

DE LA PASIÓN A LA LIBERTAD (Ensayos sobre Hume y Kant) — Félix Duque

— Félix Duque —



DE LA LIBERTAD
DE LA PASIÓN A
LA PASIÓN DE LA
LIBERTAD (Ensayos
sobre Hume y Kant)

NAN
ESTUDIOS



R. 43.811

1 HOM. OF
DUQ

DE LA LIBERTAD DE LA PASIÓN
A LA PASIÓN DE LA LIBERTAD
(Ensayos sobre Hume y Kant)

— Félix Duque —

BIBLIOTECA U.C.M.



5308112622



N.W.
ESTUDIOS

Natán Estudios es una colección de ensayo sobre historia de las Ideas editada por la Sociedad Natán.

Colaborador gráfico: Carlos Pérez

© De esta edición: Ed. Natán.

© De los ensayos: Félix Duque Pajuelo.

I.S.B.N.: 84-86648-03-3

Depósito legal: V-2797-1988

Imprime: Martín Impresores, S.L. Pintor Jover, 1. 46013 Valencia.

Pedidos: Distribuidora Kosko. Callosa d'Ensarriá, 9. Tel.: 357 60 12. Valencia.

INDICE

	Pág.
Introducción	7
Vivacidad, creencia y delirio: algunas claves de lectura del <i>Tratado de la Naturaleza Humana</i> de Hume	11
Física y Filosofía en el último Kant	39
El problema del éter en la física del siglo XVIII y en el <i>opus postumun</i> de Kant	49
Teología y corporalidad en el último Kant	65
Ilusión y Estrategia de la razón	83
Kant: la expresión del mundo como terapia del espíritu	97



INTRODUCCION

No. No hay continuidad ni identidad, a menos que ésta sea la leída y desde entonces absurdamente añorada sonrisa de un gato o el rigor nunca enteramente comprendido de una formulación matemática. Hay yo, pero no soy yo. Hay aquí un puñado de artículos firmados por mí, y que jalonan trece años de lucha amorosa (según el *dictum* hölderliniano) con Hume y Kant. El ensayo dedicado al escocés es de 1979, y ha permanecido inédito por muchas razones. Algunas, buenas. A pesar del precedente de Borges era raro interpretar nietzscheana, nihilistamente al patrón de epistemólogos y analíticos (qué pensaría al respecto nuestro comedor de tórtolas es otra cuestión). Ojeando páginas escritas diez años atrás, observo qué pesadamente erudita puede ser la juventud, y qué tortuosos vericuetos hacen estallar desde dentro tanto conocimiento libresco para acabar confesando -cosa bien humeana- que filósofo es el que sabe del delirio y se afana por seguir en él. Al final del itinerario, en el último escrito (de 1985), afirmo en cambio que hacemos filosofía para no pensar que la muerte no se puede pensar.

¿Qué ha ocurrido en esta inversión, y qué *me* ha ocurrido en ella? ¿Pueden tener sabor autobiográfico textos tan en apariencia severos como los que aquí ofrezco, más púdico que seguro, a un posible y paciente lector? Yo no lo sé. Seguramente estoy ahí, agazapado tras las citas y las interpretaciones. Mas tal tapado lo es, irremediamente, para la mirada del otro. Bastante tengo yo con sobrevivir a mis textos.

Salvo la aventura humeana, todos los ensayos aquí recopilados se las han con el solitario de Königsberg. No pretenden ni desean estar exentos de prejuicios; tampoco los apartan y exponen, pulcramente ante un ojo lector al parecer igual de aséptico, porque yo no creo en la filosofía pura (ni tampoco en la razón *pura*, a menos que entendamos por tal el repliego de muchas y variopintas manchas). Los prejuicios están ahí, operativos en la lectura y en la interpretación de los textos, haciéndolos producir sentidos que, luego, se entrecruzarán o se disolverán lentamente. Para mi asombro, dado lo azaroso y sorprendente del nacimiento de los distintos ensayos, la astucia de mi razón ha seguido una línea relativamente clara: los dos primeros artículos siguen una directriz muy propia de la filosofía de la naturaleza; y sin embargo, a su través corre un elogio de la *finitud* humana: no sólo la ciencia, también la metafísica son construcciones históricas en las que se oculta (y patentiza sombriamente, por ende) la huella de alguien imposibilitado de regresar sobre sí salvo como vacía cláusula lógica: quien engendra el tiempo

viene a ser, irremediablemente, por él madurado. Tal es lo que se balbucea a través de eruditas disquisiciones sobre el **Opus Postumum** kantiano: un obra, ella también, nunca recogida, nunca reconocida, diferida del *corpus* kantiano. ¿Qué se puede hacer con fragmentos diseminados en el seno de la Modernidad por antonomasia? Y sin embargo, el topo zapador es metáfora kantiana (predecesor de ella fue Shakes-peare; premonición de la historia -no sólo del pensamiento-: un vórtice de pasiones ensaya, hipócrita y cortés, una sonrisa escéptica ante una tumba abierta). También aquí es irónico enfrentar un puñado de fragmentos, excogitados por un viejo inerme, al edificio orgulloso de la física newtoniana. Y sin embargo aquel hombre, que tan pocas matemáticas conocía y que como investigador de la naturaleza (*Naturfors-cher*) fue un desastre, el ambiguo defensor del calórico que, cuanta mayor unidad proponía a la experiencia mayor hiato abría en su propia alma, supo mirar como pocos el corazón dual: *quasi pedetentim*, me he puesto a hablar del pensador, y no de mi lucha con él. Y en esta breve *Introducción* se trata de romper el viejo *motto* baconiano y kantiano: *de nobis ipsis silemus*. No. Hablemos de nosotros. Los textos que siguen tienen su vida propia (si ello no es vana presunción; de fijo, al menos, contienen como fosilizada una buena parte de mi vida: no la peor, ni la más infeliz), y son abandonados a su suerte. Aquí estoy levantando más bien ante mí mismo (espejado en los ojos del otro) la extrañeza y a la vez familiaridad de unos textos que *nunca* he explicado en clase, aunque sí debatido en polémicas amistosas.

Tras el periodo "naturalista", brotado claro está del árbol (ya añoso y amarillento) de la tesis doctoral de 1974 (**Experiencia y sistema. Una investigación sobre el Opus postumum**), hay en mi quehacer académico unos años de silencio sobre Kant. Más bien comienza entonces mi atención al mundo de la técnica y sus relaciones con la naturaleza, al hilo de mi repetida lectura de Heidegger y mi afán por liberarlo de lo que entonces creía excrecencias místicas. Tal atención culminaría en mi *Filosofía de la técnica de la naturaleza*, de 1986.

Mas ya antes, en 1981, vuelvo a tomar la tarea de reconstrucción del **Opus postumum**, iniciada con la tesis doctoral, con vistas a la ulterior edición crítica de esa obra, en 1983. En el centro del período se planta mi artículo quizá más denso sobre Kant: una investigación sobre la *afinidad* trascendental. Bajo la erudita argumentación corre un hilo rojo que hace invertir (dentro de una misma región) las conexiones entre los elementos terminales. Yo había visto a Hume (y *por tanto* también, en cierta medida, a mí mismo) como el portavoz del delirio: *la libertad de la pasión*. La razón, ella misma pasión *calma*, es vehículo de su propia alteridad; impresión, viveza, imaginación: *rasgos* del yo; es decir, desgarramiento de una unidad (en el fondo, ficticia): máscaras de un poder que nos rebasa y que, en esa acción, nos define. Kant es el *mundo invertido*. No desde luego porque él reponga el viejo régimen del sujeto-sustancia (nada más delirante, para Kant, que aceptar esa coyunda *non sancta* y quererla identificar con el Dios de los

hombres libres), sino porque la pasión es aquí el material, el combustible en el que se consume y destina la libertad humana. En mi propio texto alienta esa inversión: hay un estrategia de la verdad y del optimismo que oculta la ilusión que es la razón misma. Libertad apasionada, ¿de nada? ¿Es Kant el pensador del nihilismo, en centros no atisbados por el inquisidor Jacobi?

El siguiente ensayo, de 1985, es continuación casi natural de una y la misma obsesión. De la corporalidad se pasa aquí a la clave de bóveda, a la llave con que se abre la oquedad del kantismo: la *ilusión trascendental*, ¿es la ilusión de lo trascendental? ¿Necesitamos de las críticas y ataques de nuestro siglo contra la Metafísica, cuando el pensador *de* la metafísica moderna la hiende y transforma en toda su amplitud, desde el concepto "empírico" de materia al ente de razón "Dios", desde la idea de "Mecanismo" hasta el Yo que es: "la cosa, que piensa"? Sin duda, este ensayo es visto por mí como contribución personal y apasionada al debate sobre la *postmodernidad*. ¿Dónde encontrar una crítica más feroz que en los propios metafísicos modernos? Mas, igualmente, y siguiendo una conocida admonición kantiana, ¿acaso no interpretó así al viejo prusiano por pensar después de Nietzsche y Heidegger? No hay *ojo solar* que decida de la suerte del kantismo, sino textos que se solapan, entrecruzan, redundantes o refractarios: un tejido que se deshilacha, y que mi propia *pasión de libertad* ensambla.

El último trabajo recoge un intento ambicioso (no sé si fallido) de construcción *apagógica* del kantismo desde la libertad: una libertad encubridora de un hueco: el de nuestra propia muerte. Aquí no se trata de acusaciones de hipocresía ni de temblores edificantes, sino del desfase entre autor, texto y lector. Se trata de temporalidad y ruptura del horizonte del espíritu. ¿Qué significa filosofía? ¿A qué sabiduría amamos, de qué olvido huimos? ¿Cómo es que un puñado de textos produce otro puñado, siempre diferido, siempre sin centro, que quizá genere a su vez, reactivamente, otros discursos? ¿Es ésta la expresión del mundo? Mas "mundo", ¿no aludía a orden, armonía y clausura?

Y todo ello dentro de la actividad académica: con el máximo rigor que mis fuerzas y formación han permitido. La locura es interna a la razón (es su destino inmanente): el hiato es interno al sistema. Este inestable equilibrio impide *mi* anquilosamiento. Si alguien se emociona al leer la *Crítica de la razón pura*, si tiembla ante un pasaje del *Esquematismo* o se enfurece a las veces con el *Canon de la razón*, quizá experimentará también -guiado por vicios comunes- alguna conmoción ante las páginas -sólo eruditas para quien sólo es erudito- que ahora le ofrezco. No hablan de una vida *entregada* a Kant. Hablan de una *lucha* sostenida con Kant en el territorio delimitado por la libertad de la pasión y la pasión de la libertad. Ese territorio no es el mundo, sino la historia mundana de un desplazamiento: el del sentido del pensar, hoy.

Valencia, Agosto de 1987.



Agradecimientos.

Los artículos han visto la luz en revistas tan benevolentes como generosas. Y es lógico que recuerde aquí a quienes les dieron acogida: Sergio Rábade y Juan Manuel Navarro; el P. José M^a Artola; Mariano Alvarez y Cirilo Flórez (y en la versión alemana, Hans Widmer -traductor- y Manfred Kleinschnieder); Manuel Garrido (y en la versión italiana, Vincenzo Vitiello); y por último J.R. Alvarez y M.I. Lafuente (y en la versión portuguesa, Fernando Gil). Agradezco a las distintas revistas el permiso para la reproducción. Para acabar, y tan breve como abruptamente, diré: mi deuda con el amigo José Luis Villacañas (de quien, por ende, me considero *deudo*) es tan grande como el respeto que me merece la hazaña de Natán, en la que él no está, claro, solo. Yo no puedo citar aquí a todos. Pero todos somos murmullos de muchas aguas. Las aguas por las que corre una no pequeña parte del pensar español de hoy.

Fuentes

- "Vivacidad, creencia y delirio". Ensayo inédito. Una versión más breve fue pronunciada como conferencia en la Universidad de Valencia, en 1978.

- "Física y filosofía en el último Kant". *Anales del seminario de metafísica*. IX, Madrid 1974, 61-74.

- "El problema del éter en la física del siglo XVIII y en el «Opus postumum» de Kant". *Revista de filosofía*, 2ª serie, I, Madrid 1975, 29-45.

- "Teleología y corporalidad en el último Kant". En: *Estudios sobre Kant y Hegel*, eds. por M. Alvarez Gómez y C. Flórez. Univ. de Salamanca, 1982, pp. 77-98. Existe una traducción de H. Widmer con variaciones: "Teleologie und Lebichkeit beim späten Kant". *Kant-Studien* 75/4, 1984, 381-397.

- "La ilusión y la estrategia de la razón". *Teorema* XV/1-2, Madrid 1985, 114-130. Hay traducción italiana: "L'illusione e la strategia della ragione". *Il Cannocchiale* 1/2, Roma 1986, 97-112.

- "Kant: la expresión del mundo como terapia del espíritu". *Contextos* III/6, León, 1985, 7-28. Acaba de aparecer la versión portuguesa en *Analise*, Lisboa, 1988.

VIVACIDAD, CREENCIA Y DELIRIO. ALGUNAS CLAVES PARA LA LECTURA DEL "TRATADO DE LA NATURALEZA HUMANA"

El presente ensayo no pretende desollar, desbrozar ni tampoco canalizar a Hume. Tampoco quiere clavarlo en cualquier encrucijada de los caminos -sendas perdidas, muchos de ellos- cuyo imposible conjunto constituiría eso que viene denominándose pensamiento de Occidente. Estas páginas muestran, tan sólo, el resultado de una aventura, no siempre fácil ni placentera: la aventura de leer. Cuentan, pues, una experiencia. No quieren ser aguja de marear ni canon hermenéutico, sino viaje de circunnavegación, oteo de las costas, a la busca del pasaje accesible que pueda conducirnos muy adentro de tierra, al corazón de aquello que Hume decía proponerse en el *Tratado*: la ciencia del hombre.

§1. Los elementos de la experiencia

En el principio era la impresión simple: el átomo de sensación (1). Como ocurre con todo filósofo, pero muy especialmente con Hume, debemos atenernos escrupulosamente, en lo posible, a la definición que de los términos se nos da, evitando la contaminación del sentido ordinario. En este caso, y para evitar ya de entrada todo riesgo de idealismo subjetivo, el propio Hume pone énfasis en el hecho de que no debe entenderse "por el término impresión la manera de expresar la forma en que son producidas nuestras impresiones vivaces en el alma, sino simplemente las percepciones mismas" [p. 88, nota].

Así pues, no se trata aquí de un término relacional, sino de la designación de algo ab-soluto, originario. El mundo *devenirá* constituido (pero, radicalmente, no *es*) por el conjunto de las impresiones: los materiales de construcción del Universo.

Ya desde un principio apuesta Hume, en este atomismo *sui generis*, por el pluralismo "material" (entendemos aquí, por ello, tan sólo ese rasgo de obstinación en el ser que permanece tras todo análisis). La caótica diversidad de las impresiones parece ser el patente descubrimiento primero de toda experiencia (2).

Sin embargo, ya en este caos primigenio destacan poderosamente dos tipos

de impresión, que acabarán presentándose como fundamentales: el placer y el dolor (3) o, lo que es lo mismo, el bien y el mal.(4)

En este punto sin embargo, y dejando de lado cualquier fácil -y mal fundado- reproche de "amoralismo", parece hacerse patente el frágil estatuto de las impresiones. Pues podría creerse que placer y dolor no son sino el efecto de -o, al menos, una sensación que acompaña a- una impresión sensible. Pero, ¿dónde encontrar placer o dolor puros, sin impresión que los produzca ni sujeto que los experimente? (5)

Con todo, en esta crítica nos hemos dejado llevar, a pesar de la anterior advertencia, por el significado ordinario de la palabra "impresión". *Nada* existe *en el mundo* que se encuentre radicalmente aislado, separado, de las demás percepciones. El problema es, más bien, el siguiente: ¿cabe distinguir, en el análisis, el placer o el dolor del objeto que, *supuestamente*, lo produce? Es obvio que ello es posible. Y si es posible distinguirlo, entonces se trata de sensaciones en origen diferentes, dado que ninguna percepción, de suyo y por sí misma, es capaz de establecer conexiones con otra. Esta fundamental pasividad en lo cognoscitivo, sello distintivo de todo empirismo, es elevada por Hume al rango de principio: el principio de *diferencia*, factor capital en la constitución de la experiencia (6). Y aún podríamos preguntarnos si experimentamos dolor o placer por la presencia de un determinado objeto, o si creemos en la existencia de éste porque experimentamos dolor o placer. Lo segundo es asumido claramente por Hume, como veremos. Llevemos aún algo más lejos nuestro análisis de las impresiones de sensación, terreno resbaladizo en el que el propio Hume teme internarse (7). En efecto, cuando se desembaraza del problema, remitiendo el origen de estas impresiones a causas desconocidas (8), o pide que otros se ocupen del asunto [vid. nota 7], parece como si Hume vacilara en aceptar el rigor de sus propios supuestos. Y es que la *impresión no surge de nada: está ahí, es la pura, nuda presencia*. Ahora bien, esta presencia no es sólo contenido, (lo cual abriría fatalmente el flanco a la crítica hegeliana, según señalamos en nota 2). La presencia *brilla*: es, ante todo, fuerza, vivacidad. (9)

Pero la impresión se amortigua, palidece. Deviene idea *con* el tiempo (10). Llamaremos un modo del tiempo a la forma en que toda manifestación de vivacidad se amortigua. Y podemos denominar, también, *experiencia*, a la colección indeterminada (aunque finita) de percepciones, sean impresiones o ideas. La particular disposición en que cada impresión aparece dentro de esa colección es llamada "espacio". Espacio y tiempo son los modos de lo que hay (11). En este estadio de nuestro análisis, entenderemos por "mente" tan sólo la colección o montón de percepciones cuyos modos son la "presencia" y el "junto a"(12). Es importante insistir en el monismo óptico humeano. No existen sino las percepciones (13). Estas no son *para* una mente. Por el contrario, la mente es el

conjunto mismo de las percepciones: nada existe fuera de ellas.

Pero éste es un universo estático, condenado a desaparecer por extinción de la vivacidad de las percepciones (lo que equivale a admitir la unidireccionalidad e irreversibilidad del tiempo): un universo entrópico.

Y *sin embargo* hay algo más en el mundo que las meras percepciones; más exactamente: porque hay algo más, el mundo es. Las percepciones se ven activadas por algo externo a ellas mismas: algo que *no es*, sino que funciona y se deja captar sólo en sus efectos. No se trata, pues, de un ente, sino de un principio de acción: el principio de asociación, que va a constituir, de la colección, un sistema; del agregado, un sujeto. Recordemos en todo momento: las relaciones son externas a lo dado. No nos preguntaremos, aún, por el posible origen de esas relaciones.

Señalemos también, junto al principio de asociación, y como derivados de él, dos fundamentales principios de contrucción del universo: el de copia [vid. nota 1] y el de diferencia [vid. nota 6].

Ahora estamos en condiciones de adelantar, tentativamente, una primera definición de "Mundo": sistema producido por la acción de los principios conectivos sobre las percepciones, siendo los modos propios de éstas el espacio y el tiempo. Intentaremos enfrentarnos, ahora, al cúmulo de problemas que esta definición levanta.

§ 2. Niveles de realidad.

Más allá del -inevitable- lenguaje de "facultades" que el propio Hume emplea, deberíamos intentar recuperar el rigor primero de su posición: los ámbitos del conocer y del sentir, considerados como aún no activados por los principios asociativos, se encuentran más acá de toda escisión, no sólo entre objeto y sujeto, entre percipiente y percibido, sino incluso -y radicalmente- más acá de la distinción entre conjunto de datos y ámbitos (lugar, tiempo) en que esos datos se manifiestan. Sólo así podemos entender que los llamados "sentidos" sean, a la vez, el *locus* de las impresiones y el conjunto de la presencia.

Por ello, al situarnos aquende toda teoría de la verdad como *adaequatio*, deviene pura tautología el afirmar que "todas las sensaciones son sentidas por la mente tal como son en realidad, y que, cuando dudamos de si se presentan como objetos distintos o como meras impresiones, la dificultad no se encuentra en la naturaleza de esas sensaciones, sino en sus relaciones y situación".[I,IV,2; p. 323].

Insistamos en este punto: las sensaciones no se manifiestan como "todas a la vez" porque se den, conjuntamente, *en* el espacio y *en* el tiempo presente, sino que

denominamos "espacio" y "presente" al *modo* de manifestación, abstraído artificialmente de la manifestación misma.

De modo análogo, las impresiones devenidas ideas, desligadas del conjunto de lo presente, pero aún vivaces por conservar una ordenación, una ilación con lo presente, configuran el ámbito de la *memoria*. Si atendemos al modo de manifestación, diríamos que son dadas en el pasado, siempre que comprendamos que es la gradación de vivacidad lo que configura el tiempo como "pasado", y no a la inversa. Es la repetición de la vivacidad primera lo que constituye el pasado (14).

A su vez, las ideas, copia de las impresiones, pero sin modo de presencia, mera huella de lo que, en alguna indeterminada vez, fue, y puede *volver a ser*, forman el universo de la *imaginación* o fantasía.[I,1,3; passim].

Es en la imaginación donde se forja el orden de lo que ad-viene: el orden de la espera y la creencia. El orden que, en última instancia, configura y da sentido al mundo: el *futuro*.

Ahora bien, debemos recordar que en todo caso las percepciones son inactivas: su brillo, su vivacidad revela nudamente *que son*. Por ello se ha puesto cuidado en enfatizar la pasividad de la configuración: es *en* las impresiones donde se forja el presente; es *en* las ideas ligadas con impresiones donde se ensancha y pierde el pasado; es *en* las ideas, tratadas como si no remitieran a impresiones, donde el tiempo se deshace y convierte en fantasía o vela pacientemente su presencia futura.

Pero, ¿qué, o quién, decide que unas percepciones estén *junto a* otras, que haya impresiones *semejantes* en su aparición a las yaidas y ahora presentes como recuerdo gracias precisamente a esa semejanza, o que, por último, el orden por venir repetirá el orden pasado? ¿Quién, o qué, constituye, en una palabra, el tiempo mismo?

Este es el punto decisivo, a mi entender, de la entera filosofía humeana: la fundamental -pero sin fundamento, ella misma- irrupción de los principios asociativos. Funciones, no existencias. Acciones, no sustancias: el *cemento* del Universo (15).

La idea capital de Hume, a este respecto, se halla en la audaz ubicación del ejercicio de los principios asociativos, (16) en la imaginación, desde donde irradia a los sentidos y la memoria.

Ello equivale a erigir el *futuro* como modo fundamental de contrucción del universo: foco de constitución del tiempo (y del espacio, en cuanto modo de *lo presente*) (17). Serán los principios de asociación, como veremos, los que hagan pasar a la imaginación, de ámbito-colección de ideas, a facultad. Y ello quiere decir, radicalmente: son los principios de asociación los que constituyen al *sujeto* en lo dado.

El principio no conecta ideas porque sean semejantes, contiguas o relacionadas causalmente, sino que las convierte en tales al ejercerse. Recordemos, en efecto, el principio de diferencia: las ideas están separadas, son radicalmente distintas, ab-solutas: "pues todo objeto distinguible es separable por el pensamiento y la imaginación".[I,1,7; p. 107]. Ciertamente, las impresiones y los recuerdos imponen su peculiar modo de presencia: ante ellos, la imaginación no es libre. Pero reparemos en que es sólo *después*, tras la constitución de la imaginación como facultad, cuando se hace posible advertir esa fijeza. Sólo buscando las trazas de las ideas se reconoce a las impresiones como tales; estas últimas ofrecen el fundamento material de lo que hay: pero la condición de posibilidad de lo que hay se imagina, retroductivamente, en la previsión de lo que adviene.

Estas consideraciones nos conducen a la pregunta radical: ¿cómo puede la imaginación, en principio mero ámbito de ideas, configurado por las ideas mismas, ejercer una acción? Dicho con todo rigor: ¿cómo es que la imaginación deviene facultad? Es obvio que si el brillo de las percepciones, en sí mismas consideradas, se agota en su mero "aspecto" (dar a ver), no puede activar la imaginación.

Sólo los principios de asociación, al conectar las ideas, originan un movimiento del ámbito sobre sí mismo, al igual que la gravedad, *externa* a los cuerpos, origina la atracción constructora del Mundo (18). La imaginación reflexiona, dejando una huella, una impronta. Y en esta reflexión, en esta incidencia *guiada* de una idea sobre sí misma, pueden las ideas conectarse con una impresión presente, tomando de ella su vivacidad. De este modo, la idea se aviva, convirtiéndose de nuevo en impresión. Una impresión, justamente, de *reflexión* (19). Ejemplos de este tipo de impresión son los deseos, emociones y, sobre todo, las pasiones.

El ámbito ahora manifiesto es el mundo del sentimiento, de la afección (*feeling*). Los modos de presencia de lo que hay, activados por los principios conectivos, son pues, los sentidos, la memoria, la imaginación y el sentimiento. Y acompañando a la surgencia de este último, una potencia activada, una facultad: la imaginación (20).

Ahora bien, es claro que la imaginación no está obligada a salir continuamente de sí misma (como es el caso de la producción de una pasión). Cabe una reflexión absolutamente plegada sobre sí misma -y éste es, justamente, el ejercicio primario de los principios de asociación *de ideas*.: la incidencia, el choque de una idea sobre otra, genera una energía (el paralelo con el lenguaje de la Mecánica es, ciertamente, buscado) que la imaginación emplea para crear el mundo de las ideas complejas.[Cf. I,1,5-7.]

Es *mediante* los principios (relaciones naturales de semejanza, contigüidad

y causalidad) y *con* las ideas simples, como se construyen las relaciones filosóficas (factores de constitución de las ciencias), los modos y las sustancias. Analicemos brevemente este ámbito ya no descubierto, sino engendrado.

En primer lugar, es claro que si, cartesianamente, por sustancia entendemos aquello que no necesita de otra cosa para existir (21), sólo -y todas- las percepciones simples, discretas, existen "de hecho por separado sin necesidad de que cualquier otra cosa las sostenga en la existencia. Son por consiguiente sustancias, al menos en tanto que la definición citada explique lo que es la sustancia"[loc. cit.]. Por el contrario, y efectuando una inversión completa en la noción tradicional, lo que se conviene en llamar "sustancia" no es sino una mera colección de ideas simples que la imaginación une, asignando a esa colección de ideas simples un nombre representativo. La impresión producida por la pronunciación de tal nombre hace de nuevo presente la idea de la colección. Así pues, la noción común de sustancia no expresa sino el resultado de la conexión activada entre un conjunto de ideas y una impresión: un producto, pues, de la *memoria*, "mediante el cual somos capaces de recordar -a nosotros o a otros- esa colección"[I,I,6; p. 105]. Dejamos, de momento, el problema de que por "sustancia" se entienda algo más: un sujeto de inhesión.[Cf. I,IV,3; p. 361].

Los modos, entendidos como cualidades, se dispersan entre varios sujetos (o, dicho de otro modo, convienen a diversos nombres colectivos), pero no son el "fundamento de la idea compleja"[I,I,6;p.106]; esto es, no son denominados por el nombre representativo.

Veamos, ahora, las relaciones filosóficas. Se diferencian de las naturales (principios de asociación) por la libertad de enlace de la imaginación, y constituyen el fundamento de las ciencias. Cuatro de ellas fijan las ideas, y son a su vez fijadas por éstas: no pueden cambiar sin que cambie la idea. Establecen, pues, lo que podemos denominar juicios analíticos: puras relaciones de ideas, base de las ciencias formales. Son la *semejanza*, la *contrariedad*, los *grados de cualidad* y la *proporción en cantidad y número*. Aquí, la imaginación es fijada por las ideas y por la relación: en este sentido, la imaginación es denominada *razón*. El mundo que desvela es el del conocimiento.

Las tres relaciones filosóficas restantes, por el contrario, "pueden ser concebidas sin cambio alguno en las ideas" [I,III.1; p. 171.]. Son la *identidad*, las *relaciones de tiempo y lugar*, y la *causalidad*. Su concepción no está limitada por las solas ideas: presenta algo más. Y ese "algo más" es lo que llamamos, propiamente, cuestión de hecho (*matter of fact*). (22) Estas relaciones constituyen, por ello, la base de las ciencias experimentales. Con respecto al espacio y al tiempo, estos son -ya es sabido- la estructura misma de las impresiones (23). Son, pues, impuestos por los sentidos a la imaginación, que desliga la estructura del contenido.

Pero la causalidad y la identidad: ¿de dónde toman su garantía de verdad? No, desde luego, de las percepciones: éstas son distintas, absolutas. Sólo la imaginación misma podrá conceder valor de *realidad* a las ideas conectadas por estas relaciones. Más allá, en efecto, del carácter real *original* de las impresiones y recuerdos, los *juicios* realizados (juicios sintéticos) por la introducción de la causalidad confieren vivacidad a las ideas conectadas, de tal modo que la imaginación "dispone estas ideas dentro de un nuevo sistema y las dignifica igualmente con el título de *realidades*. El primero de estos sistemas constituye el objeto de la memoria y de los sentidos; el segundo, del juicio" [I,III,9; p. 221.].

Veamos más de cerca -en síntesis necesariamente apretada- cómo tiene lugar la construcción del mundo de las pruebas (*proofs*): el *territorium* de las ciencias experimentales.

