doctrina de la sabiduría). Es más, Hegel no sólo da valor constitutivo a la reflexión, sino que al mismo tiempo muestra que tal operación ya había sido efectuada por el propio Kant en dos momentos esenciales de su obra:

- (1) En la *Kritik der reinen Vernunft* se decía que el conocimiento consiste en la unidad sintética de concepto y de sensación. Ahora bien, al ser lo conceptual y lo sensible elementos contrapuestos, su síntesis sólo podrá ser algo más que una mera composición dual, si se da una identidad originaria de esa oposición, es decir, si existe un tercero que constituye la distensión espacio-temporal de las categorías y la disposición categorial de las sensaciones: tal es la función de la imaginación trascendental². La imaginación

¹ Cfr. § 60, § 64

² "Diese ursprüngliche synthetische Einheit, d.h. eine Einheit, die nicht als Produkt Entgegengesetzter begriffen werden muss, sondern als wahrhaft notwendige, absolute, ursprüngliche Identität Entgegengesetzter, ist sowohl Prinzip der produktiven Einbildungskraft..." (Hegel; *Glauben und Wissen*, A; SV-II-305)

es la última condición de posibilidad del objeto porque patentiza la copertenencia de lo universal a lo particular y de lo particular a lo universal, lo cual significa que esta facultad no es solamente la aplicación determinante del concepto a lo dado —como Kant interpretaba en 1781—, sino también la aparición del concepto a partir de lo dado en la intuición. Consiguientemente, observa Hegel, cuando Kant reclama en la *Kritik der Urteilskraft* un entendimiento intuitivo para dar valor constitutivo en sí misma a la reflexión teleológica como síntesis de lo universal y lo particular, está hablando de la propia imaginación transcendental: "Von dieser Idee (urbildlichen Verstand) erkennt Kant zugleich, dass wir notwendig auf sie getrieben werden, und die Idee dieses urbildlichen, intuitiven Verstandes ist im Grunde durchaus nichts anders als dieselbe Idee der transzendentalen Einbildungskraft, die wir oben betrachteten; denn sie ist anschauende Tätigkeit, und zugleich ist ihre innere Einheit gar keine andere als die Einheit des Verstandes selbst, die Kategorie in die Ausdehnung versenkt, die erst Verstand und Kategorie wird, insofern sie von der Ausdehnung absondert; die transzendente Einbildungskraft ist also selbst anschauer Verstand"¹. Para Hegel, pues, el lugar donde se resuelve la antinomia entre lo universal y lo particular mediante lo cual el en sí se identifica con el para nosotros, se encuentra ya en la imaginación transcendental: no en vano el propio Kant la convierte en fuente de las ideas estéticas en su aproximación simbólica a lo inteligible —y en el *Opus postumum*, a través de la corporalidad, fundamenta la autopo-

¹ Ibid. (SV-II-325)

sición constituyente del sujeto como mundo—. Es más, en cuanto que la síntesis reflexionante-determinante de la imaginación es el punto donde confluyen sujeto y objeto, esta facultad es la razón apareciendo en lo sensible mismo¹: la razón dialéctica es, pues, retrotraída por el mismo Hegel a la reflexión kantiana.

- (2) Por otro lado Kant tematiza igualmente el objeto último de toda la teleología histórico-moral, es decir, la realidad máxima en la cual desaparecen todas las contraposiciones del desarrollo empírico del espíritu: el bien supremo como racionalidad absoluta cuya consecución constituye el sentido direccional de lo fenoménico. Si el Juicio reflexionante pone la unidad del en sí y del para nosotros, el bien supremo es el objeto en que dicha unidad alcanza su manifestación absoluta por encima de todos los momentos parciales de su efectuación sensible. La idea especulativa de lo divino como síntesis de naturaleza y libertad es el segundo fundamento kantiano de la Ciencia, como el propio Hegel señala: "so ist darin nichts anderes ausgedrückt als die Idee, dass die Vernunft zugleich absolute Realität habe, dass in dieser Idee alle Gegensatz der Freiheit und Notwendigkeit aufgehoben, dass das unendliche Denken zugleich absolute Realität ist oder die absolute Identität des Denkens und des Seins. Diese Idee ist nun durchaus keine andere als diejenige, welche der ontologische Beweis und alle wahre Philosophie als die erste und einzige sowie allein wahre und philosophische

¹ "Diese Einbildungskraft als die ursprüngliche zweiseitige Identität, die nach einer Seite Subjekt überhaupt wird, nach der andern aber Objekt und ursprünglich beides ist, ist nichts anders als die Vernunft selbst, deren Idee vorhin bestimmt worden ist, — nur Vernunft als anscheinend in der Sphäre des empirischen Bewusstseins." (Ibid.; SV-II-308)

erkennt. Das Spekulative dieser Idee ist freilich von Kant in die humane Form umgegossen, dass Moralität und Glückseligkeit harmonieren und, wenn diese Harmonie wieder zu seiner Gedanke gemacht wird und dieser das höchste Gut in der Welt heisst, dass dieser Gedanke realisiert sei..."¹

Del mismo modo que Hegel sitúa los precedentes directos de su comprensión de lo real y de su proceder filosófico en el kantismo, señala igualmente las diferencias que le separan de Kant y en relación a las cuales su sistema supera y realiza absolutamente la posición primitiva del autor prusiano: de ahí la imagen según la cual la Ciencia habría sido preparada por el criticismo kantiano —en especial por la *Kritik der Urteilskraft*—, desarrollada parcialmente por Fichte y Schelling, y completada finalmente por Hegel. Acerca de cada uno de los dos puntos anteriores, las críticas hegelianas a Kant consisten en lo siguiente:

- (1) Ciertamente la imaginación transcendental muestra la identidad entre el concepto y el fenómeno, el Juicio reflexionante piensa el universal concreto como coincidencia del en sí y del para nosotros, y la verdadera realidad equivale a la subsunción del proceder mecánico del entendimiento al teológico de la razón, pero, a pesar de todo ello, Kant no asume los resultados de su propio análisis de manera global: la autoconciencia reflexionante sigue escindida entre un Yo puramente formal cuyos principios determinantes (ontológicos y metafísicos) tienen valor constitutivo (naturaleza fenomé

¹ Ibid. (SV-II-321)

Lo mismo se dice en la Enciclopedia referido a la tercera crítica: "Die Idee nach diesem Prinzip in ihrer ganzen Unbeschränktheit wäre, dass die von der Vernunft bestimmte Allgemeinheit, der absolute Endzweck, das Gute, in der Welt wirklich würde, und zwar durch ein Drittes, die diesen Endzweck selbst setzende und ihn realisierende Macht, —Gott, in welchem, der absoluten Wahrheit, hiermit jene Gegensätze von Allgemeinheit und Einzelheit, von Subjektivität und Objektivität aufgelöst und für unselbständig und unwahr erklärt sind." (Hegel; *Enzyklopädie*, § 59; SV-VIII-142)

nica) y los contenidos de las series empíricas cuyos principios, accidentales en relación al puro entendimiento categorial, están sólo problemáticamente fundados (carácter subjetivo-necesario de la reflexión)¹. Aunque Kant alcanza la base misma de la comprensión dialéctica de lo real y los conceptos vertebrales de la Ciencia se encuentran ya en su tercera crítica, pesa todavía excesivamente en él el *prejuicio geométrico* que le hace distinguir el carácter constitutivo del Juicio determinante del subjetivo del reflexionante, inclinándose así por el lado del fenómeno en cuanto a fundamentación se refiere. En palabras de Hegel: "Kant hat hier beides vor sich, die Idee einer Vernunft, in welcher Möglichkeit und Wirklichkeit absolut identisch ist, und die Erscheinung derselben als Erkenntnisvermögen, worin sie getrennt sind; er findet in der Erfahrung seines Denkens beide Gedanken; in der Wahl zwischen beiden hat aber seine Natur die Notwendigkeit, das Vernünftige, eine anschauende Spontaneität zu denken, verachtet und sich schlechthin für die Erscheinung entschlossen"². Dicho en otros términos: la teleología histórico-moral de 1790 alcanza valor de verdad en tanto en cuanto la reflexión recibe el fundamento dogmático de lo práctico (la libertad y el fin final), no por sí misma.