A través de la imaginación, las ideas de objetos *contiguos* en el espacio y el tiempo se manifiestan siempre de modo *semejante*: es esta conjunción constante lo que llamamos, propiamente, causalidad como relación filosófica [I,III,6; p. 194.]. Adviértese, así, cómo la acción de los principios de asociación sobre la imaginación produce la impronta de la causalidad (construcción de una relación filosófica sobre la base de las relaciones naturales). Pero la mera presencia de la causalidad en la lista de las relaciones naturales muestra la insuficiencia de la conjunción constante. Falta, desde luego, la *conexión necesaria* [I,III,14, passim] esto es, la inferencia de una idea (causa) a otra (efecto). Ahora, atendamos a un punto fundamental: esta inferencia no se hace en el tiempo, sino que es la *síntesis* del tiempo mismo. En efecto, supone que el enlace entre una percepción pasada, retenida por la memoria, y otra presente a la imaginación o a los sentidos, (24) nos llevará a *esperar* que, cuando esté *presente* una percepción semejante a la recordada, será seguida necesariamente por otra semejante a la ahora presente [I,III,8; p. 217.]. Recuerdo, presencia, espera son los tres niveles del tiempo, y, por ello, los garantes de la uniformidad del mundo de los objetos del juicio. Y todo ello, tejido en la rica urdimbre de la *semejanza*, (25) relación natural y, a la vez, filosófica (uno de los fundamentos de las ciencias formales, lo que posibilita la presencia de éstas en la estructura misma de las ciencias experimentales).

§3. Imaginación y Mundo

La imaginación, devenida ahora facultad (esto es, productora de relaciones filosóficas, constructora de ciencia) a través de los principios de asociación, despliega dos funciones complementarias: la -relativamente- libre

selección del material (pues ella sigue siendo fantasía: ámbito de ideas) y la extensividad, la proyección de un mundo más allá de lo presente (*sentidos*) y lo recordado (*memoria*). Esta extensividad, que ya hemos visto actuante en la causalidad, viene posibilitada por el fundamental principio de *transición fácil*. (26), descrito así por Hume: "Cuando se halla por experiencia que todo individuo de una determinada especie de objetos está constantemente unido a otro individuo de distinta especie, la aparición de un nuevo individuo de cualquiera de estas especies lleva naturalmente al pensamiento a su acompañante habitual" [I,III,6; p. 200].

Ahora bien, la repetición de esta conjunción lleva a la imaginación a seguir una *tendencia*; la mente deviene interesada. Surge así en ella lo que con justicia podemos denominar "impresión de reflexión", a pesar de que no se trate, *stricto sensu*, de una pasión ni emoción. Esta afección (*feeling*), en la que se constituye el *sujeto*, es la creencia (*belief*). Su repetición origina una resonancia en la mente: la *costumbre* (*custom*). Este es, presentado en densa síntesis, el mecanismo por el que, de consuno, surge el mundo de los objetos de juicio y el sujeto (dos funciones de una misma y única realidad, producida por el efecto de los principios asociativos sobre la masa de percepciones).

Pero, dado que la base posibilitante de la actuación se halla en la semejanza, es fundamental señalar que la transición fácil no origina en la mente un surco, una impronta tediosamente repetida, sino una resonancia: un campo de ondas (27).

Expandiéndose, a la vez que plegándose sobre sí misma, estableciendo conexiones, la masa trabajada de percepciones, devenida imaginación, "corre de un extremo a otro del universo al reunir las ideas que corresponden a cualquier asunto. Hasta podría pensarse que todo el mundo intelectual de las ideas está de golpe presente ante nosotros" [I,1,7; p. 114]. La presencia del mundo de las ideas señala ya claramente la escisión: mundo-objeto; la idea-aspecto deviene idea-pensamiento.

Conocemos el mecanismo por el que se constituye el mundo que las ciencias estudian: el principio de transición fácil permite el trasiego de la fuerza y vivacidad, que anima la impresión presente, a la idea en la memoria. El ámbito, y a la vez la facultad donde y por donde se realiza el trasvase es la imaginación. Y no es sólo la idea la que resulta, así, avivada. La propia imaginación *siente* esa vivacidad: es, justamente, este sentimiento lo que denominamos creencia. Este sentimiento es, rigurosamente, una imposición. Imposición debida, no a la mente - el empirismo insiste en la radical pasividad teórica-, ni tampoco a la mera presencia de la impresión, sino a la actuación, sobre ambas instancias, de los principios correctivos (28). Conocemos el poderoso efecto de esos principios, fundamento de todos nuestros pensamientos. Pero tal fundamento parece no estar

fundado en nada. Es importante subrayar este punto: la creencia no consiste en algo dado por la naturaleza y orden de nuestras percepciones, sino en el modo de ser éstas *sentidas* por la imaginación (que conecta, así, memoria y sentidos). Y este modo es el del tiempo mismo que se estructura en vista de lo que ad- viene. Sin esta constancia creída del tiempo (29), no existe sino la sola ficción de la fantasía. Es más: la única diferencia entre las ideas del juicio y las ficciones se halla en este sentimiento de necesaria imposición (30). Cuando falta la creencia, la imaginación tiene libertad para seleccionar sus materiales o extender caprichosamente su influencia, al verse guiada meramente por la semejanza y la contigüidad de percepciones (31). De este modo se engendran las probabilidades no filosóficas, como los prejuicios [I,III,13; p. 268] o la superstición religiosa [I,III,8; p. 210].

Con todo, la imaginación, devenida principio constructor de Mundo, no agota sus funciones en la selección y extensión, sino que mediante los repliegues correctivos en la masa perceptual ejerce igualmente una fundamental labor *correctora*, evitando o paliando los errores debidos al predominio del principio de semejanza sobre el de causalidad (32). La imaginación se corrige a sí misma mediante la reflexión, a través de los principios de copia (toda idea se origina en una impresión precedente) y de diferencia (todo lo distinguible es separable). De este modo, la imaginación deviene juicio, originando así controles, reglas para la conducción del espíritu, con las que podemos decidir cuándo ha tenido lugar una conexión causal (33). El entendimiento corrige las apariencias de los sentidos al limitar y encauzar la transición fácil (34).

Así, la imaginación abarca el entero universo de nuestros pensamientos (como que no es, en el fondo, sino estos pensamientos mismos, estructurados en sistema por los principios correctivos): desde una fantasía deslumbrada por la vivacidad y generadora de ficciones, (35) hasta la razón, facultad judicativa generada por la incidencia sobre la imaginación de los principios de copia y diferencia (36). Son los dos polos de un *continuum*: locura, poesía, probabilidad, pruebas, conocimiento. Y sólo las pruebas, como sabemos, extienden a la vez que configuran el mundo de los hechos, (37) por medio de la causalidad: el más importante de los principios de asociación (en influencia, ya que en generalidad es superior la semejanza), y que engloba en su acción a los demás principios.

Pero la causalidad se dice, fundamentalmente, de dos modos: puede ser una relación filosófica, o natural. La primera relación limita su efecto al establecimiento de la conjunción constante de objetos-percepciones, sin abandonar el campo de los sentidos o la memoria (38). La segunda -que no podría darse sin la conexión filosófica- (39) origina el sentimiento de una conexión necesaria, creando así el mundo al *creer* en el mundo (40). El mundo engendrado por la causalidad no descansa en el ámbito de lo dado, sino que viene constituido por la fuerza viva de

la mente (41). Es fundamental insistir en el hecho de que, en todo momento, la ordenación es *extrínseca* a lo dado: la necesidad está en la mente (42).

Y es aquí, al proyectar el mundo, cuando por primera vez la mente se reconoce: *redditio subjecti in seipsum*. A través del sentimiento, la imaginación deviene sujeto. La experiencia se estructura como saliendo de sí misma, presentándose como experiencia posible para un yo.

§4. La razón y las pasiones

Hemos asistido al nacimiento simultáneo (en el fondo son una y la misma cosa) de la imaginación como sujeto proyectivo y del mundo como sistema de la experiencia (43). Conocemos, también, las tres grandes funciones de la imaginación: selección, extensión, corrección de la extensión mediante la reflexión. El efecto de esta acción de la imaginación-facultad sobre la imaginación-colección es el tiempo mismo, estructurado como pasado, futuro, presente. Y son, también, tres los principios de asociación correspondientes: semejanza (base de la memoria), causalidad (base del Juicio), contigüidad (base de los sentidos).

Sin embargo, sabemos también que, en todo momento, estas relaciones naturales, pro-motoras de Universo, permanecen extrínsecas a lo dado. Es, pues, necesario preguntarse ahora por qué intervienen en la masa perceptual y, sobre todo, de dónde proceden. ¿Deberemos acaso refugiarnos en la mera sinrazón, "en un maravilloso instinto de nuestra alma"? (44)

Ciertamente, el explícito carácter de "ininteligible" con que Hume califica a nuestra razón parece exigir que detengamos aquí nuestra investigación. Al cabo, más acá de nuestra razón no debería hallarse sino lo irracional.

Con todo, si por "razón" (en sentido amplio) entendemos la imaginación misma en cuanto facultad de razonamientos demostrativos y probables, (45) ¿no podemos sostener con fundamento su generación a partir de la actividad del principio asociativo? Y si este último debe quedar como *Faktum* inanalizable del filosofar humeano, quizá sea posible preguntarse, aún, en base a qué motivos se inicia su ejercicio, y cuáles son las circunstancias que acompañan a esa actividad.

Esperamos mostrar que, dispersas a lo largo del entero *Tratado de la naturaleza humana*, se encuentran suficientes indicaciones para adelantar una conjetura, si no enteramente probativa, al menos extraordinariamente sugerente, y que puede arrojar insospechada luz sobre uno de los aspectos más complejos -y poco elaborados- del pensamiento de Hume: la *conexión de los instintos vitales con el principio de asociación*.

Pero para acceder a este tema nos vemos obligados a hacer entrar en escena un nuevo tren de razonamientos -hasta ahora apenas apuntado- : el relativo a la constitución del sujeto en el sentimiento y la praxis.

A lo largo de todo el libro I del *Tratado*, Hume nos habla tan sólo del principio de asociación de *ideas* (aunque pueda también conectar a éstas con impresiones o recuerdos). Sin embargo, casi al comienzo del libro II, dedicado al estudio de las pasiones, irrumpe un nuevo principio asociativo: el de impresiones de reflexión, por semejanza (46).

El grupo fundamental -no el único; recuérdese la creencia de las impresiones de reflexión- está constituido por las *pasiones*, tomando el término en su sentido literal: imposición al sujeto. De modo paralelo a como el sujeto cognoscitivo se constituía en lo dado por la aparición de la creencia, igualmente el sujeto práctico se origina en el montón de percepciones por la reflexión (e irradiación) de las impresiones de dolor y placer. Son estas impresiones (denominadas también, como ya sabemos, "bien" y "mal") el motor de todas las acciones de la mente (47).

La extensión de la influencia del dolor y el placer al ámbito cognoscitivo permite iluminar importantes puntos oscuros de éste. La primera pregunta que, en efecto, surge naturalmente al tratar del enlace de ideas en la fantasía, es la siguiente: ¿con qué *finalidad* tiene lugar este enlace si se ha excluido de él, cuidadosamente, tanto el mundo caprichoso de las ficciones como el brillo individual de las impresiones discretas, incapaces de suyo de constituir universo?

En este respecto, Hume es enteramente explícito: gracias a la imaginación, que hace presentes sus ideas "en el instante mismo en que se habían hecho *útiles* o necesarias", podemos pensar "que todo el mundo intelectual de las ideas está de golpe presente ante nosotros, y que no necesitamos sino recoger las que son más adecuadas para nuestros *propósitos*" [I,1,7; p. 114. Subr. mío]

Queda, pues, claro -y nuestras reflexiones anteriores han insistido en ello- que ninguna percepción puede influir, de suyo, en la mente para hacer que ésta pase a considerar otra percepción conectada con la anterior. La entera pasividad del sujeto en el orden cognoscitivo sirve de complemento a la acción del sujeto práctico, guiado por las pasiones. Salvo lo absolutamente originario (los instintos, los principios asociativos) nada es libre en el sistema de Hume, filósofo radicalmente obsesionado por la búsqueda de las causas.

No enlazamos dos percepciones porque así nos lo imponga el orden *propio* de éstas, sino porque así nos lo proponemos. Ahora bien, esta espontaneidad no es completa ni, sobre todo, originaria. Aun en el campo de las ficciones de la fantasía, el enlace viene guiado por un principio supremo: *la búsqueda del placer y la evitación del dolor* (48).

Este principio origina *muchas* pasiones, y guía y encauza en su acción a los dos grandes principios asociativos: el de ideas y el de impresiones de reflexión

(por definición, no hay ni puede haber principio de asociación de sensaciones, verdaderas "mónadas sin ventanas", cuando se consideran en sí mismas. Aun en el espacio se necesita *tiempo* para analizar sus conexiones, y para *suponer* que las relaciones espaciales antes percibidas siguen existiendo cuando examinamos otras (sobre ello, ver el apartado siguiente).

Pero si este principio -que podemos denominar "hedonista"- guía al principio asociativo de ideas *por mediación* del principio asociativo de pasiones, cabe afirmar entonces que toda la maquinaria teórica (analizada en el libro I) se halla al servicio de la pulsión.

¿Qué dice, en efecto, el mecanismo fundamental del conocimiento, la causalidad? Su tarea básica es: transferencia sentida del pasado al futuro (49). Pero, ¿para qué se realiza esta transferencia creída, sino para adaptar medios a fines? [II, III, 3; p. 618].

La conexión entre razón teórica y práctica es aquí tan íntima que puede decirse, fundadamente, que no se trata sino de dos funciones de una y la misma facultad.

Y si ello es así, se sigue irresistiblemente la conclusión: la razón es absolutamente incapaz de establecer fines. Estos vienen *impuestos* exclusivamente por las impresiones de reflexión. De aquí la famosa, y audaz, máxima humeana:

"La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas (50).

Habíamos visto que las pasiones se enlazaban por la semejanza que se apreciaba entre ellas. Pero, ¿quién o qué es "se"?

Avanzando un paso más, encontramos que su enlace se debe también a la dirección análoga de los deseos (51). Pero no es el *yo*, desde luego, el que puede marcar la dirección del deseo. El *yo siente* ese deseo. ¿Nos empujarán el placer y el dolor? Pero son meras impresiones primarias, y, por ende, inactivas, neutras. El que busquemos el placer y huyamos del dolor es un hecho, que devendrá posteriormente principio. Pero, originariamente considerado, es un mero hecho con el que nos encontramos ya de antemano, y que debiera ser explicado, en lugar de servir él mismo de explicación.

¿Preguntaremos por el origen del placer y el dolor? Pero nos está vedado preguntar por el origen de las impresiones primarias. ¿Tiene siquiera sentido el preguntar por el origen de lo que *se muestra* como originario?

En todo caso, no cabe hacer tal pregunta *desde* la razón. ¿Desde dónde, pues? Temo que tendremos que efectuar un rodeo, un incierto tantear en la niebla que circunda a la constitución de la razón-imaginación, antes de enfrentarnos con la pregunta.

§5. Universo y ficción

Los principios de asociación de ideas son el cemento del universo. ¿Qué tipo de universo es el que aparece aquí cementado? Es el de los objetos idénticos y continuos (las *sustancias primeras* aristotélicas), enlazados causalmente. Sin la creencia en la identidad de los objetos, vale decir, en su continuidad, exterioridad e independencia de la mente que los contempla, (52) no podrían ser utilizados como indicios, como señales de extensión para el futuro (53).

Preguntémosnos, pues, ¿de dónde surge la creencia en la identidad de los objetos? Sabemos que el principio configurador de la razón *stricto sensu* es el principio de diferencia: lo diferente es distinguible y separable. A la luz de este principio, las percepciones demoran en su aspecto: son discretas, discontinuas y absolutas. Las únicas existencias reales, dicen la memoria y los sentidos. Los sentidos no crean un mundo: descubren un caos, un *montón* de percepciones (54). Los principios de asociación de ideas, configuradores de la imaginación, enlazan en cambio continuamente percepciones que ellos *hacen*, con su enlace, semejantes. La mente, por una transición fácil, se acostumbra a fingir, tras lo semejante, lo idéntico (55).

Y es la aplicación de la idea de tiempo a una impresión aislada lo que constituye la idea de identidad (56). Obsérvese cómo ahora lo en principio modo de presencia de lo percibido [vid. supra, nota 34.] se desliga de la impresión y la mide desde fuera. Esto se debe, como anteriormente hemos apuntado, a que el tiempo ha sido sintetizado en la inferencia de la causalidad por la imaginación devenida facultad.

El tiempo, ahora, es un *ens imaginarium*. Gracias a esta ficción, podemos imaginarnos dos instantes sucesivos, originando así la idea de *número*, bien al relacionar el primer instante con el siguiente, bien al compararlos con el objeto-impresión por el que pasan.

Supongamos, ahora, fija nuestra atención en los instantes que pasan, mientras la impresión perdura (ésta es una palmaria ficción; como antes apuntamos, el instante es el modo de presencia de la impresión, y desaparece con ella). Obtenemos, así, la idea de *unidad*. Un objeto que no cambia con el tiempo sigue siendo el *mismo*: idea sintética de *identidad*. Ahora podemos decir (con fundamento, pero sin *razón*) que el objeto es el mismo que antes, y distinto de las impresiones en que se manifestó.

Pero esto, insistimos, es una ficción de la imaginación: el tiempo depende realmente (esto dicen nuestros sentidos y nuestra razón) del cambio de las percepciones. No puede cambiar el tiempo si la impresión permanece [I, IV, 2; p.

337. Vid. mi nota 128, *ad locum*].

Razón y sentidos dicen: sólo hay percepciones discretas y efímeras. El principio de asociación, por su parte, las presenta como semejantes y contiguas. Y la imaginación, por último, cree que se trata de un mismo objeto.

En efecto, la transición fingida del tiempo sobre una misma impresión tiene la misma influencia sobre la mente que el curso suave y continuo sobre impresiones semejantes.

La imaginación traspasa la continuidad de su curso suave a las percepciones semejantes, y las finge idénticas. Cree, pues, que el objeto es continuo (57).

La facultad judicativa sostiene la creencia por inducción a partir de la semejanza, base de todo razonamiento y analogía (58). Por el principio de semejanza, aunado con el de transición fácil, interpola, llena los intervalos no percibidos. Por el principio de causalidad, extrapola: cree que el objeto seguirá existiendo con independencia de que sea percibido. En esta extrapolación se constituye el tiempo futuro.

Ahora bien, la imaginación, en cuanto generadora de la creencia en la causalidad, es el juez último de todas nuestras acciones y pensamientos, y sus principios son irresistibles (59).

Nos hallamos, pues, irresistiblemente sometidos a la falacia. Los filósofos -piensa Hume- han intentado conciliar nuestros sentidos y razón con nuestra imaginación, suponiendo una doble existencia. Los objetos serían, así, continuos e independientes del alma, pero aparecerían ante ésta en percepciones discontinuas y efímeras, porque -dicen- nuestros sentidos nos engañan. Estas percepciones, a su vez, se reunirían en algo idéntico e inmutable: la idea abstracta, o concepto. Y los conceptos, por último, incidirían en algo también idéntico: la sustancia llamada *alma*. Este "monstruoso producto" (como lo denomina Hume con fuerte expresión), (60) acumula así ficción sobre ficción, engaño sobre engaño, abriéndose al insoluble enigma de la verdad-correspondencia.

En uno de los pasajes más irónicos y sutiles de su obra, compara nuestro autor a los filósofos con los niños y los poetas, que fingen las cosas como a ellos les gustaría que fuesen, e inyectan en ellas sus propias emociones y deseos.

Hume encuentra excusa para los niños, dada su corta edad, y para los poetas, porque reconocen el carácter ficticio de su obra. Pero los filósofos no alcanzan perdón: "¿qué excusa daremos para justificar a nuestros filósofos cuando muestran una tal debilidad?" [I,IV,3; p. 366].

El filósofo escéptico, por su parte, puede disolver la ficción filosófica, pero no la natural. De ella es imposible salir. Porque son las palabras triviales de la fantasía (enlace interesado de percepciones) y las suposiciones fingidas de la

imaginación (confusión, por empleo de un tiempo imaginario, de la semejanza y la identidad) las que engendran la creencia, el sentimiento natural de la causalidad. Y es la causalidad la que configura el mundo: un orden surgido de la falacia.

§6. El yo supuesto

Realmente, ¿no hay modo de escapar del engaño de la atribución de "identidad a la sucesión cambiante de cualidades conectadas"? [I,IV,3; p. 360]

La filosofía moderna dice: al menos, algo permanece idéntico a sí mismo, centro de referencia de toda percepción. Es el *yo*, algo de lo que *siempre* somos íntimamente conscientes. El yo supone, y es construido sobre, la síntesis del tiempo.

Pero también el yo desaparece ante los embates de la razón, vale decir, ante la acción conjunta de los principios de copia y diferencia. No hay impresión del yo; tampoco, pues, puede haber una idea verdadera de éste.

La creencia en el yo ha surgido para intentar conciliar la oposición entre la pretendida sustancia externa y la colección de percepciones discretas: "para suprimir la discontinuidad fingimos la existencia continua de las percepciones de nuestros sentidos; y llegamos a la noción de *alma, yo o sustancia* para enmascarar la variación". [I,IV,6; p. 403].

Esta segunda hipótesis es tan falaz como la primera. El yo nada puede conectar, ya que es, si algo, un sujeto paciente, en sentido literal. El yo es el sujeto de las pasiones, incluyendo dentro de ellas esa peculiar impresión de reflexión que llamamos "creencia". Y es a través de la repetición de la creencia como el montón de percepciones deviene sistema, república (61). Las leyes que rigen ese "gobierno" son los principios asociativos, generadores de la imaginación como facultad.

Pero la imaginación misma es una reflexión *apasionada*: "nuestra identidad con respecto a las pasiones sirve para confirmar la identidad con respecto a la imaginación, al hacer que nuestras percepciones distantes se influyan una a otras, y al conferirnos un interés presente por nuestros placeres y dolores, sean pasados o futuros". [I,IV,6; p. 412]

Memoria, sentidos y entendimiento se fundan en la imaginación, "o vivacidad de nuestras ideas" [I,IV,7; p. 417]. La imaginación se mueve, y configura al hacerlo el campo de la extensión-reflexión. Si dejáramos actuar sólo a la reflexión, al entendimiento en sentido estricto, toda creencia se desvanecería (62). El mundo volvería a ser caos.

Más vale, pues, una razón falsa que ninguna razón en absoluto. Más vale, ¿para qué o quién? Para el ejercicio de las pasiones.

En uno de los pasajes más duros del entero *Tratado*, afirma Hume -en juicio que vuelve sobre el sentido de su propia obra- que todo el que cree en algo, o razona sobre algo, es un *estúpido* (63). Debemos tomar aquí la acepción en su significado original latino: se es estúpido por ser presa del *estupor*, de la incapacidad de salir del dilema entre corrección racional y extensión imaginativa.

Y, sin embargo, algo nos obliga a seguir razonando y creyendo: algo que desborda los límites de la razón y la imaginación. Pero es precisamente este desbordamiento el que confiere estabilidad y regularidad al Mundo y al Yo, de consuno. Llamamos *naturaleza*, según Hume, a esa fuente de uniformidad:

"La naturaleza, por medio de una absoluta e incontrolable necesidad, nos ha determinado a realizar juicios exactamente igual que a respirar y a sentir". [I,IV,1; p. 315].

El pensamiento está, así, al servicio de la vida: y la vida es el campo en que se conectan las pasiones. Incluso el conocer mismo (en cuanto activado por el *sentimiento* de la creencia) es un apasionamiento, cuyos efectos oscilan entre la melancolía y la jovialidad. Es en esta lucha de pasiones donde se manifiesta el sujeto cognoscente.

Para escándalo de todo intelectualismo, Hume vincula audazmente la propia filosofía al *placer* de filosofar. Mis deseos de desentrañar el sentido del mundo "surgen en mí de un modo natural en mi disposición presente, y si tratara de disiparlos dedicándome a otra tarea o divirtiéndome en otra, *siento* que me perdería un placer: y éste es el origen de mi filosofía". [I,IV,7; p. 424].

¿En qué consiste ese extraño placer, que conduce indefectiblemente al desaliento tan dramáticamente expresado en las últimas páginas del libro I del *Tratado*?

Según Hume, hallamos placer al extender nuestra imaginación con el fin de asignar nuevas causas y principios a los fenómenos del mundo visible. [*ibid.*]. Pero, ¿qué nos empuja a obrar de este modo? Esto es: ¿cuál es la raíz última del filosofar?

La respuesta a esta fundamental pregunta parece, *prima facie*, banal y aun frívola; el motivo último del ansia del conocimiento (en cuanto que actividad humana) se halla en la instrucción de la humanidad y en la adquisición de renombre (64).

Haríamos bien en guardarnos de sonreír ante esta respuesta, o de tildar a Hume -como hicieron los críticos de su tiempo- de joven fatuo y vanidoso. Simpatía y ansia de fama son guías de la vida; en ellas y por ellas se reconoce el *yo*. Recordemos que de éste no existía una impresión de sensación: todo intento por

descubrirlo en el plano teórico conduce irremediablemente al fracaso (65).

Sabemos ya que es la incidencia del principio de asociación de ideas sobre la masa perceptual donde se marca por vez primera un pliegue, una impresión de reflexión: la *creencia*. Y es la repetición de la creencia, que se expande como el sonido de un instrumento de cuerda, lo que produce el *yo*. Pero este yo no se reconoce, no sabe aún de sí mismo, porque la imaginación lo entiende como mera idea compleja (colección de percepciones).

Para poder devenir *él mismo*, el yo necesita ser fijado por los demás. Hume escapa, así, a todo solipsismo, aunque deba aceptar entonces como principio originario a la *simpatía*, que definirá como la "conversión de una idea en impresión por medio de la fuerza de imaginación" [II,III,7; p. 632].

Debemos tomar el término "simpatía" en su sentido etimológico: comunicación de un estado de ánimo (*pathos*). La simpatía surge de los principios asociativos de semejanza y contigüidad y, sobre todo, del parentesco y el trato, que son una especie de *causalidad* [II,II,4 *passim*; cf. también I,I,4; p. 100]. Las bases de este principio se hallan en la máxima general de la comunicación de fuerza y vivacidad de una impresión presente a una idea relacionada. [I,III,8; p. 209]. En este caso, lo realmente nuevo es que la impresión (de reflexión) presente es el *orgullo* de ser reconocido por los otros. La idea relacionada (a través de, y por, la cual se hace patente ese orgullo), la de los objetos que constituyen mi *propiedad*. La simpatía convertirá en impresión (reflexión de una pasión: foco de unidad) esa idea compleja. El resultado es, por fin, el *yo*, manifiesto como impresión viva e íntima.

La razón era, recordemos, la esclava de las pasiones. Estas se dirigen a la apropiación de bienes (*propiedad*). Y es en esa apropiación donde surge, por el reconocimiento de los demás (*simpatía*), el autoconocimiento (*yo*). Por ello, podemos decir, con la espléndida frase de Deleuze, que "la razón se presenta aquí como la conversación (el *commercium*) de los propietarios" (66).

¿Entendemos, ahora, la radical profundidad de ese "ansia de renombre"? Son los demás los que hacen que *yo* se sienta a sí mismo, cuando *posee* algo.

Hagamos esta importante matización: los demás no existen *antes* que el yo (¿qué querría decir eso?): todos ellos existen *a la vez* en la red (*commercium*) forjada por la simpatía (que, con todo, no es absolutamente originaria). Con ello, constatamos una vez más la concepción fundamental de Hume, empleada en tan distintos respectos: en la relación -principios- se constituye y articula lo que es; la relación es extrínseca a lo dado. No cabe hablar *con sentido* de nada mientras los principios no lo hagan parte del Universo.

Es la posesión (o la capacidad de posesión) lo que lleva a los demás a *nombrarme*; ello despierta en mí una pasión: el orgullo. Pero en el orgullo está ya de antemano implicado el que *yo* lo sienta (67).

El nombrar incide, así, sobre lo nombrado y, a través del orgullo que engendra, despliega a lo nombrado como sujeto. En el *re-nombre* se constituye y conoce el yo como sujeto práctico.

Y sin embargo, esta constitución no puede dejar de descubrir la falacia de su origen. Pues la idea, devenida impresión mediante la simpatía, ¿a qué impresión de sensación se remontaría? Solamente a la creencia, como hemos visto. Pero la creencia es *puntual*, y el yo continuo e idéntico. Ciertamente, la repetición de la creencia engendra el *objeto* idéntico "yo" (sustancia). Mas ello se debe a una falacia de la imaginación, como también sabemos: la síntesis del tiempo como *ens imaginarium*.

Por ello, la esperanza de verme reconocido por el otro se alía con la melancolía de no poder eliminar la contradicción de las funciones extensiva y reflexiva de la imaginación. Es más, la esperanza "sirve para templar aquella melancolía y vigorizar mi carácter, librándole de la pasividad que a veces le domina" [I,IV,7; p. 426]. La esperanza: el sentimiento del tiempo futuro, la garantía de uniformidad del mundo. Es aquello por venir lo que convierte al sujeto en espíritu: la realización del yo en la acción.

§7. Mas allá del bien y del mal

Hemos asistido a la constitución del yo como sujeto de las pasiones. Ahora bien, ¿cuál es la fuente, la raíz misma de las pasiones? Conocemos una respuesta: el dolor y el placer son las fuentes de muchas pasiones (68). Si estas impresiones fueran el origen de toda pasión, nuestra investigación debería detenerse aquí: habríamos encontrado al fin la raíz última del sistema humeano, puesto que esas impresiones "surgen originalmente en el alma (o en el cuerpo, llamadlo como gustéis) sin ningún pensamiento o percepción precedentes". [ibid.].

Y nada *existe* fuera de las percepciones, como sabemos. Pero *hay* también una acción, fuente de toda acción futura: el principio de asociación.

¿Es posible, ahora, volver a tomar la pregunta por el origen del placer y el dolor, que nos detuvo anteriormente? [Vid. apartado 4, *ad finem*]. Adviértase que, radicalmente implicada en esta pregunta (en verdad *es* la misma pregunta), se halla la cuestión fundamental: la pregunta por el principio de asociación.