(2) Ciertamente el bien supremo es en Kant el absoluto-incondi-

¹ "(A=A+B). Das A in A+B ist die objektive Einheit des Selbstbewusstseins, B das Empirische, der Inhalt der Erfahrung, welches als ein Mannigfaltiges durch die Einheit A verbunden ist; aber für A ist B ein Fremdes, ein in A nicht Enthaltene, und das Plus selbst, die Verbindung nämlich jenes Verbindenden und dieses Mannigfaltigen, das Unbegreifliche. Dieses Plus war als produktive Einbildungskraft vernünftig erkannt worden; aber indem diese produktive Einbildungskraft Eigenschaft allein des Subjekts, des Menschen und seines Verstandes ist, verlässt sie selbst ihre Mitte, wodurch sie nur ist, was sie ist, und wird ein Subjektives." (Hegel; *Glauben und Wissen*, A; SV-II-329)

² Ibid. (SV-II-326)

cionado que sintetiza la totalidad: por un lado el conflicto de la razón práctica entre moralidad y felicidad, por otro lo fenoménico y lo nouménico en la teleología. Ahora bien, para Kant el bien supremo da lugar a una progresión indefinida, con lo cual la síntesis conceptualmente lograda mediante él se escinde de nuevo en la factividad temporal de su desarrollo, reapareciendo así en la Filosofía de la historia y de la religión las contradicciones (escisiones) entre lo racional-final y sus siempre insuficientes concreciones fenoménicas: "Wenn dieser Widerspruch dadurch verdeckt zu werden scheint, dass die Realisierung der Idee in die Zeit, in eine Zukunft, wo die Idee auch sei, verlegt wird, so ist solche sinnliche Bedingung wie die Zeit das Gegenteil vielmehr von einer Auflösung des Widerspruchs, und die entsprechende Verstandesvorstellung, *der unendliche Progress*, ist unmittelbar nichts als der perennierend gesetzte Widerspruch selbst."¹

Tal es a los ojos de Hegel la doble relación de continuidad y discontinuidad entre su sistema y el *Übergang* kantiano de 1790. Sin duda, en lo que se refiere al primer aspecto, y como se ha puesto de manifiesto a lo largo de este estudio, Hegel lleva la razón y su interpretación de Kant es con mucho la más fies de las idealistas: la reflexión y su relación directa con la imaginación transcendental, la finalidad histórico-moral, y el bien supremo a realizar en el mundo son las bases mismas de toda la Filosofía de la historicidad de la razón, y como tales hallan en el pensador de Königsberg su primera formulación nítida y completa. Por lo que respecta a las críticas de Hegel al *retroceso kantiano*² ante estos descubrimientos, cabe

¹ Hegel; *Enzyklopädie*, § 60 (SV-VIII-142)

² Obsérvese, en efecto, la coincidencia entre Hegel y Heidegger en relación al tema de la imaginación transcendental: Kant alcanza el terreno nuevo de la temporalización del concepto —primera edición de la *Kritik der reinen Vernunft* para Heidegger, *Kritik der Urteilskraft* —

matizar lo siguiente:

- a) En el sistema de 1790-91 es claro que la reflexión fundamenta la teleología histórico-moral junto al apoyo práctico de la libertad como mandato de realizar el bien supremo (fin final). Ello no obsta, sin embargo, para que Kant manifieste explícitamente en los *Fortschritte* que la comprensión teleológica de lo real es superior a la científico-fenomenica de la primera crítica, con lo cual no hay recaída alguna en el sistema dualista de 1781, aún cuando tampoco nos encontramos en Hegel.
- b) Justamente porque Kant reconoce las insuficiencias internas del sistema unificado de 1790-91, es por lo que emprende su revisión en el *Opus postumum*, llegando a dar valor constitutivo a la reflexión e imaginación transcendental a través de la corporalidad autoafectiva, y efectuando una nueva deducción transcendental desde la autoposición originaria del Yo constituyente y el sistema mediacional de las ideas racionales. En este sentido, y aunque Hegel lo ignorase, el pensamiento kantiano no recae en el fenómeno después de la tercera crítica, sino que sigue avanzando en la línea de constitución fenomenica de lo inteligible.
- c) Aunque ciertamente Kant, como Fichte, afirme la tesis de un progreso indefinido hacia el bien supremo, ese progreso —frente a Fichte— no lo concibe como infinitamente renovado en la realización de lo inteligible: la Ilustración, la revolución francesa y el Cristianismo son momentos culminantes del despliegue y sus adquisiciones son ya permanentes en el futuro

par Hegel—pero no es capaz de pisarlo con firmeza. Véase para mayor detalle al respecto: J. Tamminiaux; *Finitud et absolu: remarques sur Hegel et Heidegger, interprètes de Kant*.

de la humanidad. Por tanto, si bien hay un acercamiento indefinido a las metas racionales, hay a la vez —como en Hegel— logros definitivos donde lo inteligible se expone sensiblemente para siempre: la reconciliación de las escisiones, pues, no sólo se da en el concepto del bien supremo, sino que se hace plenamente efectiva en las épocas centrales de la historia.

En suma, la dialéctica hegeliana se halla prefigurada en la reflexión kantiana y las grandes áreas por las que aquélla se desplegará también son claramente anticipadas por Kant. La diferencia esencial entre uno y otro radica, por consiguiente, en la ubicación histórica que los define respecto a la propia evolución del pensamiento moderno: Kant parte de una razón geométrica dualista, transformándola lentamente en la razón histórica monista del idealismo; Hegel arranca del punto final alcanzado por Kant, con lo cual su sistematización puede prescindir ya de los lastres que necesariamente iban adheridos al kantismo; en Hegel —expuesto en sus propios términos— el *Übergang* kantiano se eleva al pará sí manifiestando su en sí (para nosotros) con una nitidez que de ningún modo podía tener en Kant, dadas las circunstancias históricas que configuran el marco intelectual de uno y de otro. Hegel afirma, en efecto, que:

"In jedem dualistischen System, insbesondere aber im kantischen, gibt sich sein Grundmangel durch die Inconsequenz, das zu vereinen, was einer Augenblick vorher als selbständig, soweit als unvereinbar erklärt worden ist, zu erkennen."¹

Pero que el defecto del kantismo esté en pretender unificar lo previamente separado es una extraña crítica viniendo de quien procede: el pensamiento no puede saltar por encima de su sombra y la de Kant era justamente la razón geométrica de que partía el racionalismo escolar. Su defecto es más

¹ Hegel; *Enzyklopädie*, § 60 (SV-VIII-143)

bien su virtud: pensar por primera vez la fenomenalización de lo inteligible frente a la dualidad leibniziano-wolffiana que históricamente se le imponía, y esta tarea obviamente no podía solucionarla Kant con la seguridad y firmeza que la emprende un Hegel que ya presupone la obra de Kant.

(c) Historia y saber absoluto.

Precisamente porque la inserción de Hegel en la historia del pensamiento presupone necesariamente el desarrollo previo de la obra de Kant —así como las prolongaciones parciales del kantismo en Schiller, Fichte y Schelling—, el filósofo de Stuttgart puede cerrar —esto es, iniciar y concluir— su sistema con la toma de conciencia absoluta de la totalidad: si el en sí del fenómeno es el para nosotros de su mediación conceptual, si la serie de mediaciones en que consiste el avance del espíritu (fituras de conciencia) se encamina hacia la racionalidad (bien supremo político y ético), si la racionalidad máxima sólo es pensable como la exposición de sus determinaciones parciales como de-terminaciones de un todo único que alcanza conciencia de sí al final del desarrollo, y si la Filosofía del presente (kantismo y postkantismo) no hace sino manifestar la autoconciencia histórica absoluta, ello significa necesariamente que se ha llegado al final del proceso y que la Ciencia puede constituirse toda ella en torno a la idea. De este modo, si el sistema filosófico comienza con la exposición lógica (en sí) de la totalidad de las categorías que comprenden lo real y su desarrollo articulado consiste en el despliegue natural e histórico de tales categorías, su terminación está en la autoconciencia final (para nosotros) que aporta el conocimiento concreto de esa universalidad desplegada:

"Es ist dieses Erscheinen, welches zunächst die weitere Entwicklung begründet. Die erste Erscheinung macht der Schluss aus, welcher das Logische zum Grunde als Ausgangspunkt und die Natur zur Mitte hat, die den Geist mit demselben zusammenschliesst. Das Logische wird zur Natur und die Natur zum Geiste.

Die Natur, die zwischen dem Geiste und seinem Wesen steht, trennt sie zwar nicht zu Extremen endlicher Abstraktion, noch sich von ihnen zu einem Selbständigen, das als Anderes nur Andere zusammenschlüsse; denn der Schluss ist *in der Idee* und die Natur wesentlich nur als Durchgangspunkt und negatives Moment bestimmt und *an sich* die Idee; aber die Vermittlung des Begriffs hat die äusserliche Form des *Übergehens* und die Wissenschaft die des Ganges der Notwendigkeit, so dass nur in dem einen Extreme die Freiheit des Begriffs als sein Zusammenschliessen mit sich selbst gesetzt ist."¹

La Ciencia es así el reconocimiento de la humanidad en la idea, la Ciencia es el fin de la historia en tanto en cuanto todas las determinaciones empírico-conceptuales han sido ex-puestas dentro de ella y, por tanto, su posible realización futura está ya pensada en el sistema. El saber absoluto cierra la historia al comprenderla dentro de sí.

Sin duda Hegel, con esta tesis, da la formulación definitiva al idealismo y culmina la aspiración kantiana a la completud del sistema como Ciencia absoluta de la fenomenalización de lo inteligible. Es más, en tanto en cuanto Kant sostiene también el final de la Filosofía al alcanzar ésta la explicitación última de los fines de la razón (constitución republicana, federación de estados, paz perpetua, religión racional) y al comprender su necesidad histórica futura², tampoco hay en este punto diferencia esencial entre ambos autores: tanto Kant como Hegel concuerdan en que la completud del sistema marca el fin de la tarea filosófica. Ahora bien, ¿concuerdan ambos en que el fin de la tarea filosófica es, a la vez, la reconciliación de la humanidad y, por tanto, el fin de la historia, tesis esta fundamental para Hegel? Partiendo de lo expuesto acerca de Kant, tenemos lo siguiente:

a) Por lo que se refiere a que el conocimiento de los fines ra-

¹ Ibid., § 575 (SV-X-393,394)

² Cfr. § 71

cionales (idea) equivalga a la reconciliación efectiva de la humanidad, Kant se distingue radicalmente de Hegel: aún cuando se haya llegado a tematizar la constitución republicana y la religión racional como efectuación de la racionalidad en estado moderno, falta llevar al fenómeno tal idea. Ciertamente la revolución francesa significa la entrada en un período nuevo y decisivo de la historia, pero el estado republicano ni se ha extendido por todas las naciones ni ha nacido absolutamente acabado respecto al concepto: se impone, pues, una praxis histórica para hacer realidad efectiva lo que la Filosofía ha tematizado; el fin de la tarea filosófica en el sistema completo de las ideas racionales es el comienzo de una nueva historia como proyecto conceptualmente construido, no todavía la reconciliación final en lo absoluto. Kant, pues, mantiene en este tema una posición nítida y diferenciada tanto respecto de Fichte como de Hegel: frente al primero, el progreso indefinido logra momentos definitivamente adquiridos de efectuación de lo racional que marcan el curso de la historia; frente al segundo, sólo la praxis ético-política supondrá la efectuación del bien supremo y no la mera toma de conciencia teórica de su necesidad; la Ciencia es condición necesaria para la reconciliación humana pero no suficiente si carece de un proyecto práctico efectivo.

- b) Si Kant no aceptaría, pues, la identificación hegeliana entre fin de la Filosofía y fin de la historia, tampoco reconocería que la Filosofía hegeliana del Derecho signifique la completud de la propia Ciencia ni siquiera en lo conceptual. En efecto, ciertamente Hegel exige de la constitución del estado una forma representativa al modo de Kant, pero, al ligar

tal constitución al espíritu del pueblo¹, y al hacer del espíritu del pueblo el motor substantivo de la historia universal² al modo de Fichte, convierte el estado nacional en culminación del espíritu objetivo, dejando las relaciones entre estados a la azarosidad y accidentalidad de la fuerza y la guerra: "Der Staat hat endlich die Seite, die unmittelbare Wirklichkeit eines *einzelnen* und *natürlich* bestimmten Volks zu sein. Als einzelnes Individuum ist er *ausschliessend* gegen *andere* ebensolche Individuen. In ihren *Verhältnisse* zueinander hat die Willkür und Zufälligkeit statt, weil das *Allgemeine* des Rechts um der autonomen Totalität dieser Personen willen zwischen ihnen nur sein *soll*, nicht *wirklich* ist. Diese Unabhängigkeit macht den Streit zwischen ihnen zu einem Verhältnisse der Gewalt, einem *Zustand des Krieges*, für welchen der allgemeine Stand sieht zu dem besonderen Zweck der Erhaltung der Selbständigkeit des Staats gegen andere, zum *Stande der Tapferkeit*, bestimmt"³. Con ello Hegel deja la comunidad internacional de estados en lo que Kant llamaba el estado natural de guerra de unos contra otros; limitándose a prescribir simples tratados de paz (armisticios)⁴

¹ "Die Garantie einer Verfassung, d.i. die Notwendigkeit, dass die Gesetze vernünftig und ihre Verwirklichung gesichert sei, liegt in dem Geistes des gesamten Volks, nämlich in der Bestimmtheit, nach welcher es das Selbstbewusstsein seiner Vernunft hat (die Religion ist dieses Bewusstsein in seiner absoluten Substantialität), — und dann zugleich in der demselben wirklichen Organisation als Entwicklung jenes Prinzips. Die Verfassung setzt jenes Bewusstsein des Geistes voraus, und umgekehrt der Geist die Verfassung, denn der wirkliche Geist selbst hat nur das bestimmte Bewusstsein seiner Prinzipien, insofern dieselben für ihn als existierend vorhanden sind." (Hegel; *Enzyklopädie*, § 540; XV-X-336)

² "Als beschränkter Geist (das Volk) ist seine Selbständigkeit ein Untergeordnetes; er geht in die allgemeine Weltgeschichte über, deren Begebenheit die Dialektik der besonderen Völkergeister, das Weltgeschichte, darstellt." (Ibid., § 548; SV-X-347)

³ Ibid., § 547 (SV-X-345,346)

⁴ Ibid. (SV-X-346)

y concibiendo de hecho la historia universal como la sucesión de contiendas para la preeminencia de unos pueblos sobre otros. Falta, por tanto, a la racionalidad política hegeliana un último concepto esencial: la introducción de una legalidad necesaria —no solamente empírico-positiva— que asegure la paz perpetua. En este sentido, desde la perspectiva kantiana, la Filosofía de Hegel resulta también teóricamente insuficiente para pensar la totalidad de los fines racionales que derivan del bien supremo como legalidad jurídica.

En la coincidencia general de planteamientos epistemontológicos y de aspiraciones sistemáticas hay, pues, dos puntos que separan radicalmente a Hegel de Kant en su interpretación del final de la historia: el filósofo de Königsberg no identifica la completud interna de la Ciencia con la culminación de la historia humana, y no entiende el orden político internacional limitado a permanentes relaciones de conflictividad entre estados nacionales; la consecución de la Ciencia para Kant es sólo el principio de una *praxis* histórica racional, y la exigencia de una constitución estatal republicana el medio para alcanzar una humanidad en paz. En suma, Kant nunca podría haber terminado su Filosofía del Derecho con estas palabras de Hegel referidas al estado nacional burgués:

"...die Gegenwart hat ihre Barbarei und unrechtliche Willkür und die Wahrheit ihr Jenseits und ihre zufällige Gewalt abgestreift; so dass die wahrhafte Versöhnung objektiv geworden, welche dem Staat zum Bilde und zur Wirklichkeit der Vernunft entfaltete, worin das Selbstbewusstsein die Wirklichkeit seines substantiellen Wissens und Wollens in organischer Entwicklung, wie in der Religion das Gefühl und die Vorstellung dieser seiner Wahrheit als idealischer Wesenheit, in der Wissenschaft aber die freie Begriffene Erkenntnis dieser Wahrheit als einer und derselben in ihren sich ergänzenden Manifestationen,

dem Staate, der Natur und der ideellen Welt, findet."¹

Según lo que se acaba de exponer, el idealismo hegeliano culmina el ámbito de pensamiento abierto por Kant en su tercera crítica por cuanto: (1) da valor constitutivo al Juicio reflexionante al hacer de la fenomenalización del concepto la base misma de la dialéctica del en sí al para nosotros, (2) estructura de este modo a partir de un sólo principio racional la totalidad de la Ciencia, frente a las ambigüedades de Kant a este respecto en el sistema práctico-dogmático de 1790-91, (3) unifica arquitectónicamente los desarrollos a que da lugar el kantismo en el terreno de la Filosofía de la naturaleza (Schelling) y de la historia (Schiller, Fichte), y (4) con la Lógica y el autorreconocimiento final de la razón en el saber absoluto cierra la Ciencia como todo completo cuya sistematicidad es, a la vez, lógica e histórica. Sin embargo, igual que Hegel es la culminación del kantismo, también es su mayor oposición en dos puntos centrales del sistema del saber y de su significación general para la razón humana: (1) desde dentro del sistema, Kant no admitiría su completud desde el momento que las relaciones internacionales dejan de estar sometidas a un principio racional-final ordenador y se puede pensar, en consecuencia, la coexistencia de un estado de guerra entre las naciones con la supuesta reconciliación (teórica) de la humanidad en la Ciencia; (2) desde fuera del sistema, para Kant la autoconciencia racional que alcanza la Filosofía en su exposición final es sólo un momento privilegiado de la historia humana pero no su conclusión, pues para esto hace falta la absoluta realización de las ideas en el fenómeno, es decir, la extensión a todos los pueblos de la constitución republicana con la consiguiente reglamentación del Derecho internacional en vistas a la paz perpetua, lo cual ciertamente está aún (indefinidamente) lejos de la Europa li

¹ Hegel; *Rechtsphilosophie*, § 360 (SV-VII-512)

beral-revolucionaria. De hecho, estos dos puntos esenciales de divergencia entre Kant y Hegel revierten en un tercero que los reúne:

- Frente a Kant donde lo absoluto no pasa de ser la idea del bien suremo jurídico-moral conceptualmente expuesta en la Filosofía y fenoménicamente realizable en la historia (política y religiosa), para Hegel lo absoluto es dotado de substancialidad propia a través de los procesos artístico-religioso-filosóficos de cada época en los cuales efectúa su *vida espiritual*.
- En consecuencia, para Kant lo esencial del proceso histórico no es distinto de la sucesión de generaciones humanas que, a través de las artes, ciencias, religión y Filosofía esclarecen su propia racionalidad y avanzan asintóticamente hacia la efectucción de sus metas jurídico-morales. En cambio, en Hegel existe siempre una diferencia entre lo objetivo de la historia y lo absoluto de la misma: lo primero es la mediación interindividual que determina cada período, lo segundo la verdadera representación del espíritu de la época.
- Por tanto, en Kant lo absoluto no puede relaizarse en un estado nacional con exclusión de otros (pues es toda la humanidad la que está implicada en el proceso), ni puede acabar en una reconciliación científica (Filosofía) no efectuada aún en la totalidad político-moral de la práctica histórica de los pueblos (pues la sistematicidad filosófica es sólo un momento fenoménico para facilitar la realización sensible del proyecto racional, pero no la vida espiritual en sí y para sí). Contrariamente, en Hegel lo absoluto puede encarnarse —como en Fichte— en la interioridad de un pueblo (el germánico) cuya organización estatal resultará así, la máxima exposición de la racionalidad y del Derecho frente a los otros pueblos, y cu-

yos productos artísticos, religiosos y filosóficos significarán la vuelta del espíritu sobre sí y la reconciliación de la humanidad en la idea (Ciencia).