Y Hume, en efecto, aventura una respuesta, con la que se coloca por derecho propio en la gran corriente de pensamiento que los estrictos (por estrechos) técnicos de la razón gustan de denominar "irracionalismo".

Hay, efectivamente, algo allende el placer y el dolor, más allá del bien y

del mal. Y ese algo, principio a la vez del ser, de la acción y del pensar, son los *instintos*. Oigamos al propio Hume. Son instintos, dice: "el deseo de castigo de nuestros enemigos, de felicidad de nuestros amigos, el hambre, el deseo sexual, y otros pocos apetitos corporales. *Hablando con rigor, estas pasiones engendran el bien y el mal, en lugar de proceder de ellos, como les ocurre a las demás afecciones*" [II,III,9; p. 648. Subr. mío].

He aquí la raíz del sistema: los instintos no pueden ser, en sentido estricto, pasiones, pues éstas surgen de impresiones simples (placer y dolor) a través de la idea imaginaria del yo, y reflexionan sobre éste al constituirlo en sujeto. Por el contrario, los instintos engendran el bien y el mal (*deciden* qué es placer y qué, dolor), de los que dependen las pasiones.

Ciertamente, si Hume enlaza explícitamente los instintos con las impresiones (reino del *ser*) no habla de una conexión de aquéllos con los principios asociativos (reino del *hacer*). Pero esperamos haber probado ya suficientemente hasta qué punto la semejanza, la causalidad y la contigüidad son *convenciones guiadas*. Los instintos *hacen* Mundo mediante los principios. Que el Yo y el Mundo (intensión y extensión de una misma realidad) no puedan sino someterse a los instintos es un juicio *analítico*, cuando accedemos al fundamento.

Es inútil todo combate contra los instintos, pues ellos son el fondo pulsional, el abismo denominado *Naturaleza*, sobre y en el que se constituye la vida.

¿Cómo no recordar, en este punto, la soberbia admonición del solitario de Sils-Maria?:

"*Tener que* combatir los instintos: ésta es la fórmula de la decadencia; mientras la vida asciende, la felicidad es igual a instinto". (69)

§8. Voluntad y poder

Los instintos se manifiestan ocultándose en el juego del placer y el dolor. Su efecto es, lo hemos visto, el desvelamiento del yo. Ahora bien, el yo devenido sujeto práctico en y por las pasiones se descubre a sí mismo como *voluntad*.

La voluntad no es, en rigor, una pasión. Por el contrario: "su naturaleza y propiedades resultan necesarias para explicar las pasiones" (70). En cuanto que efecto *inmediato* del dolor y el placer, la voluntad se configura como el ámbito de manifestación de los instintos. No debemos dejarnos engañar por el tinte

intelectualista con que Hume define a la voluntad: "la impresión interna, sentida y *consciente*, que surge cuando producimos a *sabiendas* un nuevo movimiento de nuestro cuerpo o una nueva percepción de nuestra mente" [*ibid*]. La conciencia de la producción se debe a la imaginación devenida facultad. Pero el *reconocimiento* de que soy *yo* el que actúa se debe, en última instancia, a los instintos, según hemos mostrado.

Podemos, ahora, enlazar las diferentes vías en que nuestra investigación se ha movido: la voluntad es efecto inmediato del dolor y el placer, engendrados, a su vez, por los instintos. Luego la voluntad es la subjetivización del instinto: la Naturaleza hecha Espíritu, la *re-uniión (lógos)* de la surgencia (*physis*) en que se desvela lo manifiesto.

La llamada naturaleza humana es un sistema pulsional canalizado a través de los deseos, plegados reflexivamente como voluntad consciente (conciencia que *da a conocer* precisamente porque su raíz está más allá de lo consciente: los instintos son *involuntarios* porque ellos crean la voluntad).

Al orientar al sujeto hacia la satisfacción pulsional, los instintos se *muestran como* voluntad (no tiene sentido preguntar *qué cosa son*). Al orientar la imaginación a la fijación del mundo -al servicio de la voluntad- se *muestran como* conciencia.

La voluntad-conciencia pretende una sola y misma cosa: anticipar el futuro en la espera, fijándolo. Y esta fijación proyectada, que asegura en la acción la consecución del placer, se llama *causalidad*.

Ahora bien, el placer se consigue al fijar los objetos y personas relacionados causalmente con el yo. Y la fijación del poder sobre los objetos, esa clase especial de causalidad que posibilita la realización del placer, es la *propiedad* (71). Y, por otra parte, la fijación del poder sobre nuestras relaciones y familiares es la *generosidad limitada*, la parcialidad. [III,II,2; p. 713]. Esta conexión prima sobre aquélla, desde el momento en que las personas conmigo enlazadas me *re-conocen* como siendo, yo también, *persona*: algo que no pueden hacer los objetos. Por ello es el hombre más parcial que egoísta: la extensión prima sobre la reflexión (72).

La voluntad se extiende así imaginativa, causalmente, más allá de aquello en que se centraba: el *yo*, asegurando a través de la propiedad, la familia y las relaciones sociales, el ejercicio de su poder.

Ahora, veamos más de cerca los puntos anteriores, ¿Qué es la propiedad, sino la ficción que nos asegura el intercambio material entre el mundo y nosotros o, dicho más claramente, la satisfacción del *hambre* y la conservación del individuo y la especie? ¿Y qué es la familia, sino la ficción que nos asegura la satisfacción del *apetito sexual*?⁷³ ¿Y qué el círculo de relaciones y conocidos, sino la ficción que nos lleva a *amar a los amigos* y *odiar a los enemigos*? [II,II,4; p. 539].

Así, estas tres ficciones de la voluntad cumplen, a través de su relación causal con el yo, los *instintos* naturales. En verdad, cabe afirmar que son estos mismos instintos, manifiestos causalmente (imaginación) y proyectados pasionalmente (voluntad).

¿Y quién podrá enfrentarse a la *naturaleza*, si nuestro yo es el camino elegido por ésta para manifestarse? (74). Por esto era absolutamente imposible tener una concepción del yo en cuanto derivado de una impresión de sensación, en el plano puramente teórico. Y por ello había introducido Hume una matización, que tantos comentaristas han dejado pasar inadvertida. En efecto, casi al final del libro I se nos dice: "no tenemos idea alguna del yo *de la manera que aquí se ha explicado*" [I,IV,6; p. 366. Subr. mío].

¿Cabe tener *de otra manera* conciencia del yo? Y no, desde luego, meramente como idea, sino como impresión. Hemos probado ya que ello es posible. Pero atendamos, aún, a este pasaje fundamental:

"Es evidente que la idea o, más bien, la *impresión* que tenemos de nosotros mismos no está siempre presente, y que nuestra conciencia nos propociona una concepción tan *viva* de nuestra persona que es imposible *imaginar* que haya nada más evidente a este respecto" [II,I,11; p. 496].

Impresión, viveza, imaginación: estos son los caracteres con que aparece el yo. Recordemos, ahora: la voluntad es una impresión sentida y consciente, surgida inmediatamente del placer y el dolor. El yo se manifiesta como voluntad, una voluntad que se crea anticipada y proyectivamente en su *poder*, (75) que, en última instancia, no es sino la máscara con que irrumpen en el mundo los instintos naturales.

Somos las vías abiertas por un poder (nunca por un *Ser*, del tipo que fuere) que nos supera, pero que sólo *es* al devenir voluntad.

¿No resuena, pues, ya en Hume, una concepción que será después altivamente asumida, y que aún nos debatimos, no tanto por entender, cuanto por *sentir*?:

"¿Queréis un nombre para este mundo? ¿Una solución para todos sus enigmas? ¿Una luz también para vosotros, los más ocultos, los más fuertes, los más impávidos, los más de media noche? Este mundo es la *voluntad de poder*, y nada más. Y también vosotros mismos sois esa voluntad de poder, y nada más" (76)

Es cierto, dice Hume, que la naturaleza nos "cura de esa melancolía y de este delirio filosófico" [I,IV,7; p. 421.]. Pero, ¿para qué hace tal cosa, sino para relajar nuestra concentración mental, o para distraernos? (77)

Ahora bien, *dis-tracción* significa separación del camino que desvela; y relajación de la concentración de la mente supone separarla de su centro, desviarla. *Dis-tracción es de-mencia*.

Por el contrario, es filósofo el que se afana en permanecer en el delirio; el

que lo afronta exponiéndose, abriéndose al instinto que en él se manifiesta.

Por ello, la filosofía de David Hume es, radicalmente pensada, una mirada en el *abismo*: una apología del delirio.

NOTAS

1.- *Tratado* I,I,1:"todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, se derivan de impresiones simples a las que corresponden y representan exactamente". (p.91. Cito según mi edición de Ed. Nacional. Madrid, 1977)

2.- Quien, con razón, sospeche de ese supuesto caos de la primerísima experiencia sensible, puede encontrar poderoso apoyo a su desconfianza en el cap.I de la *Fenomenología* hegeliana.

3.- I,III,10; p. 234:"En la mente humana hay impresa una percepción del dolor y el placer, resorte capital y motor de todas sus acciones".

4.- II,III,9; p. 647:"Además del bien y del mal, o en otras palabras, del dolor y el placer...". También en III,I,2; p. 692:"dado que las impresiones distintivas del bien o el mal morales no consisten sino en un *particular* dolor o placer...".

5.- El mismo Hume es culpable de una cierta ambigüedad en su presentación del término:"una impresión se manifiesta en primer lugar en los sentidos, y *hace que percibamos*, calor o frío, placer o dolor de uno u otro tipo". (I,I,2; p. 95; subr. mío).

6.- I,I,7; p. 108:"todo objeto separable es también distinguible y todo objeto distinguible es también diferente". Vid. a este respecto, las agudas consideraciones de G. Deleuze en *Empirisme et subjectivité*. P.U.F.París 1973², p. 93.

7.- I,I,2; p. 95:"El examen de nuestras sensaciones pertenece más a los anatomistas y filósofos de la naturaleza que a la filosofía moral, y por esto no entraremos ahora en el problema." "Moral" es aquí un término muy vago, que podría calificar la filosofía del entero *Tratado*. En el problema indicado Hume no entraría jamás. Según nuestra tesis, sería radicalmente imposible hacerlo sin contradecir los propios supuestos.

8.- *Ibid.*:"La primera clase (la de las impresiones de sensación, F.D.) surge originariamente en el alma a partir de causas desconocidas".

9.- I,I,1; p. 87:"A las percepciones que entran con mayor fuerza y violencia las podemos denominar *impresiones*". Son los grados de vivacidad lo que distingue unas impresiones de otras, y a todas ellas de las ideas.

10.- No "por" el tiempo, ya que éste no es sino un *modo* (ídea compleja, no necesaria: p. 106) de ordenación de lo que hay: I,I,3; p. 130.

11.- I,I,3; p. 132. Los análisis humeanos de espacio y tiempo están erizados de dificultades casi insolubles. Así, estos ámbitos son definidos como "modos". Pero los modos son ideas complejas cuyas ideas simples representan, o cualidades no unidas por contigüidad y causalidad, o cualidades en que su principio de enlace no es el fundamento de la idea

compleja. El primer caso no podría darse sin atentar contra la definición misma de espacio y tiempo. El segundo es, en este caso, tan vago que a nada compromete. Más adelante mostraremos cómo el tiempo tiene un papel mucho más importante en el sistema humeano de lo que se nos dice en I,II.

12.- I,IV,2; p. 344:"Lo que llamamos **mente** no es sino un montón o colección de percepciones diferentes...".

13.- I,II,6; p. 169:"Llevemos nuestra imaginación a los cielos, o a los más extremos límites del universo; nunca daremos realmente un paso fuera de nosotros mismos ni podremos concebir otra clase de existencia que la de las percepciones manifiestas dentro de esos estrechos límites".

14.- I,I,3; p. 96: (El recuerdo) "retiene en su aparición un grado notable de su vivacidad primera, y entonces es de algún modo intermedio entre una impresión y una idea".

15.- "Compendio de un tratado de la naturaleza humana". Vers. C. García Trevijano y A. García Artal. *Teorema*. Valencia, 1977, p. 32.

16.- Seguramente es más exacto hablar -como antes hicimos- de un solo principio de asociación de ideas, actuante a tres niveles: semejanza, contigüidad, causalidad.

17.- G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité*. P.U.F. París 1973², p. 101:"L'habitude est la racine constitutive du sujet, et ce que le sujet est dans sa racine, c'est la synthèse du temps, la synthèse du présent et du passé en vue de l'avenir".

18.- La similitud con Newton no es, en modo alguno, fortuita: I,I,4; p. 101:"Hay aquí una especie de ATRACCION, que se encontrará tiene en el mundo mental efectos tan extraordinarios como en el natural, y que se revela en formas tan múltiples como variadas". Para la relación entre Newton y Hume, *vid.* J. Noxon, *La evolución de la filosofía de Hume*. Trad. de C. Solís. R Occidente. Madrid 1974, especialmente partes II-III.

19.- I,I,2; p. 95:"las impresiones de reflexión son previas solamente a sus ideas correspondientes, pero posteriores a las de sensación y derivadas de ellas".

20.- I,III,6; p. 199:"cuando la mente pasa de la idea o impresión de un objeto a la idea de otro, o creencia en él, no está determinada por la razón, sino por ciertos principios que asocian las ideas de estos objetos y las unen en la imaginación."

21.- I,IV,5; p. 376:"*algo que puede existir por sí mismo*" Cf. mi nota 147, *ad. loc.*

22.- *ibid.* Cf. también I,III,7; p. 202:"conclusiones concernientes a cuestiones de hecho, esto es, concernientes a la existencia de objetos o de sus cualidades".

23.- El tiempo de las impresiones es exclusivamente el presente (el *nyn* aristotélico) que se funde-con el espacio. Son los átomos de presencia, que suministran los "materiales" con los que los principios asociativos constituyen el tiempo en su sentido más propio, en el modo fundamental del futuro, como antes señalamos.

24.- Pues causa y efecto no pueden estar presentes a la vez, cf. I,III,2; p. 178.

25.- Hume reconoce el papel fundamental de la semejanza, al decir de ella que "es la base del razonamiento y de la analogía, y es la que nos lleva a atribuir iguales cualidades a objetos similares". I,IV,2; p. 347.

26.- A pesar de que Hume lo denomina explícitamente así, en realidad no parece ser sino la *síntesis* misma de los principios asociativos: la causalidad actuando gracias a la semejanza de percepciones contiguas.

27.- II,III,9; p. 649:"Si examinamos ahora la mente humana, encontraremos que, por lo que respecta a las pasiones, su naturaleza no es la de un instrumento musical de viento, en donde, una vez recorridas todas las notas, cesa inmediatamente el sonido en cuanto se deja de soplar, sino que se asemeja más bien al de un instrumento de cuerda, en el que después de cada golpe de arco las vibraciones siguen reteniendo algún sonido, que va desvaneciéndose gradual e imperceptiblemente". Aun cuando la creencia no sea, estrictamente, una pasión, sus efectos sobre la mente son análogos. Hume llegó, incluso, a intentar explicar esta resonancia -justamente para lo cognoscitivo- en términos fisiológicos, utilizando los "espíritus animales". Vid. I,II,5; p. 160-1, y mi nota 55 *ad. loc.*

28.- **Apéndice**; p. 880:"La creencia consiste meramente en una cierta afección o sentimiento; es decir, en algo independiente de la voluntad y que se debe a ciertas causas y principios determinados que están fuera de nuestro poder".

29.- I,IV,2; p. 341:"Hallamos por experiencia que existe una *constancia* tal en casi todas las impresiones de los sentidos que su interrupción no produce alteración alguna en ellas, ni las impide volver a ser iguales en su manifestación y situación que en su existencia primera. Contemplo el mobiliario de mi habitación; cierro los ojos y luego los abro: encuentro que las nuevas percepciones son completamente semejantes a las que antes impresionaron mis sentidos".

30.- I,III,7; p. 208:"esta creencia es algo *sentido* por la mente y que distingue las ideas del juicio de las ficciones de la imaginación, confiriendo a aquéllas mayor fuerza e influencia".

31.- I,III,9; p. 222:"aunque no quepa excluir absolutamente las relaciones de semejanza y contigüidad de este tipo de operación sobre la fantasía, puede observarse que, cuando se presentan solas, su influencia es muy débil e incierta".

32.- I,II,5; p. 161:"De las tres relaciones... es la de semejanza la fuente que más errores produce; de hecho, pocas equivocaciones de razonamiento hay que no se deban en gran medida a ese origen".

33.- I,III,15: **Reglas para juzgar de causas y efectos.** (*passim*).

34.- I,III,10; p. 242:"Una reflexión similar sobre las reglas *generales* impide que aumente nuestra creencia en algo según va aumentando la fuerza y vivacidad de nuestras ideas".

35.- Ficciones que la razón puede aún reconocer como tales (e.d., "meros" productos de la actividad libre de la mente): es el caso de la poesía (I,III,10; p. 238), o que escapan por completo a su control y son tomadas por realidades (ibid. p. 239-40): la mente cae entonces en la manía y la locura.

36.- No es necesario insistir en la impronta cartesiana de estos principios. Cf. I,II,4; p. 137:"Todo cuanto puede ser concebido con una idea clara y distinta implica necesariamente la posibilidad de su existencia".

37.- I,III,11; p. 244:"(Entiendo) Por pruebas, los argumentos derivados de la relación de causa y efecto, y que están enteramente libres de duda e incertidumbre".

38.- I,III,6; p. 194:"En todos los casos por los que *sabemos* de una conjunción entre determinadas causas y efectos, tanto estas causas como estos efectos han sido percibidos por los sentidos y están presentes a la memoria". (Subr. mío).

39.- En este caso, el orden parece invertirse. Pero hay que señalar que la relación

filosófica de causalidad está basada en las conexiones naturales de semejanza y contigüidad, cuya síntesis en el tiempo hace surgir el principio de transición fácil. Cf. nota 26.

40.- I,IV,2; p. 321:"Podemos muy bien preguntarnos *qué causas nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos*, pero es inútil que nos preguntemos *si hay o no cuerpos*. Este es un punto que debemos dar por supuesto en todos nuestros razonamientos". Cf. pp. 291-2, 880 y ss.

41.- I,III,6; p. 194:"Sin embargo en los casos en que *razonamos* acerca de causas y efectos, sólo uno de ellos es percibido o recordado, mientras que el otro se suple según nuestra experiencia pasada". (Subr. mío; cf. nota 57).

42.- I,III,14; p. 292:"Los distintos casos de conjunciones semejantes... son de suyo totalmente diferentes entre sí, y no tienen más unión que en la mente que los observa y junta sus ideas. La necesidad, pues, es el efecto de esta observación, y no consiste en otra cosa que en una impresión interna de la mente, o determinación para llevar nuestros pensamientos de un objeto a otro".

43.- I,III,9; p. 221:"Es este último principio (el juicio, F.D.) el que llena el mundo de seres y nos lleva a conocer existencias que... se encuentran más allá de los sentidos y la memoria. Por medio de tal principio reproduzco el universo de mi imaginación".

44.- I,III,16; p. 308-9:"La razón no es sino un maravilloso e ininteligible instinto de nuestra alma, que nos lleva a lo largo de un cierto curso de ideas y les confiere cualidades particulares, según sus particulares situaciones y relaciones".

45.- Salvo en contadas ocasiones, Hume no toma a la razón como mera facultad de juicios analíticos (relaciones de ideas), sino que extiende su influencia a los juicios probativos, y aun probables. I,III,9; p. 233:"Cuando... opongo (la imaginación, F.D.) a la razón, me refiero a la misma facultad, solo que excluyendo nuestros razonamientos demostrativos y probables".

46.- II,I,IV; p. 454:"Todas las impresiones semejantes están conectadas entre sí, y no bien ha aparecido una cuando ya le siguen las demás".

47.- I,III,10; p. 234:"En la mente humana hay impresa una percepción del dolor y el placer, resorte capital y principio motor de todas sus acciones".

48.- Cf. II,III,3; p. 620, y mi nota 67 *ad locum*, sobre la relación en este punto de Hutcheson con Hume.

49.- I,III,8; p. 218:"En todos los casos transferimos nuestra experiencia a casos de los que no tenemos experiencia, hagamos esta transferencia de forma *expresa* o *tácita*, *directa* o *indirecta*." Adviértase que se halla implicado aquí el problema de la voluntad, del que luego trataremos. Vid. también p. 219:"La idea se encuentra en este caso en el lugar de una impresión y, po lo que respecta a nuestro propósito actual, es exactamente idéntica a una impresión."

50.- II,III,3; p. 617. Vid. mi nota 98 *ad. loc.* Justo es reconocer, en este punto, la importancia de la obra clásica de N. Kemp Smith, **The Philosophy of David Hume**. Nueva York, 1966², que hace de esta máxima el punto de inflexión del filosofar humeano.

51.- II,II,9; p. 575:"Una impresión puede estar relacionada con otra no solamente cuando sus sensaciones son semejantes, como hemos venido suponiendo en los casos anteriores, sino también cuando el impulso o dirección de ambas es similar y correlativo". Cf. mi nota 54

ad locum.

52.- I,IV,2; 321. A tratar específicamente el problema de la existencia del mundo externo se dedica la excelente obra de H.H. Price, *Hume's Theory of the External World*. Oxford, 1940.

53.- I,IV,2; p. 329: "Esas montañas, casas y árboles que están ahora ante mis ojos se me han manifestado siempre de la misma forma; y si al cerrar los ojos o volver la cabeza dejo de verlos, *encontraré que poco después* vuelven a mí sin la menor alteración". (Subr. mío).

54.- I,IV,2; p. 344: "como toda percepción puede distinguirse de otra y considerarse como existente por separado, se sigue con evidencia que no hay ningún absurdo en separar de la mente una percepción particular; esto es, en romper todas las relaciones que la unían a esa masa conectada de percepciones que constituye un ser pensante".

55.- I,IV,2; p. 342: "El paso suave de la imaginación a través de las ideas de percepciones semejantes nos lleva a atribuir a éstas una identidad perfecta".

56.- I,IV,2; p. 336: "el tiempo, tomado en sentido estricto, implica sucesión, y... cuando aplicamos su idea a un objeto inmutable, lo hacemos sólo gracias a una *ficción de la imaginación*, mediante la cual suponemos que el objeto inmutable participa de los cambios de los objetos coexistentes, y en particular de los cambios de nuestras percepciones". (Subr. mío)

57.- I,IV,2; p. 345: "Cuando la semejanza exacta de nuestras percepciones nos lleva a atribuirles identidad, podemos eliminar la aparente interrupción figurándonos un ser continuo que pueda llenar los intervalos, preservando así una identidad perfecta y completa en nuestras percepciones". *Vid.* un esquema de análisis humeano de la creencia en la existencia de los cuerpos en mi nota 132 *ad loc.* Son altamente sugerentes, a este respecto, las aportaciones de G. Deleuze, en *op. cit.*, pp. 85 y ss.

58.- I,IV,2; p. 347: "Si algunas veces atribuimos una existencia continua a objetos que nos son totalmente nuevos... esto se debe al modo en que estos objetos se manifiestan a nuestros sentidos, modo que se asemeja al de los objetos constantes y coherentes; y esta semejanza es la base del razonamiento y de la analogía, y que nos lleva a atribuir iguales cualidades a objetos similares". Adviértase que, si la semejanza es la base, la causa es el *modo* de presencia, esto es: el *tiempo*.

59.- I,IV,4; p. 366: "tengo que distinguir en la imaginación entre principios permanentes, irresistibles y universales, como es la transición debida a costumbre que va de causas a efectos, y de efectos a causas...".

60.- I,IV,2; p. 354: "La opinión filosófica de la doble existencia de percepciones y objetos... satisface a nuestra razón al admitir que nuestras percepciones dependientes son discontinuas y diferentes, y al mismo tiempo agrada a la imaginación al atribuir una existencia continua a otra cosa que llamamos *objeto*. Este sistema filosófico es, pues, el monstruoso producto de dos principios contrapuestos, admitidos simultáneamente por la mente e incapaces de destruirse entre sí".

61.- I,IV,6; p. 411: "A este respecto, no puedo comparar el alma con nada mejor que con una república o estado en el que los distintos miembros están unidos por lazos recíprocos de gobierno y subordinación, y que dan origen a otras personas, que propagan la misma república en los cambios incesantes de sus partes".

62.- I,IV,1; p. 320: "Hay que agradecer a la naturaleza que rompa a tiempo la fuerza

de todos los argumentos escépticos, evitando así que tengan un influjo considerable sobre el entendimiento. Si tuviésemos que aguardar primero a su completa autodestrucción, ello no podría suceder hasta que hubieran subvertido toda convicción y destruido por completo la razón humana".

63.- I,IV,7; p. 422: "Si tengo que ser un estúpido, como con *certeza* lo son todos los que razonan o creen en algo, que mis tonterías sean por lo menos algo natural y agradable". La certeza se debe a que el descubrimiento de la oposición de las dos "creencias naturales" (continuidad e independencia de los cuerpos, y causalidad; cf. I,IV, 2) ha mostrado el carácter ficticio de toda creencia, desde el punto de vista teórico.

64.- *Ibid.*: "Siento *crecer en mí* la ambición de contribuir a la instrucción de la humanidad, y de ganar renombre por mis invenciones y descubrimientos". (Subr. mío: obsérvese la pasividad del yo ante la irrupción de estos sentimientos).

65.- Esta concepción recuerda fuertemente a la expresada por H. Hesse, *Siddharta*: "Ahora tenía que existir consigo mismo. Incluso antes supo que su propio yo era *atman*, hecho de la misma sustancia eterna de Brahma. Pero nunca había encontrado ese yo, realmente, porque quería pescarlo con la red del pensamiento". (Trad. M. Martí. Bruguera, Barcelona, 1976¹⁴, p. 57).

66.- G. Deleuze, *op. cit.*, p. 30: "La convention de propriété est l'artifice par lequel les actions de chacun se rapportent à celles des autres. Elle est l'instauration d'un schème, l'institution d'un ensemble symbolique ou d'un tout. ... La Raison se présente ici comme la conversation des propriétaires".

67.- II,I,11; p. 500: "Podemos observar que no existe nadie que, al ser alabado por otra persona a causa de alguna cualidad, no se sienta orgulloso en razón de esa misma cualidad, si ésta es real. Los elogios se dirigen a su *poder*, riquezas, familia o virtud. Y todas estas cosas son *motivo de orgullo*". (Subr. mío).

68.- II,I,1; p. 444: "Los dolores y placeres corporales son fuente de muchas pasiones, lo mismo cuando son sentidos interiormente que cuando la mente los examina".

69.- F. Nietzsche, *Götzendämmerung*. (En *Werke*. Großoktaveausgabe. Kröner Verlag. VIII, 74).

70.- II,III,1; p. 597: "De todos los efectos inmediatos producidos por el dolor y el placer no hay ninguno más notable que la VOLUNTAD; y aunque en rigor no pueda ser incluida entre las pasiones, dado que el completo entendimiento de su naturaleza y propiedades resulta necesario para explicar aquellas pasiones, deberá ser ahora objeto de nuestra investigación".

71.- II,I,10; p. 486: "La propiedad puede ser definida como una relación tal entre una persona y un objeto, que permite a aquélla el libre uso y posesión de éste".

72.- G. Deleuze, *op. cit.*, p. 24: "Une des idées de Hume la plus simples, mais les plus importantes, est celle-ci: l'homme est beaucoup moins égoïste qu'il n'est *partial*".

73.- II,II,11; p. 589. Es ficción, como en los demás casos, porque en última instancia se basa en la causalidad.

74.- Por *naturaleza* entendemos aquí, claro está, la *physis* griega, tal como en nuestros días ha sido profundamente meditada por Martin Heidegger. El hombre realiza los designios de la *physis* al transformar la naturaleza (*natura*: conjunto de entes) y convertirla

convertirla en Universo.

75.- Pues si el *poder* (capacidad de acción y de posesión) era considerado (en I,III,14; p. 289) como una falacia imaginativa en el plano teórico, "lo cierto es que no es ésta la *filosofía* de nuestras pasiones; por el contrario, hay muchas cosas que actúan sobre ellas por medio de la idea y la suposición del poder, con independencia de su real ejercicio". (II,I,10; p. 489). De este modo, el *poder* es generador de pasiones, descubridor del yo, y hacedor de futuro.

76.- F. Nietzsche, (manuscrito denominado) *Der Wille zur Macht*. En *Werke*, ed. cit., XVI, 401 y ss.

77.- *Ibid.*: "aunque la razón sea incapaz de disipar estas nubes, la naturaleza misma se basta para este propósito, ... bien relajando mi concentración mental o bien por medio de alguna distracción".

FISICA Y FILOSOFIA EN EL ULTIMO KANT

La todavía escasa investigación actual sobre el *Opus postumum* kantiano (1) se encuentra por lo general de acuerdo en el hecho de que la génesis de *O.p.* se debe, en buena parte, al fracaso de *MA*, esa obra que habría debido exponer la *Metafísica de la Naturaleza* [*MA*, IV, 473].

Sin llegar a la concepción extrema de Tuschling, para quien el *O.p.* se concibió como sustituto de la obra de 1786 (2), podemos afirmar que Kant estaba descontento de *MA* casi desde el momento de su aparición.

En primer lugar, posiblemente ninguna de sus obras tuvo una acogida tan fría, e incluso hostil. La crítica de la prestigiosa revista *Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen* (Nº191, de 2 de diciembre de 1786) fue, por ejemplo, abiertamente desfavorable. Es significativo, a este respecto, que el primer fragmento del *O.p.* (hacia 1795, probablemente) reproduzca parte de la recensión, acompañada por un esbozo de corrección de *MA* (3).