Tal es, pues, la última diferencia dentro de la identidad de aspiraciones y planteamientos básicos de Kant y Hegel: para el primero lo absoluto-incondicionado es el bien supremo de la humanidad, para el segundo lo absoluto es sujeto que se despliega a través de la humanidad.

§ 94.- El postidealismo y Kant: Feuerbach, Marx.

Si tenemos en cuenta la última distinción alcanzada entre Kant y Hegel, decir que "für Hegel ist der Denkprozess, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des Wirklichen"¹, que "bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts anders als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle"², que "sie (die Dialektik) steht bei ihm (Hegel) außdem Kopf"³, y que "man muss sie (die Dialektik) umstülpen, um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken"⁴, puede perfectamente interpretarse como una vuelta a Kant. En efecto, mantener la dialéctica como historicidad de la razón donde el en sí pasa a ser la materialidad de las fuerzas productivas y el para nosotros la toma de conciencia filosófica de aquella estructura en aras a su transformación racional⁵, y negar a la vez el carácter substantivo del sujeto al absoluto al margen de la sucesión de seres humanos implicada en el proceso histórico concreto, es, de hecho, retomar la formulación kantiana acerca de la relación entre lo ra

¹ K. Marx; *Das Kapital*, Nachwort zum zweiten Auflage (MEW-XXIII-27)

² Ibid.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

⁵ Que una correcta interpretación epistemontológica de Marx pasa necesariamente por el mantenimiento de la distinción entre el en sí y el para nosotros de Hegel, queda sobradamente probado en: F. Martínez Marzoa; *La Filosofía de 'El Capital'*. Ed. Taurus, Madrid, 1984

cional y lo real: lo absoluto es el bien supremo de la humanidad entera, cuya consecución es posible a través de las producciones científico-técnicas de lo hombres y con respecto al cual, a la conceptualización filosófica de sus caracteres y necesidad, debe seguir el proyecto práctico que lleve a su obtención; lo absoluto no es solamente la reconciliación científica de la idea sino su realización efectiva en todas las naciones y en sus relaciones internacionales.

Ciertamente la inversión del idealismo hegeliano por parte de Feuerbach y Marx en especial no se ve a sí mismo ni como un retorno a Kant ni siquiera como vinculada a Kant. A mediados del XIX el kantismo o bien había desaparecido de la docencia universitaria o se hallaba ya ligado a las primeras interpretaciones epistemológicas en la línea de la nueva Filosofía positiva: en ambos casos, por tanto, totalmente lejano de los intereses de la llamada izquierda hegeliana. La importancia y peso de un pensador, sin embargo —y máxime cuando éste abre un ámbito epistemológico innovador—, no sólo se muestra allí donde su influencia es inmediata y conscientemente asumida —caso de los idealistas—, sino también allí donde su presencia es ignorada pero sigue informando la tarea del pensar. El eje central del kantismo a partir de las partes dialécticas de su primer sistema y especialmente a partir de la tercera crítica es la comprensión de la realización fenoménica del mundo inteligible de la moralidad (religión, ética y Derecho); el interés determinante de los sistemas idealistas de Schiller a Hegel es justamente la conclusión y perfeccionamiento de lo esbozado inicialmente por el filósofo de Königsberg; dado que la inversión del hegelianismo sigue moviéndose en el ámbito de la efectuable de la racionalidad, mantiene su filiación kantiana aunque no lo haya tematizado explícitamente. Es más, en tanto que la tarea intelectual de Feuerbach y Marx se define como crítica de la substantivación hegeliana de lo racional en el sujeto absoluto y como reubicación de los fines racionales en la materialidad histórica del hombre sensible, sus formulaciones enlazan directamente con la construcción kantiana

na en la literalidad de una de sus tesis fundamentales pues, como acabamos de exponer, la diferencia central entre Kant y Hegel estriba precisamente en la existencia o no de un espíritu absoluto hipostasiado como motor de lo fenoménico. En este sentido, y a pesar de la falta de una tematización consciente de ello, la inversión postidealista de la izquierda hegeliana no sólo se mueve formalmente en el ámbito abierto por Kant, sino incluso recobra aspectos esenciales del kantismo en sus construcciones filosóficas. En efecto, por parte de Feuerbach tenemos:

- a) La finitud del individuo particular se enfrenta a la conciencia de sus posibilidades infinitas en el dominio y transformación de la naturaleza, es decir, a la infinitud de su tarea racional-práctica: de ahí la escisión teórico-teológica entre el hombre y Dios, donde el segundo es —en sí y para nosotros— sólo la imagen hipostasiada de la infinitud práctica del primero en cuanto a especie. Tenemos aquí un claro paralelismo con dos tesis kantianas: por un lado —en sus escritos de Filosofía de la historia— la afirmación del progreso de la especie como sucesión infinita de generaciones que goza de verdadera inmortalidad a través de sus individuos; por otro —explicitado póstumamente en el *Nachlass*— la comprensión de Dios como un producto del Yo en cuanto se piensa como sujeto de moralidad que se da deberes prácticos a sí mismo en la tarea infinita de la historia.
- b) Partiendo de lo anterior, Feuerbach concluye la necesidad de transformar la Teología en Antropología, poniendo de manifiesto que lo pensado respecto a Dios era en realidad autoconocimiento del hombre. De manera similar Kant, en su Filosofía de la religión, interpreta la revelación positiva como mera exposición sensible de una verdad filosófica puramente práctica e intramundana; punto este que se acentúa en el caso

del Cristianismo al reducir la divinidad de Cristo a la propia construcción de un modelo de perfección ética que la razón práctica hace necesariamente desde sí misma. En suma, la religión para Kant tampoco necesita de la existencia de Dios, sino tan sólo de la representación que el hombre tiene de Dios como supremo legislador ético —producto de la autoposición práctica del Yo—: se da, por tanto, ya una verdadera reducción antropológica de la Teología.

Por lo que respecta a Marx cabe señalar:

- a) La insistencia marxiana en la necesidad de un proyecto práctico global que asegure la efectuación de una sociedad estructuralmente racional (universal) y su crítica paralela a la conversión de la realidad histórica en un mero constructo científico-teórico¹, se corresponde directamente con el énfasis puesto por Kant en la necesidad de una historia futura posterior a la revolución francesa para efectuar plenamente las ideas de la razón y en la prolongación consiguiente de la Ciencia en la actividad práctica del sujeto. Tanto Kant como Marx acentúan la insustituible efectividad de la praxis frente a Hegel donde ésta es subsumida en la Lógica y el saber absoluto: por un lado, Kant y Marx mantienen el carácter teleológicamente rector de los fines racionales, es decir, su irreductibilidad a un mero orden conceptual-lógico y su encarnación plena sólo en la actividad humana histórica; por otro lado, sostienen igualmente la necesidad de la sistemática científica (Doctrina de la sabiduría en uno, Crítica de la

¹ Afirmación esta concisamente redactada en sus tesis sobre Feuerbach: "Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme — ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage. Im der Praxis muss der Mensch die Wahrheit, i.e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens — das von der Praxis isoliert ist — ist eine rein scholastische Frage." (K. Marx; *Thesen über Feuerbach*, II; MEW-III-5)

economía política en otro) en orden a su transformabilidad práctica y nunca al modo de Hegel en orden a una reconciliación de la humanidad en la idea.

- b) Por otro lado, Kant y Marx coinciden igualmente en señalar el carácter necesariamente universal de los fines racionales en oposición clara a la plasmación particular del espíritu hegeliano en el estado nacional de los pueblos: en Kant, no solamente el imperativo categórico obliga formalmente a tomar a la humanidad como fin, sino que sus concreciones materiales en el objeto de la razón (bien supremo) consisten explícitamente en la extensión internacional de la constitución republicana y la federación de estados bajo una legalidad superior a las relaciones de fuerza; en Marx, la racionalización del proceso productivo sólo es pensable en cuanto que internacionalmente aplicada, y no sólo porque el modo de producción capitalista vigente sea ya fácticamente internacional y rebase así los estrechos marcos jurídicos de la Filosofía hegeliana del estado, sino más esencialmente porque el fin de la autoconciencia racional sólo puede ser —como en Kant— la liberación de la humanidad y ello exige la universalidad supranacional de la praxis histórica y de la meta a conseguir. En un caso porque los ideales ilustrados de la burguesía revolucionaria exigían en su radicalidad inicial un cumplimiento general más allá de las fronteras del antiguo régimen, en el otro caso porque la reconciliación final no puede hacerse al margen del proletariado que es internacional en su propia esencia, tanto Kant como Marx se oponen a la absolutización hegeliana del espíritu del pueblo en el estado nacional y apuntan por igual a un fin de la historia que supere y someta a ordenación racional el estado de naturaleza en que se en-

cuentran los estados nacionales enfrentados entre sí.