Un interesante eco del poco aprecio -tanto popular como científico- que tuvo *MA* se encuentra igualmente en la primera noticia escrita que conservamos sobre *O.p.* Se trata de una carta de Kiesewetter a Kant (de 8 de junio de 1795), en la que se recuerda al maestro la promesa que éste había dado "hace ya unos años" de publicar la "Transición (*Übergang*) de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física". En efecto, éste era en principio el título de la nueva obra. Kiesewetter se alegra de la futura aparición de este trabajo, ya que los *MA*, dice, no son apreciados en su justo valor a causa de su dificultad y de no haber sido comentados ni explicados más ampliamente [XII, 23-24].

Nos parece que es ésta una forma elegante de decir que *MA* había resultado un fracaso. Por otra parte, puede apreciarse también a través de esas palabras la actitud del propio Kant, que con su aviso de la nueva obra pretendía consolidar una parte verdaderamente esencial de su sistema. Es notable, por lo demás, que a partir de 1795 se comenzaran a redactar los primeros esbozos de *O.p.* (hojas sueltas del legajo IV). El escrito de Kiesewetter es, pues, el punto crucial desde el que puede enlazarse el *O.p.* con las obras anteriores (4).

Dejando aparte el probable fracaso externo de *MA*, debido quizá no tanto a la dificultad de la temática cuanto a defectos de base (5), lo cierto es que, en el mejor de los casos, esa obra podía fundamentar tan sólo una *physica pura*, cuyos axiomas se apoyaban en el concepto de una naturaleza en general, y no desde luego

una física como ciencia empírica, como agregado de percepciones objetivas.

Es esta última fundamentación la que aparece como algo problemático sobre la base del criticismo. En efecto, según la famosa distinción de la Arquitectónica de KrV (B 865/A 837), ni la matemática ni la filosofía pueden, por sí solas, realizar satisfactoriamente esa tarea. Pues,

a) la Metafísica de la Naturaleza (conocimiento discursivo por meros conceptos), denota objetos reales, en general, pero no puede anticipar éstos *a priori*, ya que no es un conocimiento intuitivo;

b) la matemática construye el objeto *a priori* en la intuición pura, pero por esto mismo no denota el objeto empírico: sólo puede fundamentar una Física general; esto es, lo que hoy llamaríamos física-matemática, o matemática aplicada.

Según esto, ¿cómo anticipar el objeto empírico? Para ello, sería necesario encontrar una metafísica *especial* de la naturaleza, que se configurara como transición (*Übergang*) entre la metafísica y la física-matemática.

Los MA habían señalado -en frase justamente célebre- que el carácter *científico* de un ámbito cognoscitivo depende de que éste sea susceptible de matematización [MA, IV, 470]. Esto es verdad; pero no *toda* la verdad. Para que algo se constituya como ciencia son necesarias las matemáticas, pero también (y sobre todo) la filosofía, según piensa el último Kant, para quien es ya evidente que los MA habían presentado en realidad una elaboración filosófica de los "principios matemáticos de la ciencia natural", y no una estricta fundamentación metafísica, que debe incluso preceder y posibilitar a aquéllos [O.p., XXII, 484].

En efecto, la matemática, por sí sola, no podría servir de fundamento científico, ya que los conceptos matemáticos no denotan una realidad fuera de sí: se construyen sobre una intuición *pura*. Diríamos que expresan una esencia (*Wesen*), no algo real (*Natur*). Por otra parte, los conceptos derivados (*predicables*, en KrV) que aparecen en MA, denotan objetos existentes (aunque sólo en general), pero tratados matemáticamente, con lo que el conocimiento de éstos es tan sólo *simbólico*, según señalaba ya KrV [KrV, A 717/B 745].

En ambos casos, parece claro que ni la matemática ni la metafísica de MA podían dar razón del carácter *científico* de la física, a pesar de que Kant había saludado a ésta como disciplina que seguía *den sicheren Gang einer Wissenschaft* [KrV, B XIV].

La magnitud del problema fue haciéndose paulatinamente consciente, hasta que ya en 1798 confiesa Kant francamente que la nueva obra concierne al conjunto de su filosofía, y que su sistema presenta una "laguna". La optimista declaración del prólogo de KrV, según la cual sólo quedaban retoques "elegantes" para cerrar el sistema [KrV, B XLIV], se ha convertido ahora en un "suplicio de Tántalo" [Carta a Garve (21 de septiembre de 1798) XII, 257].

El problema es grave, y como el propio Kant reconoce, afecta a la validez

del criticismo en general, no sólo a un punto aislado. En efecto, descalificadas en MA la Psicología y la Química como ciencias, puede decirse que el ámbito del conocimiento objetivo que pueda de algún modo conocerse *a priori* es tan sólo la Física. Por consiguiente, si el agregado de percepciones correspondientes a los objetos externos no logra articularse en un sistema, cabe pensar que la filosofía trascendental sea tan sólo una especulación, más o menos plausible, pero falta de esa "fertilidad lógica" que Margenau exige de una verdadera teoría favorecedora de la investigación científica (6).

La tarea que el O.p. se propone, consecuentemente, es la de hacer pasar a la física de agregado a sistema. Lo cual quiere decir, en profundidad, demostrar la validez y fecundidad de la filosofía kantiana. Esta es la apasionante "apuesta" que se encuentra en la última obra: las relaciones entre física y filosofía deben ser recíprocamente fecundas, si ambas quieren ser consideradas como ciencia.

En el presente artículo no podemos, evidentemente, pronunciarnos sobre la cuestión de si la empresa asumida por el O.p. llegó o no a buen puerto. Se trata de una cuestión sobremanera compleja, que no es fácil despachar con una mera afirmación o negación. Los caminos que sigue Kant, aunque en ningún momento separados de las concepciones básicas del período propiamente crítico, son demasiado tortuosos (y profundos) como para pretender recorrerlos en este momento. Nos debemos limitar a trazar los lineamientos generales, con especial atención al estatuto de la física como ciencia.

Podemos adelantar que la concepción básica señalada en la Arquitectónica de KrV constituye el fundamento desde el que parten todos los esfuerzos kantianos. Según la cuidada definición propuesta por Eisler (que nos evita citas extensas y fragmentarias), esa concepción ve a la ciencia "no como un agregado, sino como un sistema de conocimientos, un todo orgánico y articulado que por la idea de ese todo estructura una unidad de fines, y crece desde dentro" [R. Eisler, Kant-Lexikon, Olms, Hildesheim, 1964, p. 609]. Es ese carácter "orgánico" de la ciencia el que permite el progreso de las investigaciones a la vez que evita el despedazamiento del conjunto en varias disciplinas.

Un esbozo de prólogo para la nueva obra, recogido en el llamado *Oktaventwurf*, de 1796, nos introduce ya específicamente en nuestra temática, sin que nos separe de la definición anterior, a la que habremos de volver al final de nuestro estudio.

El concepto de ciencia natural (*Naturwissenschaft, philosophia naturalis*), dice allí Kant, contiene la representación sistemática de las leyes del movimiento de los objetos exteriores, en tanto que éstos puedan ser conocidos *a priori* como necesarios. La ciencia natural, a su vez, se divide -según su contenido-

1.- *Principios metafísicos.*, basados en conceptos de las relaciones entre movimiento y reposo.

2.- Física, que muestra (deberá mostrar cuando sea ciencia, más bien) de forma sistemática el contenido del conocimiento empírico.

Ahora bien, para ordenar esos conocimientos empíricos necesitaríamos aplicar los principios metafísicos a la física. Pero esto no puede hacerse ni mediante principios puros *a priori* (que quedan siempre dentro del ámbito de la Metafísica), ni mediante principios empíricos (que no muestran en sí caracteres de universalidad y necesidad, tal como una ciencia exigiría).

Es necesario, pues, conectar ambas orillas (*beyde Ufer*) mediante una ciencia mediadora, que ordene en lo posible (*möglich*) la Física, y haga de ella un todo completo comparativamente (*comparativ*) a la perfección de la Metafísica de la Naturaleza. Son interesantes estas precisiones de Kant, que muestran claramente su respeto ante el carácter finalmente empírico (irreductible al conocimiento puro) de lo dado [O.p., XXI, 402-3].

Esa conexión, ese tránsito necesario, sólo podrá lograrse por otra parte "mediante la *afinidad* que hay que encontrar entre las reglas *a priori* con el conocimiento de su aplicación a los objetos dados empíricamente" [O.p., XXI, 407-408].

Puede afirmarse que en este pasaje ha tomado Kant perfecta conciencia del problema: se trata de fundamentar transcendentamente la afinidad que muestran los objetos empíricos, fundamentación que permita la anticipación filosófica de éstos (y la matemática, aunque ésta presupone la filosófica) para la construcción de la ciencia. Este era, sin duda, uno de los problemas fundamentales que estudiaba la *deducción trascendental* de KrV; pero allí se trataba, tan sólo, de justificar la *forma legal* del conocimiento. Por el contrario, ahora no se trata de una afinidad transcendental (reductible, en última instancia, a la unidad de apercepción), sino de la afinidad empírica y de la aplicación de los principios formales a ésta. Este punto no estaba garantizado en KrV, a menos que se admitiera una cierta armonía preestablecida. Como reconoce el propio Kant, ya en MA se habían dado algunos pasos en esta dirección, pero sólo a título de *ejemplos*, para mejor comprender la doctrina abstracta de la metafísica natural [O.p., XXI, 408]. El distanciamiento que muestra así Kant con respecto a sus obras anteriores muestra ya una problemática madura e independiente: se presenta ahora una tarea que debe realizarse a fin de evitar un paso brusco (*saltus*) de la metafísica a la física, vale decir, de lo *a priori* a lo *a posteriori*.

Ahora bien, ¿dónde encontrar este territorio intermedio, que por una parte pueda anticiparse *a priori*, pero por otra corresponda a lo empírico? (Obsérvese que Kant está situándose, conscientemente, dentro de la problemática del *esquematismo*). La respuesta ya se encontraba esbozada en KrV (especialmente en las Analogías de la experiencia), y sobre todo en la Dinámica de MA; seguía naturalmente, por lo demás, la línea de la filosofía de la ciencia leibniziana. Ese vasto campo mediador está cubierto por *fuerzas motrices* de la materia. En efecto,

éstas son por una parte cognoscibles *a priori* (son puras relaciones, expresables matemáticamente en ecuaciones diferenciales); pero por otra son dadas a través de la experiencia, y constituyen la materia de lo dado. Su contenido se muestra en las variaciones de movimiento e intensidad, estudiadas en Dinámica. Las fuerzas motrices, pues, presentan un doble aspecto material-formal, según el modo cognoscitivo de acceso.

Como se señala en el legajo IV, folio 2, de O.p. (septiembre/octubre de 1798): "Las fuerzas motrices de la materia, y con éstas también las de los cuerpos, pueden contener principios físico-dinámicos, según lo *formal* de las leyes del movimiento de las mismas, en cuanto cambio de sus posiciones en el espacio (foronómicamente), o también según su energía como causas eficientes de este cambio (es decir, según su *contenido*: cognoscibles en la experiencia)" [O.p., XXI, 352].

Por lo demás, si estas fuerzas deben articularse en un sistema, será necesario seguir un *método sintético* (análogo al empleado en KrV), que ascienda hasta un principio supremo situado en el plano físico, y en estrecha correlación con los dos grandes principios de la Analítica de KrV.

Esa articulación (obsérvese que se trata aquí de una paralela deducción transcendental) necesitará también de un hilo conductor, y de una estructura general de configuración. La estructura será -como cabía suponer -la *tabla categorial*; pero ¿dónde encontrar el hilo conductor? Este punto es fundamental, y su solución constituye una de las muestras más brillantes de la madurez del último Kant.

Es obvio que la nueva ciencia mediadora (*Übergang*) debe estar constituida por conceptos intermedios (*Mittelbegriffe*), que permitan la aplicación de las fuerzas de la materia en general a las relaciones que se presentan en la experiencia [O.p., XXI, 177].

Estos conceptos son contruidos por nosotros (*selbst gemachte*), y sin embargo expresan los caracteres generales de la materia, porque:

1.- Se trata de *pensar* (en general, no de *imaginar* concretamente) todas las propiedades derivables de la tabla categorial, para ver de qué modo puede haber experiencia de ellas (o, más exactamente, pueden posibilitar una determinada experiencia);

2) los diversos modos posibles, en cuanto pensados formalmente, no se rigen por la lógica transcendental (triádica: tres categorías bajo cada título. Cf. KrV, B 110), sino sólo por la lógica formal (diádica: se emplea el principio de tercio excluido) (7). Esto implica que la anticipación tiene un valor sólo problemático, y es pensada no como constitutiva de la experiencia (caso de las categorías), sino en favor (*zum Behuf*) de la misma. Vale decir: los conceptos derivados no incorporan el dato bajo el Juicio determinante, sino que son propuestos para el dato por el *Juicio Reflexionante*. De aquí que la

sistematización propuesta sea tan sólo un ideal a alcanzar (8);

3) pero pensar una propiedad general de la materia no significa inventarla arbitrariamente; desde el momento en que se deriva *lógicamente* de las categorías, que son condiciones de la experiencia, debe convenir de algún modo a esa experiencia.

La importancia de estos intentos de clasificación radica, a mi juicio, en el hecho de que Kant señala las propiedades de acuerdo con el *experimento* que hace manifestarse a los fenómenos naturales. En palabras de Vittorio Mathieu, uno de los mejores conocedores del O.p.: "De hecho, pensar una propiedad de la materia implica que se piense un modo de experimentarla" (9) En efecto, experimentar significa asignar ya de antemano el *locus* probable, relacional, en que ha de recibirse el dato.

Ahora bien, esta estructura "inventada" en favor de la experiencia trata de sistematizar todos los datos *materiales*. Debe, pues, situar como Idea un principio material que adelante el todo de percepciones. No es ésta una concepción enteramente nueva, desde luego. Es la contrapartida en la región física de una convicción cardinal de KrV: no existe sino una sola experiencia, ya que sólo existe un espacio y un tiempo [KrV, A 110] (y un "Yo pienso" como polo de referencia, podemos añadir).

Para encontrar este principio "material" Kant utiliza, de forma fecunda y original, el Principio de la Diádica de Leibniz [O.p., XXI, 411, 4]. Tanto las fuerzas motrices como las propiedades de la materia surgen de combinaciones binarias, en las que el segundo miembro no se encuentra al mismo nivel, sino que explica y posibilita al primero (10). Las cualidades de este segundo miembro corresponden a una "materia" que, como tal, no se da en la naturaleza. Es una materia transcendental, pensada *a priori* en favor de la experiencia, y no una "cosa". Kant la denomina de diversas formas: éter, calórico, elemento ígneo, etcétera. Bajo estos nombres no debemos entender las materias físicas que los científicos postulaban para explicar diversos fenómenos. De hecho, Kant relega - con una visión profunda- el calórico de los físicos al nivel de un simple "tapabocas", que no debe ser tomado en consideración [O.p., XXI, 36, 9].

Puede llamarse a esa materia como se quiera, señala textualmente Kant en numerosas ocasiones, ya que de ella sólo interesa su *función*: Todo posibilitante de la experiencia, "materialización" de la misma. En suma, *el éter es el correlato objetivo de la unidad sintética de la apercepción*.

Como hemos señalado, ya en KrV se había configurado como única la experiencia (en cuanto *sistema*), pero sólo desde un punto de vista formal. El O.p. añade: a la consideración *subjetiva* de que hay una sola experiencia (pues tenemos una sola forma de recibirla: el espacio-tiempo) debe corresponder *objetivamente* una única materia posible.

Decir que sólo existe *una* experiencia y que la materia conformadora de la

misma es el éter, implica:

a) que todo conocimiento es relacional;

b) que la experiencia no es un agregado, sino un sistema;

c) que jamás podrá dominarse la experiencia única en su totalidad; esto es, la empiria nunca se convertirá por completo en experiencia, por lo que la Idea estructural (experiencia como *omnimoda determinatio*, totalidad de relaciones conocidas) permanece como principio regulador;

d) que gracias a esa Idea puede anticiparse, en general, la experiencia como un todo; tanto formalmente (gracias a la unidad sintética de la apercepción) como materialmente (gracias al éter). Ambos polos se corresponden mutuamente;

e) que el éter es una "materia" dada *a priori* a la razón (pensado esto cuidadosamente desaparece la paradoja: corresponde a lo Incondicionado -pero siempre condicionable- de la Dialéctica de KrV), que no está más allá de la experiencia, sino que es, precisamente, la experiencia misma pensada como un todo. No es un objeto (directamente) sensible, pero tampoco es (directamente) inteligible. Es, como señala Kant, *cogitabile*: hace que los objetos sensibles sean inteligibles.

En suma, podemos atrevernos a afirmar que el éter juega, con respecto a los cuerpos físicos, el mismo papel que en la metafísica ha tenido el *ser con respecto a los entes*.

Por debajo de la terminología científica del siglo XVIII, sigue corriendo la vigorosa savia de la metafísica. Y la ciencia física se explica y fundamenta, de nuevo, por la filosofía. Este es el gran valor del O.p.

Ahora estamos en condiciones de volver sobre la definición de la ciencia como un sistema. El agregado de las percepciones objetivas (*fenómenos externos*) se articula en una estructura *a priori* (*tabla categorial*), según un principio de clasificación (la *diádica*), y bajo la guía de una Idea reguladora (el éter como Principio material de unicidad de la experiencia). "¿Qué es la física?" significa, por tanto: "¿cuál es el valor *objetivo* del conocimiento de los fenómenos externos?" Y esta pregunta sólo puede responderse desde un marco sistemático, propuesto por la filosofía transcendental.

Quizá podría pensarse que el *conjunto* de datos sensibles, agrupados según un método matemático, es un sistema científico. Pero -piensa Kant- esta forma de proceder sería un andar a tientas, un ir tropezando (*Herumtappen*) continuamente entre los objetos, sin saber cómo relacionar unos con otros ni cuándo aplicar un principio en lugar de otro [O.p. XXII, 336, 3; cf. XXII, 491, 27]. La Física debe ser, naturalmente, un sistema *de* (o *para*) conceptos empíricos, pero no un sistema empírico. Esa expresión es una clara *contradictio in terminis* [O.p., XXII, 407, 11].

Pues decir sistema es decir *unidad* de conocimiento bajo un principio de totalidad. En realidad, ni aun el científico más pretendidamente empirista deja de obedecer esta exigencia básica del quehacer científico: tan sólo sus hipótesis

filosóficas están equivocadas. El filósofo transcendental simplemente saca a la luz esta necesidad intrínseca, y prueba por qué lo es. A su vez, este descubrimiento resulta altamente fecundo para el desarrollo de la ciencia misma, desde el momento en que le señala los métodos y alcance de la investigación. Kant ha expuesto esta idea básica con palabras extraordinariamente lúcidas:

"El investigador de la naturaleza, antes de ordenar para la física las fuerzas de la materia que son causa de las percepciones, debe reflexionar sobre cómo tiene que interrogar a la naturaleza" [O.p., XXII, 507, 19].

Kant propone, por consiguiente, la tensión viva entre las exigencias de unidad y sistematización del pensamiento y el respeto hacia lo dado, mediante una anticipación "inventada" (*erdichtet*) en favor de la experiencia. En esta anticipación flexible, capaz de modificación continua según lo exija el desarrollo de la investigación científica (salvada la continuidad de la estructura categorial), puede encontrarse, a mi juicio, lo más fecundo y actual de la filosofía de la ciencia kantiana, y sería deseable que epistemólogos cualificados volvieran sobre la problemática expuesta en O.p., donde puede encontrarse el germen de superación de un estrecho y estéril positivismo, y a la vez de un vacío juego liguístico que, en definitiva, no puede explicar por qué un ámbito cognoscitivo exige un determinado lenguaje formalizado, y no otro.

NOTAS

1.- Citaremos, en lo sucesivo, *Opus postumum* como O.p., *Kritik der reinen Vernunft* como KrV y *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* como MA. Salvo en el caso de KrV -citada según ediciones originales-, la paginación de las obras de Kant corresponderá a la edición académica.

2.- Burkhard Tuschling, *Metaphysische und transzendente Dynamik in Kants opus postumum*, Berlín, Walter de Gruyter, 1971: "...der Übergang tatsächlich ein Substitut und kein Korollar der MA ist".

3.- En este fragmento, p. ej., Kant advierte la necesidad de reelaborar la Foronomía de MA sobre la base de fuerzas originarias: "Es ist nicht einmal denklich wie Phonomie die bloß Bewegung herrührt auf bewegende Kraft führen können" (O.p., XXI, 416). Se evitaría así la distinción (interesante, pero algo artificiosa) que MA hacía entre espacio absoluto y espacio relativo. Puede encontrarse un excelente estudio de esta distinción -y, en general, de todo MA- en Jules Vuillemin, *Physique et Métaphysique kantienne*, París, P.U.F., 1955 (esp. págs. 55-60).

4.- De Vleeschauer (*La déduction transcendente dans l'Oeuvre de Kant*, "De Sikkel", Antwerpen, 1939, t. III, p. 565-6, n.4) concluye, a partir de las citadas palabras de Kiesewetter, que Kant habría hablado ya del O.p. en 1788 ó 1790. Es una hipótesis plausible. De hecho, existen extraordinarios puntos de contacto entre esa obra y la *Erste*

Einleitung zur Kritik der Urtheilskraft, de 1790.

5.- Tuschling (o.c., p. 118) apunta certeramente a un excesivo respeto de Kant a Newton -perdido en parte en O.p., obra paradójicamente más "joven" que MA-. Este respeto habría llevado a Kant a una servil "Nachahmung der mathematischen Methode", sin advertir que "die phonomische Grundkonzeption ... seiner eigenen kritischen Metaphysik widerspricht". No podemos extendernos en este tema: tan sólo apuntaremos, por una parte, que Kant no parece saber aprovechar en MA los ricos resultados de KrV, introducidos en esa obra de modo a veces artificial; por otra, que, falto de un principio objetivo de base (el éter de O.p.), Kant tiene que admitir, *ex definitione*, la existencia de una materia que es cognoscible mediante el movimiento (concepto empírico, según KrV, B 108/A 82), lo que no deja de resultar extraño -y aun escandaloso- cuando se trata de "principios metafísicos", que proceden por meros conceptos.

6.- Henry Margenau, *Open vistas. Philosophical perspectives of Modern Science*, Yale Univ. Press, New Haven, Conn., 1964: "The business of science might be supposed to be the mapping of individual P(erceptual)-experiences in a unique and simple way upon the field of constructs, a mapping which is regulated by principles of convenience and of economy of thought"(p.11). Pero, piensa Margenau, a esta estructura (*matemática*) debe añadirse la fertilidad lógica, que faltaría p. ej. a la teoría de Berkeley: "For it lacks a property which I like to call *logical fertility*. The whole scheme is logically sterile, there is nothing that the scientist can derive from it, nor anything which he can test by empirical means. The theory states its case and is done; its acceptance or rejection makes no difference in our P-experience"(p. 11-12). Es muy interesante señalar que Margenau sigue las concepciones kantianas (más profundamente incluso de lo que confiesa): "*Metaphysical requirements* which the *constructs* of science have to satisfy are: logical fertility, extensibility, multiple connection, causality, simplicity, elegance, and several others"(p. 14) (subrayado mío).

7.- Por no haber entendido este carácter flexible e "investigador" de los conceptos medios, De Vleeschauer (o.c. III, p. 584) acusa a Kant de senilidad; acusación injusta, pero que ha dificultado el acceso serio al O.p.

8.- Erich Adickes, "Kants Opus postumum dargestellt und beurteilt", *Kant-Studien*, Ergänzungsheft, N° 50, Berlín, 1920, p. 175.

9.- V. Mathieu, *La filosofía transcendente e l' "Opus postumum" di Kant*, Edizioni di "Filosofia", Torino, 1958; p. 207. "Pensare una proprietà della materia, infatti, implica che si pensi un modo per sperimentarla".

10.- Compárense, p. ej. las propiedades de la materia: ponderable/*imponderable*, permeable/*impermeable*, cohesible/*incohesible*, exhaustible/*inexhaustible*..

EL PROBLEMA DEL ÉTER EN LA FÍSICA DEL SIGLO XVIII Y EN EL «OPUS POSTUMUM» DE KANT

Introducción

Constituye un lugar común en la investigación kantiana el convencimiento de que el criticismo se propuso la fundamentación filosófica de la mecánica clásica newtoniana (1). Esto, que tomado *grosso modo* es indudablemente cierto, puede llegar a ser problemático si examinamos algún punto concreto de contacto entre ambos grandes pensadores, punto que puede revelarnos lo lejos que estaba Kant de seguir dócilmente las concepciones de base newtonianas.

Quizá no exista mayor elemento de fricción que el concerniente al estatuto del *éter cósmico*, tema que juzgamos altamente interesante por cuanto marca las dificultades internas de la mecánica clásica, que se debate entre una física sustancialista y la aceptación de una fuerza originaria (con los problemas, de ella derivados, de una *actio in distans*), y que va a llevar a la última filosofía de Kant a un paralelo -aunque fecundo- desequilibrio.

Un primer intento de fundamentación de la física de Newton se encuentra en los **Principios metafísicos de la ciencia natural**, (MA) de 1786 (2); obra que, incluso en el título, se propone servir a la vez de correlato y de fundamentación de los **Principia mathematica** (3). Sin embargo, resulta altamente probable que la obra kantiana resultara un intento fallido, no sólo de cara al ambiente científico, sino -y sobre todo- en relación con el propio criticismo. (Para las causas del posible fracaso ver el artículo anterior "Física y filosofía en el último Kant").

De hecho, la temática de MA es reelaborada por completo en O.p., con una mayor preocupación por el estatuto de la ciencia física y, especialmente, por el carácter de *anticipación* sistemática del dato empírico.

Esta posibilidad de anticipación quedaba gravemente limitada en la obra de 1786 por la aceptación, en la base misma de la metafísica de la naturaleza, de conceptos *empíricos* como los de "materia" y "movimiento" (4).

En MA, esos conceptos eran reconducidos (de forma algo tortuosa por lo demás) al hecho originario de la existencia de dos fuerzas: *atracción* y *repulsión*, cuyo origen y -lo que es más importante- relación con la Analítica de los

Principios de KrV resultaban inexplicables (MA, Dyn., Lehrs. 7 Anm. 1; IV, 513). El propio Kant tenía ya conciencia de la difícil adecuación de esta dualidad de fuerzas con el sistema crítico (MA, Dyn., Lehrs. 8, Zusatz 2, Anm. 2; IV, 521).

Esta concepción fue duramente criticada en el ambiente científico alemán (5), ya que desde Newton se había aceptado una única fuerza (la atractiva) para explicar todo cambio físico. Por otra parte, el mismo Newton había intentado (aunque enfáticamente lo negase en sus Principia) encontrar una causa; también única, de la gravitación, postulando la existencia de un *medio etéreo*. Con esto no hacía sino proseguir una suposición bien arraigada en los medios científicos, especialmente a partir de Descartes (6).

Pues bien, la idea básica del O.p., el eje en torno al cual se construye la posibilidad de aplicación de la metafísica a la física (que constituye el tema de esta gran obra), es precisamente la aceptación del *éter* (o *calórico*, como indistintamente llama Kant a esta materia) en cuanto *Principio material de posibilidad de la experiencia*. De aquí que pueda resultar interesante estudiar el paso del *éter -entidad física-* tal como era entendido en la ciencia del siglo XVIII, al *éter -función trascendental-* del O.p., como base para un acercamiento a esta obra.

Para ello dividiremos nuestro estudio en los siguientes apartados:

- a) El éter corpuscular de Newton.
- b) La materia sutil de Euler.
- c) El nuevo estatuto del éter en O.p.

A) El éter corpuscular de Newton

A nivel público, al menos, Newton había dejado en sus *Principia* una confesión de impotencia (o de prudencia) respecto a la causa de la gravitación. El científico habría pretendido -y logrado- reducir a leyes y armonía el inmenso edificio cósmico (*Systema Mundi*). Si era cierto que la gravedad se debía a una fuerza, Newton, como físico, no podía preguntarse el *qué* de su naturaleza, sino sólo el *cómo* de su funcionamiento (7).

Sin embargo, lo que Newton no podía permitirse en sus tratados matemáticos, estaba sin duda operando como convicciones íntimas, y muy probablemente no podía dejar de animar y dirigir los propios resultados científicos. Sería ingenuo, en éste como en otros casos, suponer una completa neutralidad de la ciencia con respecto a hipótesis filosóficas.

La correspondencia de Newton, en efecto, nos muestra que -al menos como postulado- éste admitía la existencia de un éter que explicaría los fenómenos gravitatorios y paliaría el escándalo de la *actio in distans*. Por ejemplo, la

famosa carta de Boyle sobre la causa de la gravitación, de 28 de febrero de 1678/9, comienza afirmando la existencia de una sustancia difusa por todo lugar, susceptible de contracción o dilatación, y que penetra en todo cuerpo sólido a través de los poros de éste, en los cuales es mucho más sutil que en los espacios libres (?). En ningún lugar es el éter igual en densidad, sino que pasa por estados progresivamente más densos a partir del cuerpo que permea (Newton, I.: **Letter to the Hon. Mr. Boyle on the Cause of Gravitation**. Opera, T. IV, III, p. 386).