Es claro que ni Kant se anticipa a los problemas y análisis concretos que desarrollarán Feuerbach y Marx, ni estos pretenden volver a Kant al dirigir sus críticas a Hegel; pero también lo es que las tesis generales antihegelianas de Feuerbach y Marx en relación a Kant guardan importantes puntos en común más allá de la simple coincidencia formal. La reflexión abierta por el filósofo prusiano acerca de la fenomenalización de lo inteligible y la realización histórica de las ideas racionales sigue articulando esencialmente el pensamiento postidealista, de modo que, al oponerse éste a la hipotasión hegeliana del espíritu absoluto y mantener al mismo tiempo la necesidad de una racionalidad en la historia, sólo podía retomar —aunque lo ignorara por la misma suerte del kantismo en la época (o *superado* por Hegel, o *epistemologizado* por el positivismo)— la posición originaria desde la que Kant planteó inicialmente la cuestión: los fines de la razón consisten en ellevar a conciencia reflexiva (filosófica) y efectuar en la práctica histórica los deberes de la humanidad para consigo misma (el hombre como fin final); la historia pasada es la sucesión de generaciones que han luchado —en sí y para nosotros, teleología del contrato originario— por acercarse a una tal meta a través de los intereses particulares contrapuestos —para sí, historia objetiva, técnica de la naturaleza—; una vez articulados sistemáticamente en el presente los fines de la humanidad en la Filosofía, sólo cabe el proyecto práctico de transformar conscientemente el mundo fenoménico en una exposición completa (universal, es decir, internacional) de las ideas racionales; el acercamiento asintóticamente progresivo a esta meta es la tarea práctica de la historia futura a cuyo término podrá conseguirse efectivamente la reconciliación de la humanidad in re. "Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt darauf an, sie zu verändern."¹

¹ Ibid., XI (MEW-III-7)

§ 95.- Valoración final.

En el texto de *El sofista* que sirve de pórtico a esta tesis, Platón, por boca del extranjero del diálogo, sostiene que la historia del ser se desarrolla bajo la forma de un combate inacabable entre quienes lo reducen al mundo visible de nuestra sensación (κόσμος αἰσθητός) y quienes lo elevan al mundo invisible de las ideas inteligibles (κόσμος νοητός). Sin duda alguna el escepticismo crítico que caracteriza al viejo Platón está ya lejos del dogmatismo de madurez que hacía de lo eidético lo real y de lo sensible una simple apariencia engañosa, pero aún así la cómoda claridad de esta división ontológica entre el orden del concepto y el orden de la sensación, lo fructífero de tal distinción en el campo de los saberes matemáticos, astronómicos e incluso biológicos —como debía ya comenzar a demostrar Aristóteles al hacer del εἶδος la μορφή de lo material—, y el conocimiento de que toda reflexión escrita genera una transmisión textual mecánica donde el ahorro de tiempo en el aprendizaje va irremediablemente unido a dejar incuestionada su validez y origen último —como de modo magistral expone en el mito de Theuth de el *Fedro*—, llevan al anciano Platón a pronosticar sabiamente que el marco referencial establecido por él en sus diálogos de madurez —división de los mundos— se convertirá en el campo de batalla de todo el pensamiento filosófico. Y, en efecto, a partir de la disyuntiva platónica entre lo racional-inteligible y lo empírico-sensible —disyuntiva conceptualizada de diversas maneras en función de distintos problemas concretos y circunstancias históricas cambiantes—, se ha desarrollado la Filosofía occidental inclinándose ora a un lado ora al otro de la alternativa. Frente a esta gigantomaquia del ser¹, y ya no dentro de ella, trata de situarse Kant en su primera crítica: desde la perspectiva que aportaba la Filosofía del XVIII después de la polémica de Leibniz contra Locke, Kant ve claramente que es preciso no adherirse a ninguno de los dos bandos en liza, sino remon-

¹ Tal es, en efecto, el calificativo que le da Heidegger (*Sein und Zeit*, § 1) inspirándose directamente en *El Sofista* platónico.

tarse al origen de la misma para dilucidar las pretensiones de cada contrincante. El lugar de este combate es la Metafísica¹, y la superación del mismo sólo puede consistir en someterla a juicio ante el tribunal de la razón². Ahora bien, la razón no es solamente una facultad humana entre otras, sino la esencia misma del hombre en cuanto que ser orientado hacia intereses que lo definen substantivamente (saber, desear, esperar del mundo). En consecuencia, el tribunal de la razón debe consistir necesariamente en delimitar tanto el ámbito de cada uno de nuestros intereses, como la ordenación jerárquica de los mismos, cuanto la unidad fundamental que el tercero imprime a los otros dos. Someter la Metafísica, es decir, la gigantomaquia de los dos mundos platónicos, a juicio consiste, pues, en esclarecer qué sea la realidad para ese ser que se pregunta y actúa sobre ella: delimitar, en suma, la vinculación entre la racionalidad y lo dado. De este modo Kant se ubicaba ya en 1781 (al menos programáticamente), y con plena conciencia de ello, fuera de la dualidad metafísica del platonismo.

Ahora bien, y juzgando desde el propio objetivo global propuesto por Kant —la Filosofía en sentido cósmico—, los resultandos analíticos de 1781 —completados parcialmente con la prolongación *práctica* de la primera crítica— en 1787— son más bien contrarios a la imparcialidad exigible de un tribunal: si bien el orden conceptual físico-matemático, a través de la deducción de las categorías ontológicas y sus principios metafísicos derivados, deja de ser el transmundo leibniziano de las mónadas o spinoziano de la substancia infinita para transformarse en el orden mismo de lo fenoménico en su necesaria multiplicidad espacio-temporal, se reinstaura por otro lado la dualidad de los mundos al reintroducir la diferencia leibniziana entre el reino de la naturaleza y de la gracia en el abismo metafísico entre naturaleza y libertad (razón teórica y práctica, fenómeno y noúmeno, mundo sensible y moralidad, causalidad mecánica y determinación de la voluntad). De ahí que las

¹ KrV, A VIII

² KrV, A XII

partes dialécticas de este primer sistema kantiano tiendan por los dos lados —desde el abajo del fenómeno y desde el arriba del noumeno— a sobrepasar los propios límites del sistema en virtud de la unidad final que exigen los intereses de la razón: la conceptualizabilidad del contenido a posteriori de las series fenoménicas parece presuponer una estructuración racional-final de lo sensible, la necesaria realizabilidad del bien supremo moral en el mundo sensible exige una concordancia entre naturaleza y libertad. Si el tribunal de la razón quería ir más allá de los dos contrincantes metafísicos y abrir un campo de reflexión que superara la gigantomaquia del ser, tenía que dar el paso (*Übergang*) del uno al otro y desde este paso establecer las condiciones de la fenomenalización de lo racional-inteligible: por ello, el sistema dual de 1781-87 se prolonga, a través de sus dos dialécticas, hacia la *Kritik der Urteilskraft* de 1790 donde la unidad de la Filosofía (y de lo real) pasa a ser el objeto temático de análisis. A partir de esta obra es clara la situación de Kant respecto del platonismo:

"Was also in theoretischer Rücksicht unmöglich ist, nämlich der Fortschritt der Vernunft zum Übersinnlichen der Welt, darin wir leben (mundus noumenon), nämlich dem höchsten abgeleiteten Gut, das ist, in praktischer Rücksicht, um nämlich den Wandel des Menschen hier auf Erden gleichsam als einen Wandel im Himmel anzustellen, wirklich..."¹

La comprensión teleológica del fenómeno sumada al carácter práctico-dogmático de fin final que posee el hombre permite afirmar que el curso de la vida en la tierra equivale al curso de la vida en el cielo, esto es, que el bien supremo se realiza en el mundo sensible. Se abre con ello la posibilidad de una interpretación histórica de la racionalidad: las ideas jurídico-morales del platonismo (o de la razón práctica en el sistema dualista de 1781-87) no están en transmundo metafísico separado o separable de lo sensible, sino en

¹ Fortschritte, A 140-141 (Ak-XX-307)

este mundo, "el mismo para todos"¹, que avanza temporalmente en el discorrir de las generaciones hacia una mayor educación, civilización y moralización. El lugar de las Metafísicas especiales no está en el τόπος οὐράνιος de la identidad e imperturbabilidad eidéticas, sino en el κόσμος ὁρατός de la historia de la humanidad que, articulada en sí misma desde lo racional (contrato originario como base de toda sociedad, representación de la concordancia felicidad-virtud a través de la idea de Dios como base de la religión), se despliega temporalmente en una cada vez mayor aproximación a las ideas, habiendo conseguido ya dos logros irrenunciables: la revolución francesa en el terreno de la legalidad como primera realización sensiblen de una constitución republicana, el Cristianismo en el campo de la moralidad como primera religión cuyo contenido escriturario-simbólico se interpreta a sí mismo en una dimensión puramente ética. Desde estas adquisiciones definitivas y la autoconciencia filosófica que la Ciencia (Doctrina de la sabiduría) aporta de los fines racionales de la humanidad, sólo se puede esperar un progreso asintótico hacia las metas últimas de la paz perpetua (mediante la federación de estados) y la moralidad plena (mediante una religión racional articulada en una iglesia invisible).

El ser, por tanto, en la perspectiva del último Kant, no consiste ni en lo sensible ni en lo inteligible, sino en la unidad dinámica de ambos, esto es, en el devenir temporal de la razón que tiene lugar en la sucesión histórica de generaciones humanas. El veredicto del tribunal kantiano acerca de las pretensiones ontológicas de los dos combatientes instaurados por el platonismo pronuncia, por primera vez, una sentencia incluyente que, por ello mismo, supera a ambos y abre un nuevo ámbito de pensamiento: la razón es historia, y los objetos de la razón sólo son ubicables en la estructura teleológica inmanente a las acciones humanas en búsqueda del bien supremo como concordancia de la felicidad con la virtud.

¹ Heráclito, frg. 30

Si ya Kant indicó que es frecuente llegar a conocer un autor mejor de lo que él hizo a sí mismo¹, creemos que al concluir este estudio podemos aplicar a su caso tal afirmación, y no tanto porque la obra de Kant oculte sus objetivos, aspiraciones, finalidades últimas y resultados alcanzados, cuanto porque la erudición de este siglo, en su peculiar *vuelta* a Kant, lo había enmascarado bajo los intereses exclusivamente cientifistas (o, en algunos casos, esteticistas) de sus comentadores. Después de nuestra exposición y atendiendo sumariamente a sus conclusiones, podemos levantar las diversas máscaras que han cubierto académicamente el rostro del anciano de Königsberg y contemplarlo en la perspectiva completa que ofrece desde sus últimos escritos dependientes de la tercera crítica:

- a) Frente a las interpretaciones epistemológicas que se detienen en la Analítica de la *Kritik der reinen Vernunft* como si Kant fuera esencialmente un metodólogo o teórico de la ciencia, conviene tener presente el carácter subsidiario que tiene en sus últimos planteamientos la actividad científica: la ciencia constituye uno de los medios que contribuyen a la construcción de la razón —posición fenoménico-corporal del Yo como jundo—, pero no el único, ni siquiera el fundamental. El conocimiento positivo (espacio-temporal) del fenómeno libera ciertamente de la representación visionaria y del dogmatismo acrítico, disponiendo así a la razón para el dominio de la naturaleza en función de metas jurídico-morales, pero el logro de estas metas ya no es consecuencia necesaria de las ciencias particulares sino de la actividad práctica de un sujeto orientado hacia lo incondicionado-absoluto (bien supremo). Las ciencias positivas y sus técnicas derivadas sirven a la civilización de la humanidad, es decir, al abandono del

¹ KrV, A 314

estado original de barbarie y al cultivo de las distintas facultades del espíritu, pero no constituyen todavía por sí mismas la moralización de la especie: para ello precisan tanto de la Ciencia filosófica —en sentido cósmico— donde se jerarquizan y elevan a conciencia los fines últimos de la razón, como de la efectuación teleológico-práctica de tales fines. El progreso científico-técnico aumenta el bienestar social pero no necesariamente aproxima a las metas jurídico-éticas de la humanidad; de ahí la magistral lectura que el último Kant hace de Rousseau: "Rousseau wollte im Grunde nicht, dass der Mensch wiederum in den Naturzustand zurück gehen, sondern von der Stufe, auf der er jetzt steht, dahin zurück sehen wollte. Er nahm an: der Mensch sei von *Natur* (wie sie sich vererben lässt) gut, aber auf negative Art, nämlich von selbst und absichtlich nicht böse zu sein, sondern nur in Gefahr, von bösen oder ungeschickten Führen und Beispielen angesteckt und verdorben zu werden."¹

- b) Como consecuencia inmediata de lo anterior, y atendiendo a la insuficiencia —para el último Kant— de la analítica del conocimiento de la *Kritik der reinen Vernunft*, la verdadera funcionalidad de las ciencias no está tanto en describir la naturaleza, cuanto en producirla, y ello de modo necesariamente histórico. En efecto, tal como se evidencia especialmente en el *Nachlass* —aunque ya se desprende formalmente del papel heurístico de la reflexión en la *Kritik der Urteilkraft*—, la sistematicidad global de la experiencia científica —es decir, la naturaleza sin más (para nosotros)— sólo es posible a partir de presupuestos material-aprióricos sobre

¹ Anthropologie, A 324 (Ak-VII-326,327)

lo real —sistema corporal de las fuerzas motrices, alusión a la dependencia conceptual de Newton respecto de la categoría material de fuerza— que, en cuanto tales, únicamente pueden ser el resultado de la propia construcción de un universo mental determinado: el proceso de desarrollo científico-positivo se enmarca, por tanto, en el seno genérico de la autoconstitución histórica de la razón, y el a priori ontológico-metafísico de la primera crítica acaba transformándose en el a priori de la precomprensión material —históricamente condicionada— de la realidad¹. Por ello puede concluir Kant su vida intelectual afirmando que el Yo constituye el mundo fenoménico, esto es, que la naturaleza es (y sólo es) lo que categorización históricamente dada de la actividad científica dice sobre ella: cualquier otra pro-posición acerca de lo ente sobrepasa los límites del lenguaje y del pensamiento, es decir, recae en la dualidad platónica de lo aparente-sensible y lo real-inteligible.

- c) Que la ciencia sea construcción de lo dado inserta en el despliegue racional en busca de las metas ético-jurídicas, nos muestra otro de los auténticos rasgos de Kant: lejos del formalismo y rigorismo éticos que tópicamente se le imputan, nos encontramos ante una moral absolutamente material —quizá la más *material* de las morales—. Lo absoluto-incondicionado (objeto de la razón práctica, bien supremo) es el único fin de la ley y su necesaria consecuencia a realizar en el mundo, y su contenido no es sino la propia humanidad pensada en el gra

¹ Aunque ello sobrepasa ampliamente este estudio, debemos hacer constar aquí la posibilidad de un análisis de las partes del *Opus postumum* en que Kant desarrolla estas ideas en relación siempre a la constitución histórica de la Física newtoniana, que pusiera de manifiesto la extrema proximidad entre esta última interpretación histórico-material del a priori y los modernos conceptos de *Lebenswelt* (Husserl) y paradigma científico (Kuhn).

do máximo de racionalidad que le corresponde: la constitución republicana, la federación de estados, la paz perpetua, la eticidad de la virtud (religión racional). No hay fines morales transcendentales a la teleología de la razón histórica, sino que tales fines sólo son pensables inmanentes a ella: la felicidad es la consecuencia de la virtud en el ejercicio de la acción fenoménica, y Dios es el vehículo histórico-conceptual para la introducción de la moralidad. Por ello, el sujeto humano no sólo produce la naturaleza científicamente sistematizada, sino también la efectuación sensible de la divinidad al construir un mundo donde se da leyes a sí mismo en cuanto universal.

- d) En consecuencia, idealistas (Schiller, Fichte, Schelling, Hegel) y postidealistas (Feuerbach, Marx) constituyen no solamente los herederos directos del kantismo, sino —salvando las diferencias— sus mejores intérpretes, en tanto en cuanto siguen moviéndose esencialmente en el terreno de la fenomenalización de lo inteligible en la historia y son inconcebibles sus doctrinas respectivas sin los presupuestos epistemológicos que el filósofo de Königsberg tematizó por primera vez.

Ciertamente puede criticarse el sistema histórico-teleológico concreto de Kant —ya sea el de 1790-91, ya sean sus prolongaciones en los escritos de Filosofía de la historia y de la religión entre 1793 y 1798, o sus últimas exposiciones en el *Opus postumum*— desde muy diversos puntos de vista: desde Hegel, diciendo que, a pesar de los intentos unificantes del *Nachlass*, falta una sistematización absoluta previa al despliegue conceptual in concreto (Lógica); desde el marxismo, afirmando que la comprensión histórica de Kant, a pesar de señalar frecuentemente la importancia de los factores comerciales y técnicos, carece de un método interpretativo articulado y está demasiado próxima a un providencialismo en lo que se refiere al pasado (téc

nica de la naturaleza) o a un voluntarismo individual típicamente burgués en lo que se refiere al futuro (ley moral como garantía de la efectución del bien supremo a través de la conciencia que la asume prácticamente); desde Dilthey y el historicismo, argumentando que, a pesar de la descripción subjetiva de las facultades y de la tipificación de los distintos productos culturales básicos (arte, ciencia, religión, Filosofía), no hay en Kant una descripción fenomenológicamente adecuada de la vida humana como sustrato unitario del que brotan aquellas manifestaciones plurales y con respecto al cual el historiador debe intentar con-vivir; desde Heidegger y la hermenéutica, arguyendo que, después del retroceso de la segunda edición de la *Kritik der reinen Vernunft*, sigue existiendo en Kant una tensión no resuelta entre la temporalidad y la racionalidad. Sin duda alguna pueden argumentarse todas estas cuestiones y muchas más acerca de la excesiva simplicidad o de los errores del planteamiento kantiano sobre la historicidad de la razón. Tales críticas, sin embargo, olvidan que son posibles justamente porque Kant abrió el terreno para tales análisis, y que en muchas ocasiones se hacen desde la ignorancia de la integridad del kantismo que aquí hemos intentado reconstruir en sus últimas etapas: su discusión, en consecuencia, cae fuera de nuestros límites, aunque no sea extraña a ellos, pues sólo desde la perspectiva total de Kant posterior a 1790 podrá abordarse un diálogo fructífero al respecto.