De modo que según esta ley de continua rarefacción/condensación, cuando dos cuerpos se acercan, el éter interpuesto se hace más sutil que antes (pues la sutileza aumenta con la disminución de la distancia). Pero como esta sutileza no puede aumentar hasta el grado de que el éter desaparezca (lo que llevaría consigo la fusión completa de dos cuerpos), llegará un momento en que los cuerpos ya no puedan acercarse más (impenetrabilidad: máxima sutileza del éter en el centro de cada cuerpo); sin embargo, puede producirse una relativa penetración (elasticidad) si la presión ejercida es tan fuerte que obliga al éter interpuesto a tomar el grado de sutileza correspondiente al que se halla en el interior de los cuerpos. Esta presión puede ser tan fuerte que los cuerpos se unan de tal manera que sólo puedan ser separados mediante una repulsión que obligue a condensarse de nuevo al éter (es decir: que obligue al éter unificante a salir de los poros; Newton parece estar pensando particularmente en la experiencia de los "hemisferios de Magdeburgo" de Otto von Guericke).

Hay algo importante en todo esto, y que va a decidir en parte la suerte futura de los Principia: ¿en qué consiste la *diferencia de densidad* del éter? Para Newton, sin duda, en una estructura *granular*. No acepta, sin embargo, el *vacío*, postulando para evitarlo diferencias de tamaño infinitésimas en los corpúsculos (Op. cit., p. 394). Serán estas diferencias de densidad en el éter las que expliquen la gravitación: el éter más denso tendrá tendencia a ocupar el más sutil; por ello, impulsará a los cuerpos que rodea a unirse más entre sí (*gravitación universal*).

Queda sin explicar (entre otras muchas cosas) por qué llega un momento en que la atracción mutua se equilibra (Kant postulará para esto la fuerza de *repulsión*). La doctrina de Newton es interesante, pero algo artificiosa. El mismo concluye la carta confesando su falta de imaginación en problemas de este tipo (Op. cit., p. 395). Sin embargo, nunca abandonará esta concepción, como prueban las importantes *Queries* situadas al final de la *Opticks*, donde Newton descubre los fundamentos mismos de su sistema, a la vez que impulsa la investigación posterior.

La *Query 21* vuelve sobre la idea fundamental de la carta a Boyle, pero añade algo fundamental: cada partícula del éter tiende a alejarse de las contiguas (fuerza de *repulsión originaria*, que explicaría la *atracción derivada*, constatable entre los cuerpos mayores) (Newton, I.: *Opticks, Query 21*).

Sabemos que Kant conocía la *Opticks* en su versión latina (la cita en varios pasajes de sus *Reflexiones*), y es indudable que esta idea de un fluido originario animado por fuerzas de repulsión será la que en *O.p.* aparezca como centro de su investigación.

Sin embargo, hay algo en lo que Kant no puede ya seguir al admirado científico: para éste, la ley de condensación/rarefacción se explica, en última instancia, no por la existencia de una fuerza originaria, sino porque el cosmos está formado por partículas duras y móviles (*atomismo*). Esta era la salida que Newton necesitaba a fin de dejar en su sistema lugar para la acción de una Causa última "que, ciertamente, no es mecánica" (8). No deja de resultar irónico que la misma concepción que llevó a los viejos atomistas a un materialismo extremo se utilice ahora para justificar la existencia de Dios; como tampoco deja de serlo el hecho de que los atomistas fueran, al admitir explícitamente el *vacío*, más consecuentes que Newton, ya que éste deja entrever implícitamente la necesidad de aceptar un vacío (Cf. supra, al hablar de espacios *libres*, y lo subrayado en nota 8) que había explícitamente negado.

El problema de la *actio in distans* seguía así sin resolverse, pues lo escandaloso no era que las distancias intercorpúsculares fueran mayores o menores, sino que existieran *intervalos* vacíos, con independencia de su magnitud. No se trataba tan sólo de un problema metafísico: la aplicación de la geometría y del análisis infinitesimal al mundo de la experiencia dependía fundamentalmente de que se admitiera el *continuo* en la naturaleza. Es ésta la *lex continui mechanica* de que Kant nos habla, única que puede garantizar el ejercicio de la causalidad (KrV A 209, cf. refutación expresa del vacío en A 173-175). Es esa ley la que exige que todo cuerpo sea tan sólo *relativamente* impenetrable, y que la naturaleza deba explicarse por fuerzas (*dinámicamente*) y sólo secundariamente por *choques* entre cuerpos (*mecánicamente*) (9).

La conclusión, sin embargo, parece ir contra la experiencia común: ¿cómo sostener que todos los cuerpos son penetrables, si su característica fundamental (a nivel de *MA*) es precisamente la de llenar un espacio por su fuerza de repulsión? A esto contesta Kant, recordando la segunda antinomia, que "la impenetrabilidad absoluta no es, de hecho, ni más ni menos que una *qualitas occulta*". (*MA*, Dyn. Erkl. 4, IV, 502) La impenetrabilidad es siempre y sólo relativa, desde el momento en que todo cuerpo debe tener un *grado intensivo*. Todo cuerpo es, en definitiva, impenetrable (a nivel *fenoménico*), porque la fuerza compresora deberá dar como resultado (en la hipótesis *absoluta*) una fuerza repulsiva opuesta de grado infinito, lo que es imposible.

Lo inestable de esta solución puede apreciarse ya en *O.p.*, donde Kant tiene que confesar la penetración (*de derecho*) de toda materia por el éter, si se quiere explicar el origen de la fuerza repulsiva misma de esa materia. En el nivel de *MA* no era necesaria esa solución extrema, ya que -como hemos visto- se aceptaba el

hecho de la fuerza como *Faktum*. Parece que difícilmente puede escaparse del *Scilla* y *Caribdis* de una extraña interpretación total o de la aceptación de *dos* fuerzas originarias.

El *O.p.* parece optar -de forma no menos extraña- por la idea de que toda materia es penetrable por algo que ya no es materia (o no lo es, al menos, al mismo nivel). Pero para que esta concepción resulte convincente Kant deberá modificar el estatuto mismo del elemento *éter*, que en el nivel de *MA* es, simplemente, una cosa más entre las cosas: más sutil, pero de la misma *naturaleza*. Además como señala Vuillemin, el éter en *MA* tiene un valor secundario, e incluso inútil (10).

En *O.p.* Kant se orienta decididamente hacia una concepción dinamicista, en la que el concepto de fuerza va a dominar sobre el de sustancia. Kant alumbra un mundo nuevo: la *física del campo*. Pero, falto del entramado matemático y experimental que soporte esa nueva concepción, las partes propiamente filosófico-científicas del *O.p.* se destruyen en un intento siempre renovado y siempre infructuoso por comprender a priori una teoría que aún no puede *aplicarse* sobre nada. Parece como si la filosofía de Kant hubiera ido *más allá* de la ciencia de su tiempo.

B) La materia sutil de Euler

La teoría euleriana del éter, mucho más dinamicista y comprensiva que en Newton, debió de influir profundamente en Kant, sobre todo por el carácter de principio único explicativo que toma el éter en el gran analista.

Ya en la carta 18 de sus famosas *Letters à une Princesse d'Allemagne* se opone Euler al atomismo newtoniano, ejemplificado en este caso por la teoría emanatista de la luz. Si la luz, dice Euler (que permanece fiel a la teoría ondulatoria de Huyghens), estuviera compuesta por partículas luminosas, el espacio entre el sol y la tierra se llenaría, y no sólo con las provenientes del sol, sino con las de todas las estrellas, con lo que los choques continuos impedirían la recepción de la luz, así como su expansión en línea recta. Por consiguiente -concluye la carta 19- el espacio no puede estar *vacío* (simple medio por el que se muevan las partículas), sino lleno de una materia sutil, y no puede sostenerse tampoco una emanación, que implicaría pérdida de materia. La luz consiste, pues, en vibraciones dadas en el *éter*.

Este medio, además, penetra en los poros de todos los cuerpos y atraviesa libremente cualquier materia (obsérvese cómo tampoco Euler se atreve a postular una penetrabilidad total, ya que esto -piensa- iría contra el principio de contradicción) (11).

Podemos resumir la concepción de Euler señalando que el éter:

- a) se identifica con el calórico;
- b) produce la luz, y también todo fenómeno eléctrico;
- c) en estado libre es igualmente elástico por todas partes (la concepción vibratoria permite abandonar la incómoda idea newtoniana de una gradación infinita de densidades);
- d) no tiene, por consiguiente, *peso* (al no tener densidad) (Euler, op. cit., XIX L, p. 77; XX L, p. 80; CXL L, p. 275; XX L p. 82; XLV L, p. 181).

El dinamicismo continuista aceptado (cada vez con mayor decisión) por Kant tenía, evidentemente, que estar influido por el estatuto del éter euleriano. La idea de una materia continua elemental ya se encontraba -por lo demás- en las primeras obras del filósofo (12).

Ahora bien, es en la temática de KU donde esta concepción va a encontrar sus últimos límites, y donde se hará evidente la necesidad de reelaborar el sentido de esa materia primordial.

Sería muy sugestivo -a este respecto- enlazar las discrepancias temáticas entre la no publicada EE y KU, con el cambio de función del éter. Obviamente, razones de espacio nos impiden elaborar *in extenso* este problema. Sólo podemos indicar que el problema clave de los esfuerzos kantianos de 1790 se encuentra con seguridad en su deseo de encontrar un *principio de totalidad* que uniera armónicamente, por una parte, el conjunto de leyes empíricas con los principios generales del entendimiento (advértase que no es otra la temática de O.p.) (13) y por otra la causalidad natural con la causalidad por libertad.

La solución de KU: el *Juicio reflexionante* y la *técnica de la naturaleza*, resuelve el problema tan sólo en el ámbito puramente subjetivo; la legalidad del Juicio reflexionante es pura *heautonomía*: sólo señala las condiciones subjetivas de posibilidad de conexión entre objeto y concepto (*subjective Gültigkeit*) (EE, XX, 225).

Resulta por lo demás impresionante poder apreciar cómo ya en 1790 estaba planteado con precisión el objeto de O.p.: lograr una ciencia cuyos "principios en parte puedan encontrarse en la ciencia natural general (racional), y en parte en aquella ciencia que contiene las leyes empíricas del movimiento" (EE, XX, 237). Se trata, evidentemente, de encontrar la transición (*Uebergang*) entre los principios metafísicos y la física (título primitivo de O.p.). Es muy significativo que de esto no se encuentren indicios en KU. Aquí es donde posiblemente hay que buscar la razón de que EE no se publicara. Lo extraño es que este antecedente no haya sido señalado por los distintos estudiosos, ni siquiera por Lehmann.

No sólo podemos comprender ahora por qué no se publicó EE, sino también por qué en 1790 Kant podía hablar tan sólo de validez subjetiva. Faltaba el concepto *objetivo* de totalidad. En O.p., éste será el éter. Pero en el periodo propiamente crítico, el éter es sólo una cosa entre las cosas.

Ciertamente, también en KU se nos habla del éter, pero en el nivel señalado. Aparece este concepto, en primer lugar, en § 14 (Analítica de lo bello), párrafo denominado *Ilustración mediante ejemplos*. Kant toma el estatuto del éter directamente de Euler. El ejemplo aludido es el del color, que se estima causado por el *pulsus* del éter, y que se compara con el sonido, causado por la agitación de las partículas del aire (KU, V, 224). El ejemplo es de poca importancia, pero no así el presupuesto básico: el éter produce colores porque es un «aire» más sutil, pero algo material, en definitiva.

Esto aparece destacado más claramente en § 58, verdadera confesión de las ideas «flogísticas» de Kant (recuérdese su elogio de Stahl en KrV B XIII). Explica aquí el filósofo los fenómenos de la cristalización y configuración por la expulsión, libre y brusca, o controlada, del calórico (*Wärmetherie*) contenido en un fluido (14). Los ejemplos que Kant propociona revelan una tal meticulosidad y cuidado, que incitan a pensar que él mismo habría realizado esas experiencias. En todo caso, el éter es tratado como un cuerpo físico más (aquí, calórico = flogisto).

Existe sobre todo, un texto decisivo: el que trata de los *opinabilia* (§ 91). Se refiere Kant en este pasaje a los objetos del mundo sensible y a una experiencia que sería posible de derecho, pero que *de hecho* no lo es por las limitaciones de nuestros sentidos (hoy diríamos: por falta de instrumentos auxiliares adecuados). Merece la pena que reproduzcamos este importante texto, que no deja lugar a dudas sobre el estatuto del éter que Kant tenía en 1790, y que le impidió buscar un Principio de validez objetiva:

"Así es -dice- el éter de los físicos actuales, una materia fluida, elástica, y que penetra en toda otra materia, una simple cosa hipotética, pero sin embargo siempre tal que, si los sentidos externos estuvieran agudizados en más alto grado, *podría ser percibida*; pero que (por falta de esto) nunca puede ser presentada en una observación o en una experiencia" (KU, V, 467).

Podemos ya afirmar que el O.p., en su conjunto, va a intentar la síntesis de dos grandes concepciones que hasta ese momento Kant había mantenido separadas: el éter como principio estructural de la materia, y el concepto de totalidad de KU. En esta obra, todavía el concepto de sistema actuaba "como si un entendimiento poseyera el fundamento de la unidad de lo múltiple de sus leyes empíricas" (KU, V, 181). También el O.p. va a buscar un fundamento de la unidad de lo múltiple; pero no habrá ya que suponer un entendimiento, que sólo puede ofrecer una validez subjetiva. Será, en cambio, el éter como elemento cósmico (*Weltstoff*) quien fundamente la "unidad del Principio activo de unificación de todas las fuerzas motrices de la materia (O.p., XXII, 267).

C) El nuevo estatuto del éter en el Opus postumum

El éter kantiano, tal como va a parecer en los primeros momentos de O.p. (*hojas sueltas* del legajo IV y *Oktaventwurf*), sigue aún fielmente las concepciones eulerianas. Sin embargo, tendría que llegar el momento en que las contradicciones que implica el éter de Euler se hicieran evidentes para Kant. En efecto, ¿cómo imaginar una materia *imponderable*, que actúa sin embargo comprimiendo todos los cuerpos?, ¿y cómo aceptar que "el mundo está lleno de materia" (Euler, *op. cit.*, LXXVIII L., p. 305), si se toma como principio inamovible la impenetrabilidad de la materia? Cuando se dice que el éter penetra todos los cuerpos, se entiende los *poros* de todos los cuerpos, que parecerían dispuestos *ad hoc* para contener el éter. ¿Y cómo puede moverlos, si pasa libremente a través de ellos? Pues según esto, no los toca en realidad, sino que los atraviesa por «canales» prefijados. ¿Y a qué se debe el «desequilibrio» del éter, que da origen a los fenómenos eléctricos?

El problema general está en el hecho de que el concepto de éter como algo *material*, al mismo nivel que las demás cosas, es contradictorio en sí. Esto para no referirnos ya a las sucesivas propiedades que el electromagnetismo del siglo XIX fue depositando sobre este concepto, hasta hacerlo por completo ininteligible (15)

La fundamental importancia del O.p. reside en que -como ya hemos adelantado- el éter deja de ser una materia física, para convertirse en un principio de posibilidad de la experiencia, correlato en el ámbito físico del *Yo pienso* en el ámbito cognoscitivo.

Kant procede a la demostración de la existencia del éter en los folios *Übergang 1-14*. Más exactamente, es el folio *Übergang 2* (legajo II, folio 7, p. 1) el que expone por primera vez de forma rigurosa la argumentación. Argumentación que después va a repetirse, con importantes matizaciones, a lo largo de los demás folios.

Una prueba de la importancia que Kant concedía a este punto puede encontrarse en el inmediatamente posterior legajo XII, folio 10 (XXII 609-615) (mayo-agosto 1799). En este folio se expone la demostración según el método matemático (Definición, Axioma, Observación, Teorema, y dos Observaciones).

Como cabe suponer, este texto presenta la materia de forma extraordinariamente clara, de modo que las siete páginas del volumen de la *Academia* constituyen un modelo de exposición. Pero, como también cabe esperar, la claridad evita que se traten las muy importantes variaciones que encontramos en los folios signados como *Übergang*. No obstante, y como primera introducción al tema, conviene que resumamos la exposición general del folio 10, legajo XII.

Definición

Entiendo bajo el concepto de calórico una materia difusa, omnipenetrante, que mueve internamente sus partes de forma regular y continua, que ocupa (*occupans*) y llena activamente (*replens*) y de forma absoluta el espacio cósmico, y que está animada de fuerzas motrices no locomotivas, sino en agitación sin cambio de lugar (*concussorisch-nicht progressiv*). Esta materia mantiene el sistema de todos los cuerpos que son objeto del sentido externo, y posibilita las fuerzas motrices de éstos. Sus atributos son únicamente negativos: es imponderable, incoercible, incohesible e inexhaustible.

Axioma

Considerada subjetivamente, existe una única experiencia exterior, ya que sólo hay un espacio.

Observación

La universalidad del concepto de experiencia no es distributiva, sino sólo colectiva, y constituye la unidad de la experiencia posible. Su objeto es único (*Einzernes; individuum*). La atomística (*atomi et inane*) representa una teoría autocontradictoria, ya que no hay partes indivisibles de la materia, y que el espacio vacío no es objeto de experiencia posible.

Teorema

Existe un todo (*Gantze*) absoluto y único de una materia demostrable a priori, y no aceptada hipotéticamente para explicar habilidosamente ciertos fenómenos (*kein hypothetischer um gewisse Phänomene schicklich erklären*). Las fuerzas motrices actúan sobre los sentidos, y constituyen así los objetos de percepción exterior, a partir de los cuales alcanzamos la experiencia. A la vez, existe *objetivamente* una materia *dabile*, y *subjetivamente* un todo de la misma en la experiencia una (materia *cogitabile*), ya que sólo hay un espacio y un tiempo. La experiencia es el conocimiento de un todo de percepciones unido en un sistema (y no simplemente un agregado de percepciones) (16). Las percepciones son efectos de las fuerzas motrices de la materia sobre el sujeto en un sistema de las mismas, dentro de la experiencia posible única. El calórico no es un *ens rationale* sino algo fáctico (*ein wirkliches Ding*), base (*Basis*) de los efectos originarios de la materia en el espacio, y constituye el Principio

supremo de la transición (*Übergang*) de los principios metafísicos a la física. Este Principio no se deriva de la experiencia, sino que se considera como necesariamente constituido a priori, en favor de la experiencia (*zum Behuf der Erfahrung*).

Observación

La prueba de la existencia del calórico no es *sintética* (ampliación del concepto por las propiedades de la materia), sino *analítica* y explicativa (*Erläuterung*); por tanto, se basa en el *principio de identidad*. El fundamento de posibilidad de la experiencia es lo mismo que el concepto del todo de la misma. Pero lo que coincide con la posibilidad de la experiencia es también objeto de experiencia, y por tanto existe una cosa correspondiente a lo pensado bajo el concepto de calórico (17). No se debe comenzar con el objeto, sino por la experiencia del sujeto y lo que ella contiene (18) El todo subjetivo de percepciones en una sola experiencia es lo mismo que el concepto de la conexión (*Zusammenstimmung*) de percepción en una experiencia posible. La unidad es a la vez objetiva con respecto a las fuerzas motrices de la materia, y subjetiva con respecto a la unidad total (*Gesamteinheit*) de representaciones pertenecientes a una sola experiencia, y que corresponden a las fuerzas motrices que afectan al sujeto. Es lo mismo decir que existe el calórico y decir que existe la experiencia como unidad absoluta. Se afirma al calórico categóricamente: es algo absolutamente dado (*ist absolut gegeben*) en cuanto base de las fuerzas motrices de la materia, y no hipotéticamente.

Observación

La prueba es tan sólo analítica, y no sintética, y parece contener sólo una relación lógica (*ein logisches Verhältnis*). Pero la relación es *metafísica*; esto es, la conexión de lo múltiple de la intuición empírica a la experiencia una corresponde a la ciencia del *Übergang*.

Esta exposición no puede ser, a mi juicio, más explícita. Kant sabe perfectamente lo que pretende, y cuál es el sentido y alcance del método que emplea. La claridad, sin embargo, encubre la problemática más difícil y compleja de todo el O.p. Dentro de la necesaria brevedad de este trabajo intentaremos desentrañar su sentido, paulatinamente. Los folios signados *Übergang 1-14* constituyen un auxiliar indispensable en esta tarea de análisis.

La *Definición*, en primer lugar, no parece ofrecer mayor dificultad. Reúne las notas comunes al concepto de éter que habían ya aparecido en Euler. Es muy interesante, en cambio, señalar la diferencia entre *materia en general* y *cuerpos físicos*. El folio *Übergang 2* contiene, a este respecto, importantes precisiones.

Kant entiende por *cuerpo* una materia que se limita a sí misma (19) en una estructura y figura, mediante las fuerzas que actúan sobre y desde él. Resiste, pues, a la alteración de su figura. La materia, por el contrario, no tiene forma alguna (O.p. XXI, 215, 14). Kant no va a ocuparse más, naturalmente, de los cuerpos físicos. Su estudio corresponde a la Física (y, más exactamente, a la Mecánica). Por el contrario, nos movemos ahora en un ámbito puramente *metafísico*.

La temática se centra, por consiguiente, en este concepto de *materia en general*. Si los cuerpos son configurados por fuerzas motrices, se sigue que la sede originaria de esas fuerzas no puede estar en los cuerpos mismos, sino en una materia *continua*, "que queremos llamar por ahora (provisionalmente) calórico" (O.p. XX, 215, 25). La precisión es importante, pues muestra ya claramente el distanciamiento de Kant con respecto a la materia hipotética de los físicos.

El éter es un elemento cósmico realmente existente, pero -como es natural- no es un cuerpo, ni tiene forma, ni cambia de lugar. Es, pues, imposible *ex definitione* que afecte a los órganos sensoriales (que sólo reaccionan al movimiento). Estamos muy lejos ya de las concepciones de KU.

Esa materia es algo dado (no meramente pensado), pero *directamente a la razón y a priori*. Estas propiedades, extrañas *prima facie*, quedan en parte explicadas si advertimos que el éter no es tanto un objeto de experiencia, cuanto el *principio de posibilidad* de la experiencia misma (O.p. XXI, 216, 4).

Es el todo de la experiencia, adelantado a priori ante la razón para poder comprender a las partes (percepciones objetivas) como pertenecientes a la experiencia.

Por otra parte, cabe señalar que esta doctrina no es completamente nueva en Kant: en KrV, el primer Principio del entendimiento (y la Estética, en última instancia) demostraba que el conocimiento de las cosas como *cuantos* extensivos estaba posibilitado de antemano por la representación del espacio como magnitud infinita dada: el todo antecede a las partes (KrV A 162, B 202; A 25, B 39). Recordemos ahora que el éter se presenta como un *concepto-materia*, que es universal pero no puede ser distributivo, porque su objeto es singular (*individuum*), aunque *indirectamente* se refiere a todo objeto posible. Pero no puede ser *intuición* (como en el caso del espacio), porque configura a todo objeto empírico (el espacio sólo lo enmarca: no lo hace «ser»). El concepto de éter parece participar, pues, a la vez del carácter necesario y universal del *Yo pienso* y de la índole *envolvente* y configuradora del espacio. Y en efecto, el éter es el resultado de la *autoposición del sujeto como espacio lleno*.

Esta concepción no es necesariamente paradójica, ni conduce al idealismo subjetivo. Obsérvese, en primer lugar, que los atributos del éter convienen por completo al espacio. Este, en efecto, es *imponderable* (pero medimos todos los cuerpos por un desplazamiento *espacial*), *incoercible* (penetra todos los cuerpos sin ser penetrado; es decir, por más que se divida un cuerpo, las partes restantes siguen siendo espaciales), *incohesible* (no tiene forma, pero *configura* todas las cosas), y, desde luego, es *inexhaustible* (no cabe poner límites al espacio; por definición es una magnitud *infinita* dada). En una palabra, el éter es el *espacio sensible*.

Para percibir cualquier objeto debo ubicarlo en el espacio; pero no cabe pensar en una interrupción de percepciones (no puede componerse lo lleno con lo lleno a través del vacío). El espacio debe, pues, pensarse como algo *lleno*: es decir, como material. Pero no, desde luego, como la *res extensa* cartesiana. El espacio sensible, el éter, es pensado por Kant como *primum mobile*, sede de las fuerzas motrices.

Ahora bien, esto no significa, por una parte, que haya perdido validez la concepción crítica del espacio como *forma pura* de la sensibilidad; por el contrario, *junto* a esta concepción aparece la idea del espacio lleno como todo de la experiencia. Por otra parte, hemos dicho que el éter es resultado de la autoposición del sujeto. Esto es, la manera como el sujeto tiene de verse a sí mismo como *receptivo*. Sin embargo, Kant había señalado insistentemente que el éter *existe realmente*. Sólo cabe, pues, confesar que el O.p. lleva necesariamente al idealismo, o que aparece aquí un *nuevo* concepto de existencia. Este último punto es el correcto. Lamentablemente, sólo podremos esbozarlo.

Puede afirmarse con seguridad que en O.p. Kant sigue admitiendo el *Dasein* de KrV: existencia mostrada fácticamente en la intuición empírica; esto es, según las condiciones materiales de la *experiencia*. Es una *posición absoluta*. Esto significa: en un mundo del que sólo se conocen relaciones, hay algo que debe aceptarse como *dato*, y que configura al sujeto como *finito*: *el hecho de que las cosas sean*. Pues bien, de nuevo *junto* a este sentido de experiencia, y complementándolo, se postula la *existencia* del éter. Pero a esta «existencia» le Kant da un nombre esclarecedor, tomado de Wolff: *existentia omnimoda determinatio*.

Esto significa: la existencia del éter, lejos de ser una posición absoluta, es la posición de todas las relaciones (determinaciones) posibles, adelantadas a la razón en un Sistema, para poder recibir los fenómenos de forma estructurada. Dicho de otro modo: nosotros no ponemos a las cosas en su existencia; pero si queremos *entender* esa posición, deberemos situarla en el marco de la experiencia. Que algo se dé es algo que yo no puedo evitar ni producir; pero para que yo lo entienda *como dato*, debo haber anticipado de alguna manera la idea de donación. Esto es, debo haberme configurado como *yo sentiente*, como sujeto

pasivo. Afirmar, en efecto, que el sujeto es receptivo significa: subjetivamente, aceptar la existencia de espacio y tiempo como formas de intuición, modos de recibir; objetivamente, aceptar la existencia del éter como determinación completa.

Por esto, y sólo por esto, en el concepto de éter está analíticamente contenida su existencia. Porque el éter es la *experiencia posible misma*, adelantada problemáticamente para que toda percepción ulterior (toda donación absoluta de algo como existente) sea reconocida como tal (la percepción es representación de algo *con conciencia* de haber recibido un ente distinto al cognoscente).

Esta es la razón de que el éter se deduzca del Principio de Identidad: lo correspondiente a, y entregado en, toda percepción existe, porque ya de antemano aceptamos la existencia de una experiencia única. Existen los existentes porque se postula la existencia previa como *omnimoda determinatio* (O.p. XXI, 603, 9. El concepto de «experiencia única» ya se encontraba en KrV, Cf. A 110-1).

Decir que existe el éter no es, por tanto, caer en el idealismo; por el contrario, significa el reconocimiento radical del hombre como *ser finito* (O.p. XXI, 26, 1).

Conclusión

Podemos, ahora, resumir nuestra investigación, advirtiendo de antemano que ésta queda abierta. Como hemos visto, el concepto de *éter* no sólo es el eje de una fecunda filosofía de la ciencia, sino el pórtico de la metafísica kantiana de la *finitud*.

Las construcciones puramente *fisicistas* del éter de Newton y Euler llevaron a este concepto a enredarse con múltiples contradicciones, que a partir del electromagnetismo se multiplicarían ampliamente (*éter luminífero*). Por el contrario, Kant comprendió que el problema de esta extraña «materia» sólo podría resolverse (haciéndose fecundo para la ciencia) desde un plano filosófico y, con mayor exactitud, rigurosamente *metafísico*.

Se trata de postular una materia básica, cuyo nombre (éter o calórico) es ya indiferente, pues representa la posibilidad de *unificar el todo* de la experiencia en un sistema. Hay aquí, como señala certeramente Maréchal, algo más que una mera hipótesis plausible. La exigencia de una realidad de base, que asegure la unidad última de los elementos materiales, es un postulado necesario sobre el cual se construye la ciencia, si ésta quiere ser realmente objetiva (20).

Mas aún: hemos podido apreciar cómo, en un plano ya puramente *ontológico*, el éter remite al espacio entendido como *indirectamente* sensible, es decir, posibilitante de que los objetos empíricos aparezcan no sólo como un entramado formal de relaciones, sino como algo material.

Y esa materialidad, esa opacidad última que permite el progreso *ad infinitum* en la legalización de lo dado, se debe en definitiva a una característica básica del espacio: su *infinitud*, que, al configurar a todo el cuerpo como *cuanto extensivo*, asegura una siempre posible determinación. Es en la continua e infinita reducción a *relaciones* legales de este carácter absoluto de lo dado donde se construye la vida humana.

Como es patente, subsisten innumerables problemas en esta nueva y original aportación de la última obra kantiana. Problemas que se refieren no sólo a la coherencia de este nuevo Principio con el resto de la filosofía crítica, sino también al sentido que en la epistemología actual pueda tener el *concepto de totalidad de la experiencia*, vale decir, el concepto de *estructura sistemática*. Esto es algo que -evidentemente- no podemos tratar en el presente estudio, el cual habrá cumplido su misión si logra llamar la atención de los investigadores sobre las posiciones filosóficas del último Kant, y su posible valor de sugerencia en el pensamiento actual.

NOTAS

1.- Mathieu, V.: *La filosofía trascendental e l'«Opus postumum» de Kant*. Torino, 1958: "Kant si presenta, in certo senso, come la verità di Newton, come colui che ha preso coscienza di ciò che era implicito nel procedere di quel grande" (p. 278).

2.- A partir de ahora, citaremos los "Principios" como MA, la "Crítica de la razón pura" como KrV, la "Primera Introducción a la Crítica del Juicio" como EE, la "Crítica del Juicio" como KU, y el "Opus postumum" como O.p.