Al finalizar su breve historia de la Filosofía, Kant añadió este último párrafo refiriéndose claramente a su propia situación en el desarrollo del pensamiento occidental:

"Unser Zeitalter ist das Zeitalter der *Kritik*, und man muss sehen, was aus den kritischen Versuchen unserer Zeit, in Absicht auf Philosophie und Metaphysik insbesondere, werden wird."¹

Hegel, también en su historia de la Filosofía, respondió al interrogante

¹ Logik, A 39-40 (Ak-IX-33)

planteado por Kant con la siguiente frase:

"Das Wahrhafte der Kantischen Philosophie ist, dass das Denken als konkret in sich, sich selbst bestimmend aufgefasst ist; so ist die die Freiheit anerkannt."¹

Lo cual no es poco en palabras de Hegel, pues como él mismo expresa en otro lugar:

"Wie die Substanz der Materie die Schwere ist, so, müssen wir sagen, ist die Substanz, das Wesen des Geistes die Freiheit. Jedem ist unmittelbar glaublich, dass der Geist auch unter anderes Eigenschaft die Freiheit besitze; die Philosophie aber lehrt uns, dass alle Eigenschaften des Geistes nur durch die Freiheit bestehen, alle nur Mittel für die Freiheit sin, dalle nur diese suchen und hervorbringen; es ist dies eine Erkenntnis des spekulativen Philosophie, dass die Freiheit das einzige Wahrhafte des Geistes ist."²

~~~~~

---

<sup>1</sup> Hegel; *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie* (SV-XX-331)

<sup>2</sup> Id.; *Vorlesungen über Philosophie der Geschichte* (SV-XIII-30)

## BIBLIOGRAFIA.

La presente relación bibliográfica no pretende ser exhaustiva acerca del pensamiento kantiano: la componen los estudios y artículos consultados para la confección de esta tesis que han sido juzgados de valor por el autor, y contiene, desde luego, todos los trabajos fundamentales que existen tanto sobre Kant en general como, en especial, sobre el relativamente poco investigado último período intelectual del filósofo de Königsberg (1790-1804).

### a) Ediciones de Kant.

Señalamos aquí las principales ediciones de la obra kantiana desde su muerte aunque, tal como indicamos en la Introducción, todas las citas se han hecho con referencia a la edición crítica de la Academia, conservando, en el caso de las obras publicadas en vida del pensador, la paginación original.

- *Immanuel Kants Werke*; Herausgegeben bei G. Harstenstein in 10 Bände, Leipzig, 1838-1839.
- *Kants sämtliche Werke*; Herausgegeben bei R. Rosenkranz und F. Schubert in 12 Bände, Leipzig, 1838-1842.
- *Immanuel Kants Werke*; Herausgegeben bei E. Cassirer, A. Cohen, Buchenau, O. Buek, A. Görland und B. Kellermann in 11 Bände, Berlin, 1912-1922
- *Immanuel Kants Werkausgabe*; Herausgegeben bei W. Weischedel in 12 Bände, Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt am Main, 1968
- *Immanuel Kants Gesamtausgabe*; Herausgegeben bei der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaft in 23 Bände, Berlin, 1902-1975 (Bände I-IX: Werke; Bände X-XIII: Briefe; Bände XIV-XXIII: Nachgelassene Werke). (Edición citada por: Ak).

### b) Otras fuentes.

Consignamos a continuación las ediciones en que aparecen citados los autores posteriores a Kant a que se hace referencia en la última parte del estudio:

- F. SCHILLER; *Nationalausgabe* in 44 Bände; Herman Böhlau Nachfolger, Weimar, 1957-1975. (Citada por: NA).
- J.G. FICHTE; *Nachgelassene Werke*, herausgegeben bei F.H. Fichte in 3 Bände; Adolph-Marcus Verlag, Bonn, 1834-1835. (Citada por: NW).



- Id.; *Sämtliche Werke*, herausgegeben die J.H. Fichte in 8 Bände; Mayer-Müller Verlag, Leipzig, 1845-1846. (Citada por: SW).
- G.W.F. HEGEL; *Werke* in 20 Bände (Werke von 1832-1845 neu editierte Ausgabe); Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970-1971. (Citada por: SV).
  - K. MARX; *Marx-Engels Werke* in 41 Bände; Institut für Marxismus-Leninismus, Berlin-Dietz, 1964-1971. (Citada por: MEW).

### c) Estudios generales sobre Kant.

- ADICKES, E.; *Kant und das Ding an sich*; Pan Verlag Rolf Heise, Berlin, 1924
- Id.; *Kant als Naturforscher* (2 Bände); Verlag W. de Gruyter & Co., Berlin, 1924, 1925
- Id.; *Kant und die Als-ob Philosophie*; Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart, 1927
- ALEU, J.; *De Kant a Maréchal. Hacia una Metafísica de la existencia*; Ed. Herder, Barcelona, 1970
- ALQUIE, F.; *La critique kantienne de la Metaphysique*; P.U.F., Paris, 1968
- BAUCH, B.; *Immanuel Kant*; En: *Geschichte der Philosophie* (Band V), G.I. Gölchen Verlagshandlung, Berlin, 1911
- BENNET, J.; *Kant's Analytic*; Cambridge University Press, 1966
- BIRD, G.; *Kant's theory of knowledge*; London, 1962
- CANALS, F.; *Sobre el sentido de la revolución copernicana*; Convivium, nº 17-18, 1964, p. 89-105
- Id.; *Sentido de la deducción subjetiva en el 'intento capital' de la crítica*; Convivium, nº 21, 1966, p. 89-108
- CARABELLESE, P.; *La Filosofia dell'esistenza in Kant*; Adriatica Editrci, Bari, 1969
- CASSIRER, E.; *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*; Bruno Cassirer Verlag, Berlin, 1907
- Id.; *Kants Leben und Lehre*; En: *Immanuel Kants Werke* (Band XI), Bruno Cassirer Verlag, Berlin, 1921
- Id.; *Kant und das Problem der Metaphysik*; Kantstudien, Band XXXVI, 1931, p. 1-27
- COHEN, H.; *Kants Theorie der Erfahrung*; Bruno Cassirer Verlag, Berlin, 1918
- CRESSON, A.; *La morale de Kant. Etude critique*; Félix Alcan, Paris, 1904
- DECLEVE, H.; *Heidegger ket Kant*; Martinus Nijhoff, La Haye, 1970
- DELBOS, V.; *La Philosophie pratique de Kant*; P.U.F., Paris, 1969<sup>3</sup>
- DELEUZE, G.; *La Philosophie critique de Kant*; P.U.F., Paris, 1971

- DÜSING, K.; *Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie*; Kantstudien, Band LXII, 1971, p. 5-42
- FISCHER, K.; *Immanuel Kant*; En: *Geschichte der neueren Philosophie* (Bände V-VI), Karl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1928 (neue Eindruck).
- GARCIA MORENTE, M.; *La Filosofía de Kant*; Espasa Calpe S.A., Madrid, 1917
- GLOY, K.; *Die kantische Theorie der Naturwissenschaft*; Walter de Gruyter, Berlin, 1976
- GOLDMANN, L.; *La communauté humaine et l'univers chez Kant*; P.U.F., Paris, 1948
- GRANEL, G.; *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*; Editions Gallimard, Paris, 1970
- GUEROULT, M.; *Vom Kanon der Kritik der reinen Vernunft zur Kritik der praktischen Vernunft*; En: *Études de Philosophie allemande*, Georg Olm Verlag, Midesheim, 1977
- HEIDEGGER, M.; *Kant und das Problem der Metaphysik*; Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1929  
Id.; *Die Frage nach dem Ding*; Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1962
- JASPERS, K.; *Kant: Leben, Werk, Wirkung*; R. Piper & Co. Verlag, München, 1975
- JULIA, D.; *La question de l'homme et le fondement de la Philosophie (Réflexion sur la Philosophie pratique de Kant et la philosophie spéculative de Fichte)*; Aubier éditions, Paris, 1964
- KEMP, J.; *The Philosophy of Kant*; Oxford University Press, 1948
- KOJEVE, A.; *Kant*; Editions Gallimard, Paris, 1973
- KÖRNER, S.; *Kant*; Penguin Books Ltd., Harmondsworth, 1955
- KWANG-SAE LEE; *Kant on empirical concepts, empirical laws and scientific theories*; Kantstudien, Band LXXII, 1981, p. 398-414
- KYNAST, R.; *Kant. Sein system als Theorie des Kulturbewusstseins*; Ernst Reinhard Verlag, München, 1928
- LACROIX, J.; *Kant et le kantisme*; P.U.F., Paris, 1968
- MARTIN, G.; *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftslehre*; Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1969
- MONTERO, F.; *La ambigüedad del fenómeno en la Filosofía de Kant*; Pensamiento, nº 125, 1976, p. 5-22  
Id.; *El problema de la subjetividad en Kant*; En: *Estudios sobre Kant y Hegel*, I.C.E. Universidad de Salamanca, 1982  
Id.; *El uso regulador de la idea de 'alma' en la Crítica de la razón pura*; Actas del I Congreso de Filosofía del País valenciano, 1984, p. 153-160

- PATON, M.J.; *Kant's Metaphysik of experience*; Georg Allan, London, 1936  
Id.; *The categorical imperative*; Princenton University Press, 1971
- PRAUSS, G.; *Kants Problem der Einheit theoretischer und praktischer Vernunft*; Kantstudien, Band LXXII, 1981, p. 286-303
- SARTIAUX, F.; *Morale kantienne et morale humaine*; Ed. Hachette, Paris, 1917