3.- Un importante estudio de esta relación, en Vuillemin, J.: *Physique et métaphysique kantienne*. París, 1955.

4.- Las definiciones que abren las distintas disciplinas físicas de MA (Fronomía, Dinámica, Mecánica y Fenomenología) se apoyan, en efecto, en estos conceptos. Cf. MA, IV, 480, 496, 536, 554.

5.- Vid. las muy interesantes críticas de Gehler (*Physikalisches Wörterbuch*, la voz *Zurückstossen*) y Mayer ("Ob es nöthing sey, eine zurückstossende Kraft in der Natur anzunehmen"). Ambos trabajos han sido recogidos como apéndices en Tuschling, B.: *Metaphysische und transzendente Dynamik in Kants Opus postumum*. Berlín, 1971.

6.- Newton, I.: "Letters relating to the Excitation of Electricity in Glass": "And in all this, I have nothing common with him (Descartes), but the supposition that aether is a medium susceptible of vibrations". *Opera*. Faksimile-Neudruck der Ausgabe... 1779-1785. Stuttgart, 1964. T. IV, II, p. 380.

7.- Cassirer, E.: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Berlín, 1922³: "Wo immer wir daher von «Kräften» der Materie sprechen, da dürfen wir uns nicht anmassen, damit den Wahrhaften inneren Grund des Geschehens aufdecken zu wollen, sondern dürfen diesen Begriff nur als eine kurze Bezeichnung für

Wahrnehmbare und messbare empirische Verhältnisse brauchen" (II, p. 422). A pesar de lo interesante de esta concepción, me temo que refleje más la opinión que el neokantismo tenía de la ciencia que la vigente en el siglo XVIII, como Cassirer pretende.

8.- Newton, I.: *Optics*. Qu. 31 (Of the Creation of the Matter): "All these things being considered, it seems probable to me, that God in the beginning formed matter in solid, massy, hard, impenetrable, moveable particles; of such sizes and figures, and with such other properties, and in such proportion to space, as most conduced to the end for wich he formed them; and that these primitive particles being solids, are incomparably harder than any «Porous bodies compounded of them»; even so very hard, as never to wear or break in pieces: no ordinary power being able to divide what God himself made One, in the first creation".

9.- Vuillemin, J., Op. cit. p. 330: "il n'existe pas de corps absolument dur et le principe mécanique de continuité exige que la résistance due à la force superficielle de repulsion se compose dans le temps au lieu de se produire instantément".

10.- Vuillemin, J., Op. cit., p. 192: "S'il introduit le concept d'éther, c'est seulement comme concept-limite; comme il admet l'action à distance, cet éther devient inutile pour expliquer la gravitation. Il n'entre pas d'ailleurs dans les débats concernant l'explication de la transmission optique, électrique, magnétique" (Que Kant no trate en MA de estos últimos puntos constituye otro de los motivos que explican la génesis de O.p.).

11.- Euler, L.: *Lettres... à une Princesse d'Allemagne sur différentes questions de Physique et de Philosophie*. Nouvelle édition (1^a en 1773), Avec des Additions par MM. le Marquis de Condorcet et de la Croix. París, 1787. LXIX L., p. 270: "... caractère générale qui convient à toute matiere, et par conséquent à tout corps; c'est l'impenétabilité, l'impossibilité d'être pénétré par d'autres corps, ou l'impossibilité que deux corps occupent à la fois la même place".

12.- Recordemos aquí tan sólo un interesante pasaje de *Allgemeine Naturgeschichte...*, I, 263: "Ich nehme an: dass alle Materien, daraus die Kugeln, die zu unserer Sonnenwelt gehören, alle Planeten und Kometen, bestehen, im Anfange aller Dinge, in ihren «elementarischen Grundstoff» aufgelöset, den ganzen Raum des Weltgebäudes erfüllt haben, darin setzt diese gebildete Körper herumlaufen".

13.- Cf. la importante obra de Lehmann, G.: *Kants Nachlasswerk und die Kritik der Urteilskraft*. Berlín, 1939.

14.- KU, V, 348-9: Distingue Kant entre formación libre, que otorga al fluido una figura o textura (*Gestalt oder Gewebe*), y formación experimental, que da origen a la cristalización.

15.- Vid. a este respecto el artículo de Marie-Antoinette Tonnelat, "De l'idée de milieu à la notion des champ". *Archives Internationales d'Historie des Sciences*, XII (1959), pags. 337-356.

16.- Esta definición es fundamental. O.p. XXII, 612, 21: "Nun ist Erfahrung das Erkenntnis eines in einem System verbundenen Gantzen der Wahrnehmungen (nicht bloss ein Aggregat derselben)".

17.- Punto culminante de la prueba. O.p. XXII, 614, 8: "Was aber damit nothwendig zusammenstimmt ist selbst ein Gegenstand der Erfahrung d.i. es existirt in solches Ding als das, was unter dem Begriff von Wärmestoff gedacht wird".



18.- Es esta una de las definiciones más claras y concisas del giro copernicano. O.p. XXII, 614,20: " Man muss nicht von Object sondern der Erfahrung des Subjects u. was sie enthalten kann anfangen".

19.- En rigor esta autolimitación sólo correspondería a un cuerpo *orgánico*. Los demás cuerpos físicos son inertes, y por tanto no son responsables de su limitación (individualidad) que es producto de la interacción de las fuerzas motrices. Las palabras siguientes de Kant confirman, por lo demás, esta matización.

20.- Marechal, J.: *Le point de départ de la Métaphysique*, IV. Bruxelles, 1947: " il'y a, tout au fond de cette hypothèse plausible, quelque chose de plus consistant: l'exigence, dans la matière même, d'une réalité de base (quelle qu'elle soit) qui assure l'unité des éléments matériels. Ceci n'est plus une hypothèse plausible, mais un postulat nécessaire" (p. 264).

TELEOLOGIA Y CORPORALIDAD EN EL ULTIMO KANT

I. Empiria y legalidad en la etapa crítica

§ 1. Afinidad empírica y afinidad trascendental

Problema fundamental del criticismo kantiano en su conjunto es el de la *transición* entre afinidad trascendental y afinidad empírica. El concepto de afinidad, tomado de la química (*Anthrop.* VII, 177) (1), señala la interacción (*Wechselwirkung*) entre estofas (*Stoffe*: en la ciencia dieciochesca, *materias libres*) específicamente diferentes, cuyo enlace produce una unidad dotada de características propias. Por analogía (2) con tal concepto, habla Kant de una unificación de dos estofas heterogéneas (sensibilidad y entendimiento, cuya raíz común nos es desconocida: A 15/B 29), unificación que engendra la llamada apercepción trascendental o autoconciencia (A 113), a la cual pertenecen, en cuanto que representaciones, todos los fenómenos posibles. Dado que tal autoconciencia hace posible el conocimiento *a priori* de objetos en general (B 25/A 11), la afinidad originaria de tal autoconciencia es denominada "*afinidad trascendental*" (A 114). Esta afinidad está a la base, no sólo de la síntesis de lo múltiple en la intuición sensible (*synthesis speciosa*) y de la pensada en la mera categoría (*Verstandesverbindung: synthesis intellectualis*) (B 151), sino de la unificación de ambas para el establecimiento de la experiencia posible, la cual es única (A 110).

Ahora bien, la afinidad trascendental tiene su único campo de juego en la conexión legal de lo *dado* si y sólo si se acepta que hay una regla empírica de asociación de lo dado, la cual se deja subsumir bajo la afinidad (es mera consecuencia, *bloÙe Folge* [A 114] de esta última). El propio Kant reconoce que el hecho de que la naturaleza deba someterse a la apercepción es algo que suena "absurdo y extraño" (*widersinning und befremdlich*) (*ibid.*).

La extrañeza parece desaparecer si aceptamos entender «naturaleza» (*formaliter spectata*) como "unidad de toda experiencia posible". Naturalmente. En este caso nos encontramos ante la afirmación de que tal naturaleza no es sino la proyección del propio pensar, en cuanto que "acción de referir una intuición dada a un objeto" (B 304/A 247). Si hacemos abstracción de lo dado en la intuición, esto no es sino el pensar de un objeto en general: X = *objeto trascendental* (A 253). Pero de

esta «X» ha desaparecido justamente aquello que se trataba de subsumir: la afinidad empírica (e.d.: la concordancia de estofas heterogéneas dadas).

Que existe tal afinidad es un *hecho*: la empiría (3) lo muestra. Pero no hay *razón* de este hecho. Y, sin embargo, cabe pensar (B 681/A 653) en una naturaleza en que, desde el punto de vista del contenido, no hubiera conexión alguna de lo múltiple (ya, en efecto, encontramos tal pensamiento en Empédocles: *Diels-Kranz* 31. B 57, B 61). En este caso, "ni siquiera habría entendimiento" (B 682/A 654).

Así pues, lo que parecía ser mera consecuencia se ha convertido ahora en *conditio necessaria* del entendimiento mismo (y por ende, de la afinidad trascendental). ¿Qué ha ocurrido?

§ 2. Principio de razón y uniformidad de lo dado

Para solventar este problema, debemos recordar que la filosofía trascendental no es un ejercicio en el vacío. Su validez descansa en el *principio de razón suficiente*, fundamento de la experiencia posible (*Ist der Satz vom zureichenden Grunde der Grund möglicher Erfahrung*: B 246/A 200-1). Pero este principio está rebajado en Kant a una mera proposición (*Satz*), de la cual hay prueba (*Beweisgrund*). Esta última se hace sobre la base de la necesaria irreversibilidad en la secuencia temporal de nuestras percepciones. Y ese enlace necesario es producto de una "capacidad sintética de la imaginación, y que determina al sentido interno en vista de la relación temporal" (B 233). Pero es sabido que tal determinación es posible sobre la base de una originaria determinación trascendental del tiempo mismo: el *esquema* (subsunción de fenómenos bajo categorías: B 178/A 139).

Podemos establecer, pues, que la determinación causal pende del principio de razón y éste, a su vez, del *esquematismo*. Pero la base (*Basis*) del esquematismo es el *tiempo*, y en verdad como «condición formal» (esto es: como lo que "contiene un múltiple a priori en la intuición pura" [B 177/A 138]). El tiempo como forma de sí mismo (en cuanto intuición) es, pues, garante de la aplicación (*Anwendung*) de la categoría a los fenómenos. Parece que, finalmente, hemos tocado fondo. Pero hemos olvidado algo.

Pues el tiempo no puede ser determinado sin *suponer* que en los fenómenos mismos hay una *repetibilidad de lo similar*, en cuanto al contenido (B 682/A 654). Es verdad que esto es algo que encontramos en el acontecer empírico. Pero nada garantiza que en el futuro siga siendo así (problema de la inducción). Advértase un punto esencial: esta suposición no se sigue ni del principio de razón ni del carácter del tiempo: por el contrario, *posibilita a ambos*. Kant así lo reconoce, explícitamente: "toda causa presupone una regla, según la cual se sigan ciertos fenómenos como efectos, y toda regla exige una uniformidad de efectos,

uniformidad que fundamenta el concepto de causa (en cuanto capacidad)" (B 577/A 549).

Si esto es así -y parece difícil escapar de ello- hay que afirmar, no sólo que la *Estética* y *Analítica* de KrV fundamentan tan sólo una experiencia posible, en general (lo cual es reconocido constantemente por Kant), sino también -y ello es más grave- que tal fundamentación depende de la repetibilidad de contenidos empíricos similares, mostrada en la empiría, pero no demostrada desde la aperccepción trascendental (por el contrario: ésta se constituye y reconoce desde, y sólo desde, tal suposición).

§ 3. El principio racional de la afinidad

Cabría salir de la dificultad señalando que es la razón (*Vernunft*) la que establece tal supuesto. Una base poderosa para ello viene dada en el *Apéndice* a la *Dialéctica trascendental* de KrV. Allí se habla, en efecto, del uso regulador de las ideas de la razón pura: uso *hipotético* que guía la investigación de la naturaleza, estableciendo los principios de homogeneidad: (*entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*. B 680/A 652), diferenciación (especificidad: *entium varietates non temere esse minuendas*. B 684/A 656), y afinidad (B 686/A 658).

La denominación de este último principio, resultado (pero no mera derivación) de los dos primeros, muestra claramente que seguimos dentro del problema. Y veremos enseguida que no lo resuelve. Pues la razón (*Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien*. B 359/A 302), nunca puede referirse directamente a la experiencia. El principio racional de afinidad no es sino la ley lógica del *continui specierum (formarum logicarum)* (B 688/A 640), y tiene a la base la ley trascendental del *continuum (lex continui in natura. ib.)*. Esta última ley representa el punto culminante de la razón en su uso teórico. Sin ella, las demás leyes (y, a su través, el entendimiento en su uso empírico) se descarriarían (*irre geleitet werden würde*). Y, sin embargo, es una mera *idea*, sin aplicación directa a los objetos de la experiencia. Y ello, sigue Kant, no sólo porque las especies están efectivamente divididas (B 689/A 661) en la naturaleza, sino también porque "no se muestra la menor señal de afinidad según la cual, y en qué medida, busquemos la secuencia gradual de su diversidad, sino solamente una indicación general de que tenemos que buscar tal cosa" (*ib.*).

Efectivamente. Si la razón no produce conceptos, sino simplemente los ordena y les da aquella unidad que pueden tener al ser ampliados al máximo, es decir, según un concepto de *Totalität* (totalidad "que el entendimiento no ve en absoluto [B 671/A 643]), no cabe pensar sino que la ley de la afinidad de la razón

es la proyección, en vista de (*zum Behuf*) la experiencia, de la afinidad trascendental, desde la Idea del Todo.

Lejos, pues, de resolver el problema de la transición de la afinidad trascendental a la empírica, parecemos hallarnos ahora aún más lejos de la solución. ¿Cómo pasar de las formas lógicas a las formas naturales? Y, sobre todo, ¿cómo entender ese aparente «hierro de madera» que es la afirmación anterior de especies *efectivamente* divididas? (4)

§ 4. Afinidad y teleología

Y, sin embargo, parece irremediable utilizar el supuesto de que se da el paso entre lógica y empiria. Dicho de otra manera: debemos proceder como si (*als ob*) la razón (*Grund*) de la efectiva realidad de un objeto fuera al mismo tiempo el concepto de éste.

Tal concepto es denominado *fin* (*Zweck*), y la concordancia de una cosa con aquellas características que sólo por fines es posible, es llamada finalidad (*Zweckmäßigkeit*) (KU, V, 180). Desde el concepto, pues, juzgamos la existencia de un objeto, esto es, consideramos que "la representación particular de un todo ... precede a la posibilidad de las partes" (EE, XX, 236).

Suponemos pues que todo objeto, *qua* particular con contenido, va a plegarse a las exigencias de nuestra razón. Es muy importante insistir ahora en que se trata de *todo* objeto. Pues se tiene la impresión de que las consideraciones teleológicas tratan de temas particulares, márgenes de la establecida y poderosa ciencia natural (la belleza o los seres vivos). Por el contrario: la idea de fin es el fundamento mismo de toda causalidad, la cual es base de toda ciencia. Como señala explícitamente Kant: "la representación particular de un todo, que precede a la representación de las partes, es una mera idea: y ésta, cuando es considerada como fundamento de la causalidad, es denominada fin" (*ib.*).

Y no ocurre esto solamente por lo que respecta a la ciencia (pensamiento objetivo teórico). También en el orden del *deber ser*, la razón, aun procediendo constitutivamente, tiene que *suponer* que sus acciones concordarán con las condiciones empíricas (B 576/A 548).

En cuanto que es la base de todo conocimiento y acción posibles, la teleología constituye la transición (*Übergang*) entre experiencia posible y experiencia real, y, a la vez, entre ley moral y su realización en el mundo. Pero no es sólo esto: dado, en efecto, que abre a la naturaleza *materialiter spectata* tanto a la acción como al conocimiento, la teleología cierra el edificio filosófico al establecer la transición entre naturaleza y libertad, del mismo modo que en el uso lógico hacía posible el paso del entendimiento a la razón (KU, III, C. 179)

§ 5. Legalidad de lo contingente y Juicio reflexionante

Podemos ahora contestar -provisionalmente- a la pregunta con que abrimos la investigación: la *transición* entre afinidad trascendental y empírica viene posibilitada, primero, por la asunción de una idea de la razón: la de continuidad de las formas; ésta, a su vez, está sostenida por la idea de finalidad. Por último, la facultad de juzgar pone a la base de lo empírico esta idea. De este modo, "la finalidad es una legalidad de lo contingente en cuanto que tal" (EE, XX, 217). Y era esto, justamente, lo que buscábamos.

Pero, de nuevo: ¿no hay algo extraño, contradictorio incluso, en estas palabras? ¿Cómo puede ser legal lo empírico? Y, en todo caso, ¿cómo realizar esta programa? Puesto que se trata de una aplicación (*Anwendung*), sólo la facultad de juzgar puede intervenir aquí. Pero no, ciertamente, exhibiendo (*Darstellung*, EE, XX, 220) el objeto correspondiente a un concepto en la intuición (*casus datae legis*, B 171/A 132), ya que en lo empírico falta, justamente, el concepto. Lo más que cabe hacer aquí es comparar (*vergleichen*) y mantener en conexión (*zusammen zu halten*) representaciones dadas, bien entre sí, bien refiriéndolas a un concepto posible, propuesto para ellas (EE, XX, 211). El primer caso pertenece a la antropología pragmática: ninguna legislación puede salir de la mera comparación. El segundo, en cambio (juicio reflexionante) permite al menos una búsqueda, bajo el criterio de *analogía*. En efecto, la reflexión no puede proceder aquí *esquemáticamente* (falta el concepto del entendimiento). Pero hay un campo en el que encontramos una finalidad de tipo reflexionante: el de la actividad humana (*arte*), en cuanto que produce modificaciones en la naturaleza según un fin previo. De este tipo son los imperativos *hipotéticos* (5), que ahora, en EE, son denominados con mayor justeza imperativos *técnicos* (EE, XX, 197).

Pues bien, del mismo modo que obramos sobre la naturaleza, confiriendo así (*arte*) una legalidad a lo empírico, cabe considerar, por analogía, los objetos naturales *como si* su posibilidad misma se fundara sobre un arte, pero sólo en relación *subjetiva* con nuestra facultad de conocer. Todo juicio reflexionante (técnico) supone, pues, una *técnica de la naturaleza*. Sólo de este modo es posible aplicar la lógica a la naturaleza (EE, XX, 212. Anm.). Por una regla de reflexión, aplicamos a la empiria una idea sólo válida en el ámbito técnico-práctico. Esta aplicación constituye un *símbolo*, *analogon* del esquema (B 693). Para nuestro

problema nos interesa desde luego la consideración *real* de la técnica de la naturaleza, no la meramente formal (juicio estético). Valoramos (*beurtheilen*) una cosa según la finalidad, convirtiéndola así -subjétivamente- en un fin natural (*Naturzweck*) (EE, XX, 221). De este modo es posible conectar la continuidad lógica de las especies con la real de las formas naturales.

Pero, en verdad, ¿qué hemos conseguido con todo esto? La finalidad, ciertamente, nos permite un juicio de conocimiento. Ahora bien, no un conocimiento de hecho (pues el juicio no puede prescribir leyes a la naturaleza), sino sólo un conocimiento del funcionamiento del juicio. Este prescribe una ley sólo a sí mismo - (*Heautonomie*. KU, V, 185; EE, XX, 225).

§ 6. El problema del organismo y el supuesto de una inteligencia suprema

Ciertamente, ni el propio Kant estaba satisfecho de esta solución. Lo prometido en las *Introducciones* a KU (especialmente, en la primera), a saber: nada menos que la constitución de la experiencia como un sistema de (para) leyes empíricas (EE, XX, 214: "*Angemessenheit* (del juicio) ... *ihrer* (de la naturaleza) *besondern Gesetze* ... *zu der Möglichkeit der Erfahrung als eines Systems* "), se reduce, en el *corpus* de la obra a una consideración (larga y detallada) de lo estético y a un (escueto) estudio del problema de los cuerpos orgánicos. El problema quedaba sin cumplir. Y ello porque Kant no disponía -aún- de los medios de realización.

Esto es lo que, hasta 1790, pensaba Kant sobre el asunto. En primer lugar, la naturaleza en general está regida por la *idea de mecanismo* (A 645/B 674). Esta idea no puede entregar sino *series*, nunca totalidad (6). Y, sin embargo, nuestra razón es *arquitectónica* por naturaleza, "esto es: considera todo conocimiento como perteneciente a un sistema posible" (B 502/A 474). Pero la experiencia sensible no muestra, en cambio, sino *agregados* (*Aggregatte*. EE, 228).

Por consiguiente, los principios constitutivos de la experiencia ni siquiera pueden fundamentar *por sí solos* una ciencia natural pura, pues no hay ciencia sin *sistema* (*Architectónica* de KrV, *passim*: esp. B 860/A 832 y ss.). Todo sistema presupone el fin y la forma de un todo (*Ganzen*). Ahora bien, sólo podemos considerar a nuestra razón como sistemática por *analogía* con los seres vivientes (B 425; cf. B 861/A 833).

Esto explica, por una parte, por qué la *Crítica del juicio teleológico* estudia los seres orgánicos. Pero, por otra, tal proceder mueve con razón a escándalo, ya que los organismos «no caben» bajo el primer postulado del pensamiento empírico (B 265/A 218). Su posibilidad es, en efecto, sólo *interior* (KU, § 65, V, 373). Y ello se extiende, naturalmente, a la base de todo pensar teórico, como reconoce el propio Kant, de modo claro y rotundo: "hablando con exactitud, la organización

de la naturaleza no muestra analogía alguna con ningún tipo de causalidad que conozcamos" (KU, V, 375) (7).

La razón no puede, pues, descansar en la idea de organismo (por el contrario, sólo se conoce por analogía con ésta). Debe, pues, buscar en otra parte el fundamento de tal analogía. Es fácil adivinar cuál será tal fundamento. De la misma manera que los límites de la experiencia posible venían fijados por la suposición de un *intuitus originarius* (B 72; cf. B 307), o, lo que es lo mismo, por un *entendimiento intuitivo* (B 145), ahora la idea de una unidad conforme a fines de la *natura materialiter spectata* se va a considerar *como* si estuviera basada en un entendimiento distinto al nuestro (*vid. Allgemeine Anmerkung zur Teleologie*. KU, V, 475 y ss.). No es extraña esta solución: ya se había adelantado en KrV, al considerar a Dios como Idea de la "causalidad conforme a fines de la suprema causa del mundo ... como Inteligencia máxima" (B 716/ A 688).

Esta es la última palabra de Kant al respecto, en sus obras *publicadas*. Pero esta solución no *podía* satisfacerle. Recapitulemos brevemente, al efecto, los pasos dados hasta ahora: nuestro problema es el de la buscada fundamentación de la *afinidad empírica*, y en verdad en su conexión con la afinidad trascendental. Esta última, base (oculta) de la apercepción originaria, sólo se ejerce (y tiene sentido) en función de aquélla. Por analogía con la actividad humana (técnica) se supone en la naturaleza una legalidad conforme a fines. Y dado que el arte humano está regido por nuestro entendimiento, se supone una Inteligencia en el despliegue ordenado de la empiría. Sólo así tiene sentido hablar de causalidad, y por ende, de pensamiento objetivo. Ahora bien: la técnica humana misma está basada en el conocimiento teórico. Realmente, las proposiciones técnicas forman parte de la filosofía de la naturaleza (EE, XX, 197). Podemos, pues, establecer teóricamente, en este caso, una relación entre medios y fines. Por el contrario, la técnica de la naturaleza conoce algo en la experiencia efectiva (organismo), pero su posibilidad se le escapa. En el arte, tenemos una ley en busca de un caso. En la naturaleza, un caso en busca de una ley. Lejos de haber identidad de relación (condición de toda analogía: KU, V, 490. Anm.), tenemos aquí claramente una inversión. Aún más: en la técnica humana cabe especificar los pasos y criterios seguidos. Nada de esto podemos hacer en la técnica de la naturaleza, salvo postular un Dios que parece funcionar, sospechosamente, como *deus ex machina*. Bien está que la teleología física pueda servir como *Vorbereitung*, propedeútica, para la teología (KU, § 85, V, 442) -si esto es un bien para la teología misma, de lo que duda el propio Kant. Pero el objeto propio de la teleología: la legalización de lo contingente, queda sin cubrir.

§ 7. La ciencia natural y la suposición de la materia

Esto, por lo que respecta al estatuto de lo empírico. Pero en el dominio de la propia Metafísica de la naturaleza (fundamento de la ciencia natural pura) tampoco la idea de Dios, como fundamento de la unidad de la experiencia posible, podría tener cabida. Y sin embargo, el problema es aquí el mismo que en teleología (pero ahora desde el lado del conocimiento *a priori*). Kant no rehuye el problema sino que se plantea con toda fuerza la pregunta decisiva: "¿cómo puedo esperar un conocimiento *a priori*, esto es: Metafísica, de objetos, en tanto que son dados a nuestros sentidos, esto es: *a posteriori*?" (B 875/A 847).

La respuesta kantiana no deja de asombrar, pues firmemente establecido está que la filosofía es conocimiento racional por meros conceptos (B 741/A 713; cf. B 865/A 837). Y ahora, en cambio, se nos dice que "no tomamos de la experiencia nada más que lo necesario para darnos un objeto" (B 876/A 848). Por lo que respecta al sentido externo, esto sucede por el "mero concepto de materia (extensión impenetrable inerte)" (*ib.*).

Pero, ¿cómo explicar que la Metafísica utilice un concepto empírico, esto es, *a posteriori*? Hay que reconocer, empero, que el estatuto de este concepto es todo menos claro en KrV. En efecto, se nos dice, paradójicamente, que la materia "no es otra cosa que una mera forma o un cierto modo de representación" (A 385). Y sin embargo, sabemos que, como concepto de reflexión, la materia se define, justa y tradicionalmente, como el correlato de la *forma* (B 322/A 266). Debemos dejar, por el momento, el problema así esbozado. Al menos (y dejando aparte la quizá no muy feliz formulación de la *Arquitectónica* y su *nichts weiter*) cabe proponer, desde la consideración de «materia» como concepto de reflexión, una lectura -sugerida por el propio Kant- de ese concepto como siendo *a priori*. Pues podríamos entender «materia», no como base o contenido de lo empírico, sino como "diferencia de origen -heterogeneidad- entre fenómenos de objetos ... cuyas representaciones llamamos externas y aquellas que tenemos como pertenecientes al sentido interno" (A 385). Adviértase que aquí se intenta, justamente, pensar en una *reflexión* la *diferencia* de origen, y en verdad como correlato necesario de representaciones interiores. Es la *diferencia* misma la que hace posible pensar algo como externo o interno (vid. sobre esto la *Wiederlegung des Idealismus*. B 274 y ss.).

En todo caso, hay que establecer: para fundar la unidad de la experiencia posible necesitamos el concepto de materia. Para que éste forme parte de la Metafísica, debe ser establecido *a priori*. Pero (salvo el pasaje antes citado) apenas hay vislumbre en KrV de cómo podría tener esto lugar.

Y sin embargo, de ello dependen los **Principios metafísicos de la Ciencia Natural**. Me he referido en otro lugar (8) a la profunda insatisfacción de Kant por su obra de 1786, y a cómo el fracaso de ésta motivó (en parte) la obra póstuma sobre la **Transición de los Principios metafísicos de la Ciencia Natural a la Física** (1796-1803), por lo que no trataré ahora de esto.

Pero sí es importante notar, en relación con el presente tema, que la *Anmerkung* del *Teorema 3* de la *Mecánica* (MA, IV, 544), establece el carácter *inerte* de la materia desde y en contraposición con el concepto de vida y deseo, propio de los organismos, y hace depender el *deseo* de la conexión entre pensar y sentimiento de placer y dolor (*ibid*). El círculo de temas, aparentemente disperso hasta ahora, parece cerrarse. Fijemos en efecto los siguientes puntos, ya ganados: el concepto de materia parece ser sólo pensable *a priori* en cuanto que concepto de *reflexión*. Y ha sido establecido, negativamente, a partir de la conexión entre pensar y sentimiento de placer y dolor. Con toda precisión, el campo de tal conexión está cubierto por la *facultad de juzgar* (EE, XX, 246). Y era justamente el juicio de *reflexión* el encargado de buscar el fundamento de la unidad de la empiría. En KU, este fundamento venía asignado, insatisfactoriamente, como vimos, a Dios. En KrV y MA, la unidad de experiencia posible es puesta en el concepto de materia (de modo no menos insatisfactorio, ya que el concepto es tomado en los pasajes clave como empírico. Y lo empírico no puede fundamentar a lo empírico). Pero hay algo común a ambas (insatisfactorias) soluciones: las dos se han tomado a partir de la comparación con *seres orgánicos*.

Así pues, *organismo*, *unidad de experiencia* (posible: materia; fáctica: Dios) y *juicio reflexionante* son las claves para resolver el problema de la afinidad empírica (y con él, en buena medida, el del entero edificio crítico). A conectar estos puntos se endereza -entre otras cuestiones- la obra póstuma kantiana, en la que ahora entramos.

II. Afinidad y totalidad en el «Opus postumum»

§ 8. Anticipación y problemática de la experiencia

Es sabido que O.p. trata de múltiples problemas, difícilmente reductibles a una unidad sistemática. Pero entre ellos hay uno, continua y obsesivamente repetido, que podemos tomar como *hilo conductor*. Me refiero, claro está, al de la *afinidad* (*affinitas*). La meta consiste en "poner el conjunto de los seres como un todo" (XXI, 107). El medio para lograrlo, investigar la afinidad (*Verwandtschaft*) que debe existir entre reglas *a priori* y el conocimiento de su aplicación a objetos dados empíricamente (XXI, 407-8). En otras palabras, hablar de afinidad en O.p. es hablar de la transición entre metafísica y física, tema expreso de la (proyectada) obra.

El viejo Kant sabía muy bien dónde estaba el «agujero» (*Lücke*) del sistema de la filosofía crítica (vid. carta a Garve de 21 de septiembre de 1789, XXII, 275-

8). Y llenar tal agujero (que atraviesa, como hemos visto, todo el criticismo) es calificado de "suplicio de Tántalo, aun que no desesperado" (ib.).

Obviamente, la tarea no puede ser cumplida ni por conceptos puros *a priori* ni por conceptos empíricos, sino por *Mittelbegriffe* (XXI, 173, 285, 311, 361, etc.), a la vez contruidos por nosotros (esto es: *a priori*, y en cuanto *gemachte*, con función paralela a la de los conceptos matemáticos) y expresión de los caracteres generales de la materia.

Pues, en efecto, para resolver el problema de la afinidad empírica (esto es: de la legalización de lo contingente) es preciso, por extraño que en principio parezca, "anticipar la experiencia en cuanto material" (XXII, 502). No era otra la tarea propuesta, y no realizada, por EE: "la experiencia como sistema según leyes empíricas" (XX, 203).

Ya la sola denominación «conceptos medios» indica que la nueva temática se mueve en torno a un cierto *esquematismo* (vid. XXI, 90, 162, 169, 174, 291, 363, 369; XXII, 20, 25, 263, 331, 494, y en muchos otros pasajes). Esquematismo que no puede ser, evidentemente, del juicio determinante, sino del *reflexionante*, el cual es sinónimo en O.p., de modo harto significativo, de *Anfibología* (XXII, 339; XXIII, 484).

Es importante señalar, ya desde ahora, que la búsqueda anticipación «material» de la experiencia es algo pensado sólo *problemáticamente* en favor de la ordenación misma de lo empírico. No se trata, pues, de idealismo, sino de pensar las propiedades derivadas de la tabla categorial en función de un criterio de *totalidad* (la experiencia, vista como un todo).

Pues bien: la categoría correspondiente de relación (pues que aquí se trata de la existencia de las cosas) era la de *Gemeinschaft* (*communitas*) (B 106/A 80). El juicio correspondiente, el *disyuntivo* (B 95/A 70)⁹.

Las propiedades de la materia van a establecerse, pues, por *disyunción* (dicotomía, no tricotomía, ya que aquí estamos en los dominios de la lógica formal -pensamiento problemático-, no de la lógica trascendental -conocimiento constitutivo-. Vid. B 110).

Vamos a examinar un punto fundamental de nuestra temática. Cuando Kant establece ese procedimiento (pensar problemático en favor de la experiencia), sabe muy bien qué está atacando. Veamos sus propias palabras: "El principio del conocimiento *a priori* de la existencia de las cosas (actualidad de la existencia), esto es, de la experiencia en general en la determinación omnimoda según la Diádica de Leibniz *omnibus ex nihilo ducendis sufficit unum*, por cuyo medio conviene la unidad de todas las determinaciones en relación con todas las cosas" (XXI, 411).

De este denso pasaje interesa destacar, en primer lugar, la sustitución de la suposición *teológica* por un nuevo concepto de materia. La formulación misma es provocativamente autocrítica. En KU (§ 87, V 449) se había definido: *actuatio*

substantiae est creatio. La mención de Leibniz, por otra parte, nos recuerda que estamos dentro de la problemática del *Principium rationis*. Pero ahora, sacar las cosas de la nada a partir de la Unidad tiene un sentido bien distinto (con toda precisión: ya no trascendente, sino trascendental). Por último, aparece aquí un concepto de existencia enlazado explícitamente con el leibnizo-wolfismo (10): la existencia como *omnimoda determinatio*.

§ 9. El éter como unidad material de la experiencia

Este concepto no anula desde luego el concepto crítico del ser como "meramente la posición de una cosa, o de ciertas determinaciones en sí mismas" (B 626/A 598). Por el contrario. La determinación omnimoda no es algo dado, sino pensado en favor de la experiencia. Lo *que* se piensa en tal determinación establece la *diferencia* entre lo que existente externamente y nuestros estados de conciencia. Se piensa en ella, pues, la *materia* (vid. supra. § 7).

Pero, puesto que esta materia no es algo dado empíricamente ni tampoco constitutivo de la experiencia posible (concepto del entendimiento), deberá basarse en una Idea de la razón (y, en cuanto tal, sigue teniendo validez *subjetiva*: esto es, se propone teleológicamente). Su importancia, sin embargo, es capital. Es ella la que permite pensar en la experiencia como un todo único. Por tanto, concluye Kann (11), existe: "Lo que pertenece, como su fundamento de determinación, a la experiencia -que sólo puede ser única-, es también dado objetivamente; esto es: existe fácticamente" (XXI, 601).

Como es sabido, esta «materia» (que no es sino la base pensada de la unidad de la experiencia) es el éter, tema nuclear del O.p. Aunque no entraré en este tema (ya estudiado por mí en otra ocasión) (12), interesa sobremedida ver en qué sentido la sustitución del Dios teleológico por el éter material supone un paso adelante en la solución del problema de la afinidad empírica.

En primer lugar, es convicción fundamental de Kant (tomada de la ciencia de su época) que: "Conocemos la sustancia en el espacio sólo mediante fuerzas actuantes en él ... y que constituyen el concepto de la sustancia, a la cual denominamos materia" (B 321/A 265).

Son pues *fuerzas* lo que conocemos en la experiencia. Esto quiere decir: conocemos sólo *relaciones*, no cosas (vid. B 66). Por ello, la base fundamental de la Metafísica de la Naturaleza es el movimiento (más exactamente: la variación de movimiento. Cf. MA, IV, 476).

Pero hay un paso aún más importante: el de la muy fecunda ambigüedad del concepto de fuerza (13). La fuerza no es sólo algo que (se) da a conocer, sino

también y al mismo tiempo la *expresión* de una *ley* (pues la fuerza consiste en ser relación). Ya el Kant de **KrV** había apuntado que "todo lo que en nuestro conocimiento pertenece a la intuición ... no contiene sino meras relaciones: de lugares en una intuición (extensión), de variación de lugares (movimiento), y leyes, según las cuales es determinada tal variación (fuerzas motrices)" (B 66-67).

Pero es en el **O.p.** donde el concepto de fuerza, con su doble sentido formal-material, alcanza pleno desenvolvimiento. A este respecto, el éter, en cuanto unidad material de la experiencia, va a ser considerado como "una materia ... como base de fuerzas motrices ... como un todo absoluto" (XXI, 601). Adviértase que el éter se manifiesta en cuanto que fuerza motriz, pero no es otra *cosa* distinta a la manifestación misma (concepción que va a tener importantes consecuencias en la doctrina de la «cosa en sí» -doctrina en la que no podemos entrar aquí; vid. al respecto XXII 26-7, 45-6).

El éter ha sido deducido (e.d.: justificado) por la interacción entre tabla categorial y el concepto de fuerzas motrices (atracción y repulsión), desde la idea de totalidad. No es sino la materialización (pensada; inventada, *erdichtet*, llega a decir Kant) de esta idea (14).

Ahora bien, ¿en base a qué criterio realiza Kant la deducción del éter como base de las fuerzas motrices? Para responder a esta pregunta debemos adentrarnos en la doctrina de la corporalidad.

§ 10. El cuerpo como transición

En **MA**, el *Teorema 4* de la *Mecánica* (IV, 544) establece: "En toda comunicación de movimiento son siempre reciprocamente iguales acción y reacción". Este teorema (que corresponde claramente a la tercera ley newtoniana) alcanza en **O.p.** valor trascendental (recordemos que ya en **KrV** *Wechselwirkung* es el esquema de *Gemeinschaft*).

El esclarecimiento de este teorema pende del estatuto del concepto de movimiento. Si el movimiento fuera tan sólo un concepto empírico, la ley de interacción sería una mera generalización por inducción. Ciertamente, el movimiento de un objeto en el espacio es algo que sólo la experiencia puede mostrar, "pero el movimiento, en cuanto descripción de un espacio, es un acto puro de la síntesis sucesiva de lo múltiple en la intuición externa en general, síntesis debida a la imaginación productiva, y pertenece no sólo a la geometría, sino incluso a la filosofía trascendental" (B 155, *Anm.*). Apenas es necesario insistir en la importancia de esta nota. En lo que se refiere a la construcción de figuras geométricas y su relación con el espacio (*foronomía*), todo movimiento es posibilitado (reconocido) por un acto previo de descripción trascendental por parte del sujeto. En cuanto tal acto, la descripción depende de una afección del

sujeto sobre sí mismo (*Selbstaffection*). La doctrina de la autoafección, capital ya en **KrV**, va a ser ahora ampliada y profundizada.

Pues, en efecto, en la etapa crítica el sujeto sólo podía afectarse en el tiempo (como *sentido interno*, B 156 y ss.). Ello hacía que el yo empírico se manifestara como *lo otro* de los fenómenos externos. Pero *yo soy* también, en cierta medida, fenómeno externo: me conozco, justamente, como ser en el mundo a través de *mi* cuerpo.

El concepto de «mi cuerpo» ha sufrido vacilaciones en la evolución del pensamiento kantiano. El joven Kant de los *Träume* (1766) veía al cuerpo, a la vez, como objeto y como carácter corporal de una situación: la del pensamiento (II, 324). También en *Von dem ersten Grunde...* (1768) aparecía el cuerpo del sujeto como centro de referencia espacial (II, 379). Sin embargo, este camino se ve truncado en la etapa crítica (dada la preponderancia de la intuición del tiempo sobre la del espacio) (*vid.* por ejemplo B 421). Así, el rígido dualismo de la **KrV** entre lo externo y lo interno obliga a Kant a emplear expresiones tan extrañas como esta: "Distingo mi propia existencia, en cuanto que lo es de un ser pensante, de las otras cosas fuera de mí (a las cuales pertenece también mi cuerpo)" (B 409).

Sin embargo, hay un pasaje (disputado) en B 812, que podría considerarse como preludeo de la doctrina de la corporalidad en **O.p.** Dice allí Kant: "si me represento la fuerza de mi cuerpo en movimiento, éste constituye para mí, en cuanto que tal, una unidad absoluta, y mi representación del cuerpo es simple". El pasaje es importante, por cuanto que muestra la posibilidad de concebir lo simple en la abstracción (yo pensante) y lo simple en el objeto *qua* representado (en este caso, sería mi propio cuerpo) que, sin embargo, en cuanto que *objeto*, puede contener bajo sí muchos elementos.

En todo caso, hay que esperar a **O.p.** para encontrar una doctrina coherente de la corporalidad como *Übergang* entre el mundo y el yo. El movimiento trascendental de **KrV** podía fundamentar, en todo caso, la Geometría, pero nunca la Física (Dinámica y Mecánica), ya que no describía objetos, sino puras *formas* de objeto. Ello se debía a que no se había valorado (*beurtheilt*) el cuerpo del sujeto como *manifestación* de fuerzas motrices. En efecto, en **KrV** todo ocurría como si lo psicológico y lo físico designaran dos regiones, misteriosamente comunicables por una *armonía preestablecida*, rebajada a nivel interfenoménico. Es verdad que Kant cree haber superado tal doctrina de la armonía, al afirmar: "Ahora ya no se pregunta más por la comunidad del alma con otras sustancias, conocidas pero de tipo distinto, fuera de nosotros, sino meramente por la conexión de las representaciones del sentido interno con las modificaciones de nuestra sensibilidad externa" (A 385-6). Pero la cuestión sigue en pie, pues, a pesar de los esfuerzos de la *Widerlegung des Idealismus*, queda inexplicado cómo y en base a qué tiene lugar esa conexión. En una palabra: es necesario probar el enlace entre el ámbito de las percepciones y el de los fenómenos (externos).

Para profundizar en este tema, recordemos el *teorema* de la comunicación de movimientos con que iniciamos el presente parágrafo. Al igual que ocurre en los juicios disyuntivos de la tónica de las fuerzas motrices (deducción del éter), la conexión entre acción y reacción no sitúa a ambos extremos en el *mismo* plano. Si entendemos «acción» como efecto de fuerzas motrices sobre mi cuerpo, y «reacción» como respuesta de éste (una interacción *óptica*, entre cosa y cosa), debemos necesariamente presuponer una *proyección* previa del *esquema* corporal (propuesto teleológicamente en favor, *zum Behuf*, de la experiencia) sobre cualquier experiencia posible (interacción *ontológica*, entre sujeto como fundamento y objeto como fundado). Veamos más de cerca este punto.

La proyección preparatoria implica que, previamente (desde un punto de vista trascendental, no cronológico) a la percepción del fenómeno, el juicio reflexionante inventa (*erdichtet*) posibles movimientos, conectando los conceptos derivados de la tabla categorial (propiedades de la materia: los *Prädicabilien* de *KrV*) con la óptica de las fuerzas motrices.

Veamos, a este respecto, un pasaje relevante: "Ello puede (ocurrir) sólo por la diversidad, en lo formal, de las relaciones activas de las fuerzas motrices que afectan los sentidos del sujeto, fuerzas de ciertas sustancias, e incluso de aquéllas que, en cuanto a lo formal en su conexión, son meramente inventadas, siendo su posibilidad problemática" (XXII, 362) (15).

Esto quiere decir que el fenómeno sensible sólo es reconocible como objeto en cuanto que el sujeto se abre a su recepción, previendo configuraciones posibles. Al primer tipo de fenómeno (el «objeto» en *KrV*) Kant lo denomina «fenómeno directo». A la construcción, «inventada» en favor de la experiencia, «fenómeno del fenómeno», o «fenómeno indirecto». De entre los múltiples pasajes en que, a lo largo de los legajos X y XI de *O.p.*, Kant habla de esta gradación fenoménica (que repite, a nivel fenoménico, la interacción [fuerzas motrices del] sujeto / [fuerzas motrices del] objeto), vamos a transcribir uno especialmente claro: "la intuición pura de lo múltiple en el espacio contiene la forma del objeto en el fenómeno, a priori, de primer grado, esto es: directo. La composición de percepciones, fenómeno en el sujeto en favor de la experiencia, es a su vez fenómeno del sujeto así afectado, tal como él se representa a sí mismo; por tanto, indirecto; y es de segundo grado: fenómeno del fenómeno de las percepciones en una única conciencia; esto es: fenómeno del sujeto que se afecta a sí mismo, por consiguiente: indirecto" (XXII, 367).

El fenómeno del fenómeno, producto de la autoafección (ahora también espacial) del sujeto es, en cuanto a la existencia (entendida como *posición*), secundario, posterior al fenómeno directo. Este último, en cambio, es a su vez secundario a, y posibilitado por, el fenómeno indirecto en cuanto a la existencia (entendida como *omnimoda determinatio*). El fenómeno indirecto no existe empíricamente: es «inventado» (*erdichtet*) en favor de la experiencia. Es, en

suma, el fundamento de posibilidad de todo experimento científico. Claramente señala Kant: "La física es un sistema de investigación natural empírica que no sucede sino mediante observación o experimento. En el primer caso el objeto mueve al físico; en el segundo, el físico al objeto, llevándolo a otro estado de percepción" (XXII, 299). «Otro estado de percepción» quiere decir, aquí: la observación entrega el flujo de sensaciones, pero no el fenómeno *qua* objeto (*Gegenstand*). Este aparece sólo al ser subsumido por el juicio determinante bajo las categorías y a la vez «inventado» proyectivamente por el juicio reflexionante bajo el (relativamente) libre juego de las fuerzas motrices. Justamente, para el físico que investiga la naturaleza bajo la guía del fenómeno indirecto (base de construcción de esquemas experimentales), tal fenómeno no representa sino a "las cosas en sí mismas, que afectan a los sentidos" (XXII, 320), a consecuencia de una "Amphibolie der Reflexionsbegriffe" (XXII, 291), paralela claramente, a nivel físico, de la *Anfibología* de *KrV*. Dicho con toda concisión: "Lo que metafísicamente considerado debe tenerse meramente por fenómeno, es en la consideración física de la cosa en sí misma (fenómeno del fenómeno)" (XXII, 329).

Parece ahora claro que es el fenómeno indirecto la clave para anticipar problemáticamente la afinidad empírica. Ahora sí es posible una (inventada) legalización de lo contingente.

§ 11. Mi cuerpo y los cuerpos orgánicos

Queda entendido a través de estas consideraciones que *mi* cuerpo, ámbito de construcción del fenómeno del fenómeno, no puede ser visto ya como un cuerpo más entre cuerpos sino, a través de la conciencia de *mí* mismo (unidad que es autoconciencia), como un todo que precede y posibilita a cada una de sus partes: esto es, como un *organismo*.

Ahora bien, es doctrina establecida desde la etapa crítica que la posibilidad de un organismo no puede anticiparse *a priori*. Esta doctrina es sostenida múltiples veces, y de modo explícito, igualmente en *O.p.*: "También se puede definir un cuerpo orgánico del modo siguiente: es un todo, cada parte del cual existe gracias a las otras partes (proptet, non per aliam partem). Se ve, empero, fácilmente que hasta la posibilidad de un cuerpo tal ni puede ser *a priori*, sino que debe sacarse meramente de la experiencia" (XXI, 189). Precisamente por tal imposibilidad (vid. supra. § 6) rea necesario suponer un ser inmaterial como fundamento de la unidad de la empiría. Pero en *O.p.* el descubrimiento de la propia corporalidad (hombre como organismo psicofísico sometido con todo a leyes, teóricas y prácticas) permite a Kant, a la vez: desechar la suposición de la inteligencia suprema en el ámbito teórico; pensar otros organismos por analogía

con nuestro propio cuerpo, y, finalmente, conseguir pasar de la metafísica a la física entendida como sistema orgánico: "La conciencia de nuestra propia organización como una fuerza motriz de la materia hace posible para nosotros el concepto de estofa orgánica y la tendencia a la física como sistema orgánico ... La organización pertenece también a las fuerzas motrices de la materia, sin que sea necesario algo así como un ser inmaterial, un entendimiento puro" (XXI, 190).

La doctrina de la corporalidad se une aquí con las consideraciones teleológicas, configurando la aparición de un nuevo concepto de «razón», en cuanto que el sujeto no es ya mero cognoscente, sino que *actúa* en el mundo: *razón técnico-práctica*. Sobre la base de **GMS** y **KU**, pero en forma mucho más precisa y elaborada, vemos al hombre como empleando la razón en cuanto que "relación de su voluntad a fines necesarios, en vista del modo condicionado de su vida" (XXII, 122).

Y desde esta ganada perspectiva sí es permisible entrever el último *Übergang*, siempre perseguido por Kant: el paso de la razón técnico-práctica (volcada al mundo, y dependiente en última instancia del ámbito teórico) a la razón ético-práctica (volcada a Dios, dependiente del ámbito moral): "Hay que progresar de la razón técnico-práctica a la ético-práctica, y del sujeto como ser natural al sujeto como persona, esto es, como ser puro de inteligencia: Dios" (XXI, 49).

Desde la consideración de su corporalidad, el hombre se capta como ser-en-el-mundo: como *Weltbeobachter* (XXI, 43). Desde el *Faktum* de su libertad, el hombre se capta como persona, esto es: sujeto de derechos y deberes..., ¿destinado a Dios? Esta *vexata quaestio* no puede ser abordada aquí. Resulta muy difícil decidir si las últimas palabras del viejo Kant se enderezaban a admitir la existencia de un Dios trascendente, o sólo veían aquí la personificación «inventada» de una Idea: la hipótesis del imperativo categórico mismo (personalmente, me inclino por esta segunda concepción, a la vista de los textos).

En todo caso, al viejo maestro le interesa ante todo insistir en el *mundo* como lugar de realización de la naturaleza y libertad: "En el mundo empero hay naturaleza y libertad, dos capacidades de actuación de distinto tipo" (XXII, 50).

El hombre, en definitiva, se considera *ciudadano del mundo* por su organización psicofísica, y ciudadano de un estado, bajo el gobierno de Dios, por su organización moral. Son casi las postreras, esperanzadas palabras de un gran pensador:

*"Der Mensch als Weltbürger der unter dem
Gottlichen Regiment... als in einem Staat
northwendig unterworfen ist"* (XXI, 51).

1.- Siglas utilizadas: *Kritik der reinen Vernunft* (**KrV**); *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (**GMS**); *Kritik der Urteilskraft* (**KU**); *Erste Einleitung zur Kritik der Urteilskraft* (**EE**); *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (**MA**); *Übergang der Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* (**O.p.**); *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (**Anthrop.**). Se cita según la *Akademische Ausgabe* (volumen y página), salvo, según es usual, en el caso de **KrV** (primera ed.: A, segunda: B).

2.- **KU** § 90, V, 464, Anm.; "Analogie (in qualitativer Bedeutung) ist die Identität der Verhältnisses zwischen Gründen und Folgen (Ursachen der Wirkungen), sofern sie ungeachtet der spezifischen Verschiedenheit der Dinge, oder derjenigen Eigenschaften an sich, welche den Grund von ähnlichen Folgen enthalten (d.i. außer diesem Verhältnisse betrachtet), stattfindet".

3.- Entendemos por «empiría» (con posibilidad de plural), lo manifiesto en la percepción. Por «experiencia» (sólo en singular) la (buscada) conexión legal de lo dado.

4.- Adviértase que «fáctico» (*wirklich*) es lo que concuerda con la sensación (*Empfindung*) (B 266/A 218), y esta no entrega especies.

5.- **GMS**, IV, 414: "praktische Notwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel zu etwas anderem, was man will (oder doch möglich ist, das man es wolle)".

6.- Aquí radica el problema de las *Antinomias* de **KrV**, siendo imposible la constitución de las ideas del mundo como un *todo* (en tal idea no encontramos sino *regressus in indefinitum*). Vid. B 502/A 474 y ss.

7.- A fin de que los límites de nuestra razón sean a la vez límites de la naturaleza, Kant (siguiendo una vieja idea griega, nunca desterrada aún en la «edad de la máquina») extiende a la naturaleza *in totum* la idea de organismo. Vid. B 374/A 317.

8.- Vid. más arriba *Física y filosofía en el último Kant*.

9.- Adviértase que era el silogismo disyuntivo el que proporcionaba la idea de Dios-Afinidad.

10.- XXI, 603: "Existencia ist omnimoda determinatio sagt Christian Wolff..." . Esta concepción ya está presupuesta en **KrV** (vid. especialmente A 110).

11.- Conclusión desde luego sorprendente, pues Kant establece, con plena conciencia y reconociéndolo explícitamente, un *argumento ontológico*. Advirtámos, con todo, que la existencia aquí aceptada nada tiene que ver con el segundo postulado del pensamiento empírico, sino con una suposición teleológica de *cierre* (*existentia omnimoda determinatio*).

12.- Vid. más arriba *El problema del éter en la física del siglo XVIII...*

13.- Ambigüedad de la que ha sabido sacar el máximo partido el admirable cap. 3 de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel.

14.- Dicho sea de paso: ello explica por qué utiliza Kant juicios disyuntivos para establecer la tópica de las fuerzas motrices, y por qué resultaba forzada, en cambio, la aparición de la idea de Dios en **KrV** a partir del silogismo disyuntivo.

15.- Quede por ahora sólo indicado que las últimas sustancias a que se refiere el texto son precisamente los *cuerpos orgánicos*.

LA ILUSION Y LA ESTRATEGIA DE LA RAZON

La entera filosofía kantiana aparece ante nosotros como animada de una profunda desconfianza para con la condición del hombre en el mundo, hasta el punto de que a Hegel le haya resultado fácil sospechar "que ese miedo a errar sea ya el error mismo" (Hegel PhG, Einl. Görland 56). Sabemos en efecto que para Kant "más insensatez que maldad en los rasgos característicos de nuestra especie" es lo que se encuentra como rasgo determinante (Anthr., VII, 334). Y, por lo que respecta a la facultad cognoscitiva, define al entendimiento como aquello que disipa las tinieblas de la ignorancia, al juicio como lo encargado de "la prevención de los errores procedentes de la luz crepuscular en que aparecen los objetos" y por fin a la razón como la que "ciega la fuente de los prejuicios" (Anthr., VII, 228). Más preocupante constatar que en buena medida las tinieblas, la luz crepuscular y la fuente se hayan en nosotros mismos, ya que no son los sentidos quienes engañan, sino el entendimiento (Anthr., §11) o, más exactamente, la ilusión se haya en la relación del objeto con nuestro conocimiento: es decir, en el juicio, lugar de la verdad y también de la ilusión (KrV B 350/293).

Ahora bien: "Puede hacerse consistir toda apariencia en lo que sigue: que la condición *subjetiva* del pensar es tomada por conocimiento del objeto" (KrV. A 396). No voy a tratar aquí de ilusiones corregibles por el recto uso del entendimiento, como las producidas por apariencias sensibles, sean naturales o artificiales (Anthr., § 11 y § 13), ni de la ilusión que podríamos denominar «social» y que permite el creimiento indirecto de la moralidad a través del juego de máscaras de las relaciones humanas (Anhr., § 14), ni tampoco, en fin, de la ilusión lógica, debida a mera imitación de la forma de la razón (KrV., B 353/A 296). Hay otro tipo de ilusiones más inquietantes: las naturalmente incorregibles, por tener su asiento en lo más profundo del alma humana: los sueños (Anthr., § 86), y en lo más elevado de ésta: las ideas de la razón. Se trata ahora de investigar, no sólo cómo utiliza la razón, en su *propio* interés (estrategia) esas ilusiones, sino también cómo, al crearlas y fomentarlas, la razón se configura ella misma como ilusión; la ilusión *de* la razón es la ilusión que *es* la razón: el sujeto que se hace objeto y que en esta falacia fundamental permite el campo de juego de la vida humana: conocimiento y acción.

Comenzaré por las ilusiones de la razón. Kant es especialmente dramático al respecto: no son debidas a sofismas de los hombres -dice- sino de la razón misma (KrV. B397/A339), y no cesan ni aún después de haber sido resueltos tales sofismas por la propia autocrítica de la razón: es una irremediable y natural ilusión, debida no al uso transcendental del entendimiento (siempre refrenable), sino a "Principios efectivos que nos impulsan a derribar aquellos postes fronterizos y a arrogarnos un terreno completamente nuevo, que no conoce demarcación alguna" (KrV.B352/A296): los principios *transcendentes*. La razón es, pues, dialéctica en sí misma, por su propia naturaleza (ib. B354-5/A298 y B877/A849). Si esto es así, no deja de resultar extraño que se afirme: "Nunca pueden las ideas de la razón pura ser en sí mismas dialécticas... pues nos son dadas como tarea por la naturaleza de nuestra razón, y es imposible que este tribunal supremo de todos los derechos y exigencias de nuestra especulación pueda contener él mismo ilusiones y fantasmagorías originarias."(ib. B697/A669). Aunque se recurre normalmente al cómodo expediente de atribuir (a veces, fundadamente) una ambigüedad al uso kantiano del término "razón" (*stricte et late dicta*), no creo que se trate ahora de esto.

La aparente contradicción se resuelve desde el momento en que establecemos una cuidadosa gradación de las facultades en que son empleadas ideas de la razón, y del interés que en cada caso guía a ésta. Atendamos, pues, en primer lugar a las ideas por lo que respecta a la facultad de conocer. En general: "El concepto transcendental racional no es otro que el que procede de la *totalidad de las condiciones* a un condicionado dado."(ib. B379/A322). Ahora bien, en la facultad de conocer "La razón pura deja todo a cargo del entendimiento."(ib. B382/A325). Por consiguiente, las ideas no tienen aquí otra función que la de llegar a la "universalidad del conocimiento por conceptos."(ib. B378//A321): esto es, sirven para permitir la máxima unidad y la mayor extensión posible a los conceptos del entendimiento, único legislador en el campo especulativo. Y es precisamente el entendimiento, *llevado por intereses que le rebasan*, el que aplica falazmente al "objeto transcendental que está a la base de los fenómenos."(ib. B641/A613) una idea cuyo objeto riguroso no es sino un *Verstandesbegriff* problemático (ib. B397/A339). El entendimiento hace un uso transcendental de algo que no admitiría sino un uso lógico. De aquí surgen las tres hipóstasis de la razón especulativa: alma (transformación de la unidad absoluta del sujeto pensante), mundo (transformación de la unidad absoluta de la serie de condiciones del fenómeno) y Dios (transformación de la unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general) (ib. B391/A334). Es el uso especulativo de estas ideas lo que las transforma en dialécticas, pues aquí tales ideas no juegan sino como conceptos del entendimiento liberados (pretendidamente) de las limitaciones de una experiencia posible, ya que en la facultad de conocer la razón no legisla y por consiguiente no produce, hablando

con rigor, concepto alguno (ib. B436/A409). Los conceptos de la razón proceden realmente de la facultad de desear, e irrumpen en la facultad cognoscitiva justamente para poner límites a las pretensiones trascendentes del conocimiento (BXXX). Lo que de este modo producen es una tendencia del entendimiento, nunca cumplida, a rebasar el propio campo, la cual, por una parte, permite el establecimiento de reglas para la investigación científica (principios regulativos sin realidad objetiva: meras ficciones heurísticas: B779/A771) y, por otra, deja abierta la posibilidad de una esfera completamente nueva: la suprasensible. Si la crítica especulativa de la razón se esforzaba por: "dar a los objetos de la experiencia, en cuanto tales, y entre ellos incluso a nuestro propio sujeto, solamente valor de fenómenos", ello se debía a su más alto interés: el práctico, para no considerar: "todo lo suprasensible como ficción, y su concepto como vacío de contenido."(KpV. Vor.V,6).