- STRAWSON, D.F.; *The bounds of sense*; Methuen & Co., London, 1968
- TEICHNER, W.; *Die intelligibile Welt. Ein Problem der theoretischen und praktischen Philosophie*; Glan Verlag, Meisenheim, 1976
- VAIHINGER, H.; *Die Philosophie des Als-ob*; Verlag von Reuther & Reichard, Berlin, 1911
- VERNEAUX, R.; *Critique de la Critique de la raison pure de Kant*; Éditions Aubier Montaigne, Paris, 1972
- VORLÄNDER, K.; *Kants Weltanschauung aus seinen Werken*; O. Reichl Verlag, Darmstadt, 1919
- VUILLEMIN, J.; *Physique et Métaphysique kantiennes*; P.U.F., Paris, 1955.
- WALSH, W.H.; *Kant's criticism of Metaphysics*; Edinburgh University Press, 1975
- ZUBIRI, X.; *Cinco lecciones de Filosofía*; Editorial Moneda y crédito, Madrid, 1970<sup>2</sup>

#### d) Estudios sobre la tercera crítica.

- AQUILA, R.E.; *A new look at Kant's aesthetic Judgement*; Kantstudien, Band LXX, 1979, p. 17-34
- BARTUSCHT, W.; *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*; Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1972
- BASCH, V.; *Essai critique sur l'esthétique de Kant*; J. Vrin, Paris, 1927
- BIEMEL, W.; *Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst*; Kölner Universitäts Verlag, 1959
- BOMMERSHEIM, P.; *Die vierfache Sinne der inneren Zweckmässigkeit in Kants Philosophie des Organischen*; Kantstudien, Band XXXII, 1927, p. 290-309
- CASSIRER, H.W.; *A commentary on Kant's Critique of Judgement*; Methuen & Co. Ltd., London, 1938
- DORNER, A.; *Kants Kritik der Urteilskraft in ihrer Beziehung zu den beiden anderen Kritiken und zu den nachkantischen Systemen*; Kantstudien, Band IV, 1900, p. 248-285
- DUNHAM, B.; *A study in Kant's aesthetics*; Lancanster P.A., 1934

- FROST, W.; *Kants Teleologie*; Kantstudien, Band XI, 1906, p. 297-347
- GRUYER, P.D.; *Formalism and the theory of expression in Kants aesthetics*; Kantstudien, Band LXVIII, 1977, p. 46-70
- HEINTEL, P.; *Die Bedeutung der Kritik der ästhetischen Urteilskraft für die transzendente Systematik*; H. Bouvier & Co. Verlag, Bonn, 1970
- HYPPOLITE, J.; *La critique hegelienne de la réflexion kantienne*; Kantstudien, Band XLV, 1953-54, p. 83-95
- KOHLER, G.; *Geschmacksurteil und ästhetische Erfahrung*; Walter de Gruyter, Berlin, 1980
- KOPPER, J.; *Les différents formes de la compréhension de la beauté chez Kant*; Revue de Métaphysique et de morale, 1973, p. 32-44  
Id.; *Reflexion und Determination*; Walter de Gruyter, Berlin, 1976
- KUYPERS, K.; *Kants Kunsttheorie und die Einheit der Kritik der Urteilskraft*; North-Holland Publishing Company, Amsterdam-London, 1972
- LEBRUN, G.; *Kant et la fin de la Métaphysique (Essai sur la 'Critique de la faculté de juger')*; Librairie Armand Colin, Paris, 1970
- LÜTHE, R.; *Kants Lehre von den ästhetischen Ideen*; Kantstudien, Band LXXV, 1984, p. 65-74
- MARCUCCI, S.; *Aspetti epistemologici della finalità in Kant*; Felice le Monnier, Firenze, 1972
- MEREDITH, J.G.; *Kant's critique of aesthetics judgements*; Clarendon Press, Oxford, 1911
- MERTENS, H.; *Kommentar zur ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft*; Johannes Berchmans Verlag, München, 1975
- MEYER, J.; *Kants Philosophie der Lebenserscheinungen*; Kantstudien, Band XXXVI, 1931, p. 51-83
- O'FARRELL S.I., F.; *Kant's treatment of the teleological principle*; Gregorianum, 1975, p. 639-680
- PAREYSON, L.; *L'estetica di Kant*; p. Mussia editore, Milano, 1968
- ROSENTHAL, G.; *Der Schönheitsbegriff bei Kant und Lessing*; Kantstudien, Band XX, 1915, p. 174-186
- SCHRADER, G.; *The status of teleological Judgement in the critical Philosophy*; Kantstudien, Band XLV, 1953-54, p. 204-235
- SOURIAU, M.; *Le Jugement réfléchissant dans la Philosophie critique de Kant*; Librairie Félix Alcan, Paris, 1926
- WILLIAMS, F.; *Philosophical Anthropology and the Critique of aesthetic Judgement*; Kantstudien, Band XLVI, 1954-1955, p. 172-188



e) Estudios sobre Filosofía de la historia, del Derecho y de la religión.

- ARMSTRONG, G.; *Rousseau, Kant and History*; Journal of the History of ideas, 1968, p. 347-364
- BOOTH, W.J.; *Reason and history: Kant's other copernican revolution*; Kantstudien, Band LXXIV, 1983, p. 56-71
- BRUCH, J.L.; *La Philosophie religieuse de Kant*; Editions Aubier-Montaigne, Paris, 1968
- CASSIRER, E.; *Rousseau, Kant, Goethe*; Princenton University Press, 1945.
- DESSOIR, M.; *Kant und die Religion*; Kantstudien, Band XXIX, 1924, p. 207-232
- DUPROIX, P.; *Kant et Fichte et le problème de l'éducation*; Félix Alcan, Paris, 1897
- FACKENHEIM, E.L.; *Kant's concept of religion*; Kantstudien, Band XLVIII, 1956-57, p. 381-398
- FLOREZ, C.; *Génesis de la razón histórica*; Ediciones Universidad de Salamanca, 1983,
- GUEROULT, M.; *La Philosophie kantienne de l'histoire de la Philosophie: ses vicissitudes et ses protagonistes*; En: *Etudes de Philosophie allemande*, Georg Olm Verlag, Midesheim, 1977
- HERRERO S.J., F.J.; *Religión e historia en Kant*; Editorial Gredos S.A., Madrid, 1975
- KAULBACH, F.; *Welchen Nutzen gibt Kant der Geschichtsphilosophie?*; Kantstudien, Band LXVI, 1975, p. 65-84
- LANDGREBE, L.; *Die Geschichte im Kants Denken*; Studium Generale, 1954, p. 533 ss.
- MEDICUS, F.; *Kants Philosophie der Geschichte*; Kantstudien, Band VII, 1902, I: p. 1022, II: p. 171-229
- MUGLIONI, J.M.; *La Philosophie critique comme Philosophie de l'histoire de la Philosophie*; Révue de Métaphysique et de morale, 1980, p. 370-386
- O'FARRELL S.I., F.; *Kant's Philosophy of law*; Gregorianum, 1978, p. 233-289  
Id.; *Kant's concern in Philosophy of religion*; Gregorianum, 1977, p. 471-522
- PHILONENKO, A.; *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte en 1793*; J. Vrin, Paris, 1968
- RIEDEL, M.; *Historismus und Kritizismus. Kants Streit mit G. Forster und J.G. Herder*; Kantstudien, Band LXXII, 1981, p. 41-57
- SACRISTAN, M.; *Concepto kantiano de la historia*; Revista Laia, nº 22, 1953

- SCHREKER, P.; *Kant et la révolution française*; En: *La révolution de 1789 et la pensée moderne*, Pu.U.F., Paris, 1940
- TAMMINIAUX, J.; *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*; Martinus Nijhoff, La Haye, 1967
- Id.; *La 'Critique de la Faculté de Juger' et la philosophie allemande*; Martinus Nijhoff (Phaenomenologica n° 75), La Haye, 1977, p. 1-22
- Id.; *Finitud et absolu: remarques sur Hegel et Heidegger, interprètes de Kant*; Martinus Nijhoff (Phaenomenologica n° 75), La Haye, 1977, p. 116-142
- TROELTSCH, I.; *Das Historische in Kants Religionsphilosophie*; Kantstudien, Band IX, 1904, p. 21-154
- VLACHOS, G.; *La pensée polotique de Kant*; P.U.F., Paris, 1962
- VORLÄNDER, K.; *Villers Bericht an Napoleon über die Kantische Philosophie*; Kantstudien, Band III, 1899, p. 1-9
- WEYAND, K.; *Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*; Kölner Universitätsverlag, 1963
- YOVEL, Y.; *Kant an the Philosophy of history*; Princenton University Press, 1980
- ZAC, S.; *Religion naturelle et religions révélées selon Kant*; *Révue de Mé-taphysique et de morale*, 1968, p. 105-126

#### f) Estudios sobre el 'Opus postumum'.

- ADICKES, E.; *Kants Opus postumum dargestellt und beurteilt*; Verlag von Reuther & Reichard, Berlin, 1920
- CORTINA, A.; *Die Auflösung des religiösen Gottesbegriffs in Opus postumum Kants*; Kantstudien, Band LXXV, 1984, p. 280-293
- DUQUE, F.; *Teleología y corporalidad en el último Kant*; En: *Estudios sobre Kant y Hegel*, I.C.E. Universidad de Salamanca, 1982
- Id.; *Introducción al 'Opus postumum'*; En: *Kant, Trascición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la Física*, Editora Nacional, Madrid, 1983
- LEHMANN, G.; *Kants Nachlasswerk und die Kritik der Urteislkraft*; Junker & Dümnharp Verlag, Berlin, 1939
- Id.; *Erscheinungsstufung und Realitätsproblem in Kants Opus postumum*; Kantstudien, Band XLV, 1953-54, p. 140-154
- Id.; *Zur Frage der Späntwicklung Kants*; Kantstudien, Band LIV, 1963, p. 491-507
- MATHIEU, V.; *La Filosofia transcendentale e l'"Opus postumum" di Kant*; Edizioni di Feilosofia, Torino, 1958
- SCARAVELLI, L.; *Scritti kantiani*; La nuova Italia editrici, Firenze, 1973
- TUSCHLIG, B.; *Metaphysische und transzendnetale Dynamik in Kants 'Opus postumum'*; Walter de Gruyter Verlag, Berlin, 1971