Las ideas de la razón no son, pues, dialécticas en sí mismas (vale decir, como principios generales de la moral) sino sólo en el uso transcendental que de ellas hace el entendimiento, obligando así a éste a retroceder, al señalarle las falacias en que necesariamente cae, y mostrándose como lo que realmente son, el objeto final propio de la investigación de la metafísica: Dios, libertad e inmortalidad (KrV. B395, A). La ciencia de la naturaleza era utilizada como mero medio por la razón para mostrar al hombre su verdadero y *único* interés (ib. B694/A666): el práctico, aquella esfera por la cual solamente, el hombre se reconoce a sí mismo como tal. "Es esta moralidad, pues, y no el entendimiento lo primero en hacer del hombre un hombre." (Der Streit... VII, 72).

Ahora bien, antes de abandonar -por el momento- la esfera cognoscitiva, es preciso notar que las ideas *proprie dictae* de la razón: Dios, libertad e inmortalidad, no coinciden enteramente con los conceptos intelectuales liberados: Dios, alma, mundo. Este último no es asumible por la razón práctica, ya que en las cuestiones cosmológicas -y sólo en ellas- la razón da una respuesta satisfactoria a la (aparente) autocontradicción de la razón: en efecto, el objeto de esta idea transcendental es dado empíricamente. "Y la cuestión se refiere sólo a la adecuación del mismo con una idea." (KrV. B506/A478). Como es sabido, la tercera y cuarta antinomias dejan abierta la posibilidad de concebir el efecto *en* el mundo de la libertad y Dios, y por ello puede Kant afirmar que, de hecho, esa antinomia constituye "el más beneficioso error."(KpV. V,107) en que haya podido caer la razón humana (especulativa). Guiados por la solución crítica de este error, entramos así en el dominio propio de la vida, pues ésta es "la facultad de un ser de obrar según leyes de la facultad de desear."(ib.V,9). Por su parte, esta facultad es la del deseo "de ser causa mediante sus propias representaciones de la realidad fáctica de los objetos de esas representaciones."(ib.). En la forma superior de esta facultad (cuando está determinada por la representación de una pura forma), la razón no razona, sino que legisla. Por esta legislación nos

conocemos como seres libres: la libertad es el único caso en que un objeto suprasensible de la categoría de la causalidad cobra realidad objetiva, a través del *Faktum* de la ley moral en mí ([*ib.* V,6]. Cf. también KU, § 91, V, 468). Y ello por ser la única idea que, a través de su acción real, admite *Darstellung* en la experiencia, la cual es, a su vez -y es importante notar esto- el único *territorium* del conocimiento humano (K.U. II, V, 174).

Ahora bien, la facultad de desear encierra igualmente una antinomia de la razón. En efecto, la determinación inmediata de la voluntad por la razón produce un *analogon* al sentimiento de placer: un contento de sí mismo que, por una necesaria ilusión en la *autoconciencia*, lleva a confundir lo que se *hace* con lo que se siente (KpV.V, 116). La pura satisfacción negativa es tomada por la sensación de una pasión, confundiendo así un motor moral (el cual no puede ser otro que la ley misma) con un impulso sensible. La solución de la antinomia de la realización del bien supremo del mundo (conciliación *in infinitum* de la felicidad y la moralidad) pasa, como es sabido, por la *esperanza* en la inmortalidad del alma y la *creencia* en la existencia de Dios: los dos postulados de la razón práctica (KpV. II, III, IV y V).

Por otra parte, este interés supremo de la razón depende para su realización de dos acuerdos: el del juego libre de la imaginación, el entendimiento y la razón, para que ésta pueda determinar a aquél a pensar lo suprasensible en la intuición por analogía, aproximando así la idea de libertad de aquélla y, por su medio, a un sentimiento (*Gefühl*) (GMS II. IV, 436), y el de un acuerdo contingente (pensado finalísticamente) de la naturaleza sensible misma, para que *no se oponga* al efecto de la libertad: "el fin final, el cual (o su fenómeno en el mundo sensible) debe existir, para lo que es presupuesta su condición de posibilidad en la naturaleza." (K.U. V, 196). Sólo de este modo cabría salvar "El gran hiato que separa a lo suprasensible de los fenómenos." (*ib.* V, 195).

Nos vemos, así, llevados al sentimiento de placer y dolor: lo más profundo del alma (*Gemüths*). También aquí cabe encontrar una forma superior que, en lugar de recibir pasivamente el sentimiento, es más bien la condición y fundamento subjetivo de éste. Capital importancia tiene aquí la estricta advertencia kantiana de que, sin una concordancia indeterminada de nuestras facultades, sería imposible toda comunicación y, por ende, todo conocimiento. Aún más, sin tal acuerdo sería impensable incluso toda determinación práctica: la razón legisla sobre una naturaleza humana (relativamente) dócil. Tal acuerdo es el *sensus communis aestheticus* (KU, §40): por una parte, el sentimiento desinteresado de concordancia entre la imaginación libre y el entendimiento, que subsume a aquélla bajo un concepto indeterminado e indeterminable: el sustrato suprasensible de la humanidad en el juzgar sobre lo bello, por una parte, y, por otra, el sentimiento de concordancia-discordancia que hace reconocerse a la imaginación cuando ésta, enfrentada a la idea de una totalidad absoluta que

rebas sus límites (provocada por un espectáculo natural informe o disforme), recae sobre sí misma estableciendo así sus propios límites: sentimiento de lo sublime. También aquí vemos engendrarse ideas que, aun debidas a principios subjetivos de la razón, irrumpen en la esfera de la imaginación: las ideas estéticas, *pendant* de las ideas racionales, son representaciones de la imaginación que *dan que pensar*, sin que les sea adecuado pensamiento alguno. De este modo, secretamente impulsada por la razón, que libera a la imaginación de la (objetivamente) ineludible necesidad de *Darstellung* por el entendimiento, la imaginación deviene creadora, y pone así en movimiento a la razón misma: la facultad de ideas intelectuales. De este modo, el juicio del gusto no es sino la capacidad de sensibilizar (hipotiposis simbólica) ideas morales. Pero también aquí encontramos una antinomia producida por la ilusión de confundir el placer estético *sentido* de forma individual y subjetiva con el fundamento de ese sentimiento que, si bien es subjetivo, es válido universalmente, para toda la humanidad. La antinomia se resuelve, como antes apuntamos, al advertir la posibilidad de una *exhibitio originaria* de la imaginación bajo un concepto intelectual indeterminado, en función del interés práctico de la razón, que encuentra así el fundamento para el establecimiento de una comunidad intersubjetiva: el género humano en el mundo.

Ahora bien, la acción libre de la humanidad en el mundo presupone necesariamente que este último se halle predispuesto a recibir los efectos de aquélla. Nos vemos precisados, pues, a encontrar una concordancia (aunque sólo sea subjetiva) entre el obrar por la libertad y la causalidad natural. Tal concordancia es propuesta, por analogía con el arte productivo humano, como técnica de la naturaleza. Obramos en el mundo *como si* éste constituyera un sistema teleológicamente ordenado. Ocasión para ello nos la brinda el espectáculo de los seres vivos, en los que *sentimos* una unidad inexponible en un concepto, pero que el juicio reflexionante puede pensar por analogía con la actividad humana. Esta concordancia, sólo contingente, permite descubrir al hombre como *Endzweck* de la naturaleza sensible: fin final a la vez sometido a la ley moral bajo mandamientos divinos. También en la esfera teleológica nos aguardan ilusiones (críticamente resolubles, por presentarse en forma antinómica) que apuntan, en definitiva, al rebasamiento de la esfera empírica. La antinomia del juicio reflexionante presenta en la tesis una máxima tomada de la experiencia particular: la observación de los seres vivos, que nos lleva a afirmar que al menos alguna producción natural se deba a causas finales. La ilusión es aquí fácilmente resoluble: hemos tomado el juicio reflexionante por determinante. La proposición afirmada en la tesis no prohíbe que, además de (y juntamente con) leyes mecánicas, algunos productos naturales se deban a la finalidad, como es el caso, probado por el *Faktum* de la ley moral, del obrar práctico del hombre, y como lo es también, en cuanto asumido analógicamente, el de los seres vivos, y aun del

sistema universal en su conjunto. Ahora bien, puesto que el obrar humano postula la existencia de Dios, se produce igualmente la *ilusión saludable* de atribuir validez al argumento fisicoteológico, que pretende partir del orden y belleza final del mundo para elevarse al Creador de éste. Aunque este argumento no alcanza sino una persuasión válida solamente por lo que respecta a la utilidad popular, nos prepara para aceptar una ético-teología que, aun separada por un abismo de la físico-teología (el mismo hiato que escinde interés especulativo y práctico, naturaleza y libertad) no deja de dar cumplimiento a la profunda persuasión (secretamente impulsada por la razón, como ocurría en el campo de las ideas estéticas) de que: "la razón no puede prescribir que se persiga un fin que no es conocido sino como fantasía del cerebro." (KU., § 91, V, 472).

De este modo cerramos la esfera de las ilusiones naturales e inevitables de la razón. En todas ellas hemos podido apreciar la misma inclinación: ampliar desmedidamente el *territorium* de la experiencia a fin de garantizar *in indefinitum* la actuación moral del hombre en el mundo, bajo los postulados de la inmortalidad del alma y la existencia de Dios.

Todavía debemos ocuparnos, siquiera brevemente, de dos ilusiones naturales e indominables por la razón y la voluntad: los sueños y los juegos. Sin sueños no podríamos vivir, pues la vida misma se engendra en la facultad de desear, y por ello es necesario que la imaginación excite constantemente, aunque de modo libre, nuestro organismo: la misma *Lebenskraft* es la que se nutre de los sueños. (Anthr. § 31). Igual importancia reviste la profunda teoría kantiana del juego: éste es producido por un desvarío (*Wahn*) interior, que en el orden de la práctica tiene por objetivo lo que hay de subjetivo en el principio de la acción. Este desvarío es necesario para que el hombre no pierda el sentimiento de la vida en la satisfacción de sus deseos (goce). Así, la naturaleza dirige sabia y ocultamente al hombre para que se deje llevar por sus tendencias a la procura de honor, poder y dinero. Aun en el caso de juegos profundamente inocentes, como el de los niños o los juegos de azar, la naturaleza incita al hombre a arriesgar sus fuerzas en la rivalidad de un combate a fin de mantener excitada la energía vital, de modo que aquellos que luchan competitivamente entre sí, creen ilusoriamente que juegan, cuando de hecho es la naturaleza la que juega con ellos (Anthr. § 86). garantizando así, de una parte, el cumplimiento de los dos instintos fundamentales del hombre: el amor a la vida y el amor sexual. En efecto, también este último resulta entretenido por la constante ansia de dominación de la mujer sobre el hombre, y por el juego de éste para, al ceder aparentemente a esa dominación (galantería), establecer las bases sólidas de la comunidad humana: la familia (Anthr.; § 87). Así pues, los sueños y los juegos se desvelan como manifestaciones de los instintos (*Antriebe*), que garantizan el bien supremo físico: la subsistencia *in infinitum* de la vida del género humano en el mundo.

Ahora bien, así como las ilusiones de la imaginación preparan el advenimiento asintótico del bien supremo físico, así también -según vimos anteriormente- las ilusiones de la razón garantizaban el advenimiento del bien supremo moral. Ciertamente, ambos no pueden ser mezclados, pues su génesis es radicalmente diversa: lo más profundo y lo más alto del alma humana. Pero sí pueden, y deben, ser conectados sintéticamente, de modo que, enfrentándose (*zusammenstossenden*) determinen, bajo el predominio indiscutible del interés práctico, el fin total (*den ganzen Zweck*) del hombre: el goce de una felicidad sometida a leyes morales (*Genuss einer gesitteten Glückseligkeit*). Justamente, el carácter inteligible (*Denkungsart*) de la unificación sintética del bienestar (*Wohlleben*) y la virtud (*Tugend*) es lo que convierte al género humano (*Menschengeschlecht*) en Humanidad (*Humanität*). (Anthr., § 88, VII, 277).

Así, la estrategia de la razón práctica consiste en servirse del *plexus* de las ilusiones humanas (tanto las ideas racionales como las estéticas y aun las ilusiones de la imaginación), para cumplir: "el reino de Dios en la tierra: éste es el destino último del hombre." (Refl. Anthr. XV, 608). Ahora bien, es preciso notar "que en todos los demás animales, abandonados a su propia suerte, cada individuo alcanza su complejo destino, pero en el hombre, en cambio, sólo lo alcanza la especie." (Anthr. II, E, VII, 324). Tan sólo la especie cumplirá (o al menos, el hombre vive en esa esperanza) la determinación-destino: producir por la propia actividad (*Thätigkeit*) el desarrollo del bien a partir de la discordia originaria (pasiones separadoras), y ello según un ideal que la razón misma presenta (*vorstellt*) al hombre (*ib.* VII, 330): la providencia (*Vorsehung*) es el destino (*Bestimmung*) (*ib.* VII, 328).

Así, parece que la conclusión a que hemos llegado contradice el punto de partida: la desconfianza se torna en esperanza, el pesimismo en optimismo. Podemos y debemos confiar en una Historia universal en sentido cosmopolita. Pero no hay tal contradicción: el optimismo se basa en una radical oquedad: el fundamento (*Grund*) está edificado sobre un abismo (*Ab-grund*), y la estrategia de la razón como verdad (alétheia) se yergue en un olvido (lethe) de la ilusión que es la razón misma. Para probar esta tesis me basaré, fundamentalmente, en el llamado "último Kant": el de la *Antropología* (1798) y el *Opus postumum* (1796-1802).

Para ello necesitamos de-construir los pasos seguidos, atendiendo a las grietas mismas que el pretendido sistema trata de ocultar. Atendamos, en primer lugar, a la razón en su uso especulativo. El criterio de toda verdad se halla en la posibilidad de aplicación (*Anwendung*) conjunta de los dos principios supremos del conocimiento humano: el de contradicción y el principio de los juicios sintéticos. Se trata de exponer (*darstellen*) en una y la misma representación (*Vorstellung*) la concordancia entre la posibilidad lógica y la posibilidad trascendental, por una parte, y la donación empírica, por otra. Ahora bien: según

lo establecido en la primera *Crítica*, tal concordancia no se da nunca de hecho, pues para ello tendríamos que cerrar ya de antemano el sistema, presuponiendo la identidad del principio lógico de determinabilidad y el principio transcendental de la determinación omnimoda. Pero tal presupuesto era desenmascarado en la *Crítica* como la máxima de las falacias: la hipóstasis del *Ideal de la razón* (Dios). Sólo es posible la concordancia entre ambos principios en general, pero nunca en concreto. Luego la verdad empírica es imposible, por basarse en la *verdad transcendental*: la anticipación de la experiencia posible en su conjunto (KrV. B185/A146), anticipación que según dice textualmente Kant, es una mera idea: "La unidad sistemática (en cuanto mera idea) es tan sólo, simplemente, unidad proyectada, la cual no debe ser considerada como dada, sino sólo como un problema." (KrV. B675/647). Ahora bien, por otra parte, la unidad sistemática, *Proberstein* de la verdad, sólo podría ser aplicable *in concreto* si coincidiera con el principio supremo de la unidad de los fenómenos, el cual, por ser "empíricamente incondicionado" (*empirisch unbedingt*), posee en sí la propiedad de ser un "principio regulativo" (*Eigenschaft des regulativen Prinzips an sich*) (KrV. B876/A618). Esta afirmación no deja de resultar extraña, sobre todo si la conectamos con la aceptación de una Idea de mecanismo (KrV. 675/A647) que es *toto caelo* ajena a la razón, ya que ésta es, por naturaleza, *arquitectónica* (KrV. B502/A474), y si además no nos queda otro remedio que reconocer que el concepto de materia está tomado de la experiencia! (KrV. B876/-A848). Esta contradicción interna de la razón es insalvable, en el estadio crítico, y escinde irremediabilmente en dos al sujeto cognoscente. Ello explica que Kant se vea obligado a acudir, justamente cuando trataba del *Ich bin*, a expresiones tan extrañas como: "este yo, o él, o ello (la cosa) que piensa" (KrV. B404/A346), "El ser (*Wesen*) que piensa en nosotros" (KrV. A401).

La contradicción es superada en el *Opus postumum*, pero lo que Kant tiene que pagar por ello amenaza con derrumbar su propio sistema. En efecto, se hará necesario anticipar, siquiera sea problemáticamente y en favor (*zum Behuf*) de la experiencia, el concepto mismo de la materia: "para establecer y clasificar convenientemente lo empírico... los objetos sensibles deben ser primero pensados como [dados] en el fenómeno según lo subjetivo de la forma de sus representaciones (*phaenomena*), para coordinarse en espacio y tiempo." (O.p.XXII,364). "El fenómeno precede a priori, luego lo subjetivo es previo a lo objetivo". (O.p. XXII, 363). Esto no deja de ser "extraño" y aun "contradictorio" (*befremdlich und widersinnig*), como reconoce múltiples veces Kant. ¿Cómo es posible un fenómeno *a priori*? Solamente si: "El sujeto se afecta a sí mismo y se hace a sí mismo objeto en el fenómeno, en la composición de fuerzas motrices de la materia, en orden a la fundamentación de la experiencia como determinación de un Objeto en cuanto cosa omnimodamente determinada (existente)." (O.p.XXII, 365). Ahora bien, la autoafección, proyectada a priori *para* la experiencia, no

tomada de ella, no puede estar basada ni en el principio de contradicción (pues, ¿cómo se deduciría la espontaneidad pura de la pura receptividad?) ni en el principio supremo de los juicios sintéticos (pues la coincidencia de las condiciones generales de la experiencia con la de los objetos de la experiencia, al mismo tiempo, presupone ya que el Sujeto sea Objeto (trascendental). y que, en esa composición (*Zusammensetzung*), el Yo mismo produzca el tiempo: "Yo produzco el tiempo mismo en la aprehensión de la intuición." (KrV. B182/A143). Es necesario encontrar un Principio supremo, originario de ambos Principios: éste no es otro que el Principio de Identidad, verdadera clave de bóveda del último Kant. Es gracias a este principio como "la experiencia... por lo que respecta al Objeto sensible -según el principio de identidad- sólo puede ser una". (O.p.XXII,365). Kant no define explícitamente el Principio en O.p.: ya lo había hecho en KrV, pero sólo ahora adquiere su capital importancia. En efecto, en la observación a la antitesis de la segunda *Antinomia* podemos leer: "El sujeto que piensa es al mismo tiempo su propio objeto... pues todo objeto es, en vista de sí mismo, unidad absoluta." (KrV. B471/A443). La segunda afirmación depende de la primera: porque, y sólo porque, el sujeto pensante es su propio Objeto, todo objeto (*Gegenstand*) es visto como absoluta unidad cuando es él mismo consigo mismo. El principio no enuncia la mísera tautología A=A, sino las profundas palabras de Platón: "Ahora cada uno de éstos es diferente de los otros dos, pero él mismo es sí mismo para sí mismo", (*Soph.* 254 D).

LLevado al ámbito del *fundamentum inconcussum veritatis* en que se mueve la filosofía kantiana, el Principio dice: "La conciencia de mí mismo en la fórmula «yo soy» es idéntica [a la] de la proposición: «soy para mí mismo un objeto de intuición interna (*dabile*) y del pensamiento de determinación de aquello que yo me atribuyo (*cogitabile*)»." (O.p.XXII,449). Pero esta doble autoposición (*Selbstsetzung*) implica por una parte, que la cosa en sí: "es un *ens rationis* = X de la posición *seiner Selbst* según el propio principio de identidad, en el cual el sujeto es pensado como afectándose así mismo" (O.p.XXII, 27), y por otra que aquel fenómeno, *qua talis*, no es sino producto de esa autosuposición: *fenómeno del fenómeno*: "aquello en virtud de lo cual lo subjetivo se hace objetivo, por ser representado a priori". (O.p.XXII,363). Justamente: "lo metafísicamente considerado es tenido por fenómeno, es en el respecto físico cosa en sí misma (fenómeno del fenómeno) y puede ser conocido como lo meramente formal de la conexión a priori". (O.p.XXII,363). Es gracias al fenómeno del fenómeno como "físicamente es considerada (toda cosa) como sustancia que permanece siempre idéntica". (O.p.XXII, 328). De este modo es posible conciliar lo que en la primera *Crítica* permanecía escindido: el *Yo soy*, por una parte, y la *omnimoda determinatio* (Dios) por otra. No es que, gracias al Principio de Identidad, el Yo devenga Dios, sino que ahora esa hipóstasis es desvelada como lo que ya era, aun en el estadio crítico: el *analogon* al esquema de una cosa en general, esto es, el

Inbegriff aller empirischen Realität. (KrV. B610/A582). Kant es extremadamente cuidadoso al respecto: lo que habíamos tomado, ilusoriamente, por *omnitud realitatis* es ahora realizado (*realisirt*) pero sólo problemáticamente y como *necessitas phaenomenon*, no como *necessitas noumenon*. Así el paralogismo y el ideal transcendental de la razón pura son desvelados como la doble posición del sujeto (como *yo* y como *cosa* en general), sobre la base del Principio de Identidad. Ahora bien, ¿a qué precio? Este sujeto que se pone a sí mismo y, a la vez, propone el conjunto de la realidad que, emírica y sucesivamente, se le impone, no puede ser considerado a su vez como formando parte, *qua talis*, de la realidad, sino como mera Idea: "Diferencia entre un *ens per se* y el *ens a se*: áquel es un Objeto en el fenómeno y es afectado por otro: éste un Objeto que se pone a sí mismo y es Principio de su propia determinación (en el espacio y el tiempo)... El sujeto no es una cosa particular, sino idea". (O.p. XXII, 33).

Como tal, el sujeto no es sino un *ens rationis ratiocinatae*, en el cual y a través del cual la Razón se crea a sí misma: "La razón teórico-práctica se crea a sí misma -según su propia naturaleza- Objetos, o sea, ideas autosubsistentes: sistema de una razón omnicomprehensiva que se constituye a sí misma en objeto. La filosofía trascendental no se ocupa con algo supuestamente existente, sino sólo con el espíritu humano, el cual es el propio sujeto pensante del hombre". (O.p. XXII, 78).

Por tanto, la facultad completa de conocimiento pende de la proposición *idéntica*: "yo soy (Objeto)". Por otra parte, la entera facultad cognoscitiva estaba orientada, como sabemos, al interés práctico de la razón. Era en este dominio donde tenía lugar la antinomia del bien supremo: felicidad *versus* moralidad. Tal antinomia es irresoluble, dentro de las posiciones críticas, a pesar de los continuos esfuerzos kantianos. La (supuesta) solución pasaba en efecto por la admisión, como postulados, de la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Ambos postulados son contradictorios, dentro de los propios presupuestos kantianos. Veamos: la inmortalidad del alma ha sido postulada para conseguir la conciliación *in indefinitum* (pues el todo no está dado) de la felicidad y de la moralidad. Pero la felicidad no es sino la satisfacción de todas nuestras inclinaciones (KrV. B834/A806). Ahora bien: "El deseo sensible que sirve de regla al sujeto es llamado *inclinación (inclinatio)*". (Anthr., § 80. VII, 265). A su vez, la facultad de desear es lo que define precisamente, como ya sabemos, al ser vivo. Luego es absolutamente impensable (ni aun en el orden práctico) una vida desligada de la sensibilidad, ya que la forma superior de esa facultad estaba absolutamente enderezada a la acción en el mundo. Por consiguiente no tiene sentido hablar de inmortalidad fuera del mundo, dentro de éste tampoco lo tiene por lo que respecta al *individuo* (por eso decía Kant en la Anthr. que el destino del hombre sólo es cumplido por el género humano). Es más, ya en KU se afirmaba

que: "sin sentimiento del órgano corporal, la vida es meramente conciencia de su existencia, pero sin sentimiento alguno de bienestar o malestar, es decir, excitación o inhibición de las fuerzas vitales; pues, de por sí, solamente el ánimo es la vida entera (el principio mismo de la vida)... y por consiguiente tiene que ser buscado en el enlace con su cuerpo." (KU. § 76. V, 403).

Consecuentemente con esto, en O.p. desaparece el concepto de *bien supremo* (entendido contemporáneamente, en Anthr., como colisión [*Zusammenstoss*] en la que se juega el destino del género humano en el mundo) y se afirma con toda coherencia: "Todo ser vivo perece; solamente la especie... dura eternamente. Debemos admitir esto también por lo que respecta al hombre". (O.p. XXI, 346). Es verdad que se acepta "que haya una vida consciente del hombre tras la muerte" pero sólo como "buena y apenas evitable hipótesis para explicar este fenómeno del *perfeccionamiento* [del género humano]" (O.p. XXI, 346). Es decir: el hombre debe obrar en el mundo *como si* pudiera vivir fuera del mundo. Debe (tender a) alcanzar la felicidad haciéndose digno de ella. Astucia de la razón para evitar el horrible presentimiento de que, a los hombres "en general (justos o injustos, aquí da igual) los engulla una ancha fosa, y que a ellos, que pudieron creerse fin final de la creación, los vuelva a arrojar al seno del caos informe de la materia, del cual fueron sacados." (KU. § 87.V, 452).

Por lo que respecta al postulado de la existencia de Dios, las cosas no parecen ir mejor. Dios era postulado porque de otro modo los hombres llevados por sus pasiones, no obedecerían a la ley moral como un *mandato*: "Por eso es en ellos la ley moral un *imperativo* que ordena categóricamente, porque la ley es incondicionada." (KrV. V, 32). Ahora bien, la pasión es una inclinación sensible que predomina sobre todas las demás inclinaciones, cegando así a la razón para una posible elección (Anthr., § 80. VII, 265).

Luego si Dios es visto como *ens extramundanum* queda *eo ipso* anulada su necesidad práctica. Y si es visto como *ens intramundanum* ya no sería Dios sino *anima mundi* (O.p. XXI, 18, 19) o *déspota* (*ib.* XXII, 61; XXII, 34). ¿Qué es Dios, pues?: "Dios no es una sustancia, sino la idea personificada del derecho y de la benevolencia, que se limitan mutuamente con el fin de poner límites a un Principio de la sabiduría por medio del otro." (O.p. XXII, 105).

Resueltamente, Kant se separa en O.p. de toda aceptación de la existencia de Dios si por tal se entiende algo ajeno a una mera idea de la razón, en la que ésta se crea a sí misma. Y, del mismo modo que la *omnimoda determinatio* en el campo especulativo no era sino el producto de la autoposición del sujeto como objeto, a fin de permitir la experiencia, así también en el ámbito práctico Dios no es sino "el compendio (*complexus*) de todos los deberes del hombre *como* mandatos divinos, según el principio de identidad". (O.p. XXII, 53).

De nuevo nos encontramos el Principio de Identidad, ahora como fundamento de la colectividad humana según reglas jurídicas. Y de nuevo, esta

identidad proyectada no es sino el *pendant* del *Yo soy* cognoscitivo. El "ser que piensa en nosotros" está subordinado al ser que obra en nosotros: "En él (en el hombre que piensa moralmente, según mandatos del deber de nosotros mismos) vivimos (*sentimus*), obramos (*agimus*) y somos (*existimus*)". (O.p.XXII, 55). La transformación de la cita paulina (Act. 17, 28) no puede ser más significativa. Ahora bien, es importante notar, contra toda acusación de *antropocentrismo moral*, que en Kant el problema es más grave. No se trata de destruir a Dios para poner en su lugar al hombre, porque este hombre interior no es sino una mera idea: *ens rationis*, en función de la cual se crea la propia razón práctica a sí misma. Yo no soy el hombre interior; más bien *soy* en él, porque de acuerdo con esta idea inventada (*gedichtete*) creo mi propia vida el actuar. Y del mismo modo que ya en la primera *Crítica* había aparecido el Sujeto como Idea desde el Principio de Identidad, también en ella se encontraba ya el Hombre interior: "No tenemos otro criterio de medida de nuestras acciones que el comportamiento de ese hombre divino en nosotros, a fin de que nos comparemos con él, nos valoremos de acuerdo con él, y de este modo nos hagamos mejores, aunque nunca podamos alcanzar tal comportamiento." (KrV. B597/A569).

El yo libre autoengendrado por la razón como persona (sujeto a derechos y deberes como mandatos divinos no es *idéntico* al 'yo soy' cognoscitivo. El hiato entre naturaleza y libertad sigue insalvable en el último Kant. Es el mismo hombre el que actúa *en* el mundo bajo mandatos divinos: pero esta unidad es sintética, porque se desarrolla *en* el tiempo: "Dios y el mundo, cada uno de los cuales contiene absoluta unidad -aunque por distintos Principios: técnico-prácticos (mundo) y ético-prácticos (Señor del mundo)." (O.p. XXII,63). Y "El Hombre se considera a sí mismo como objeto sensible en el mundo, pero también considera su propia autonomía como independiente". (*ib.*XXI,61).

Este es el punto de vista (*Standpunct*) supremo de la filosofía kantiana: dos ideas (Yo y Libertad) conectadas sintéticamente en la idea Hombre, que a su vez conecta y da sentido a las ideas Dios y Mundo. Pero en todo momento debe tenerse presente que tratamos aquí sólo con "meros entes subjetivos de razón ... *prototypa*". (O.p. XXI,51), engendrados por el Principio de Identidad.

Entes de razón son NADA: "concepto vacío sin objeto" (KrV.B348/A292), noúmenos que son meras posibilidades. La idea Hombre es una *posibilidad*. Más bien: es la posibilidad a partir de la cual tiene sentido todo cuanto hay. Esta Idea propone: Yo soy (lo que debo llegar a ser). ¿Hemos llegado ya al punto más alto? Ciertamente. Pero toda altura se yergue desde una base sombría. ¿Cabe preguntar aún por el fundamento de la NADA que es la idea-hombre? Claro está: de lo contrario no sería concebible que Kant se hubiera negado a cerrar el abismo entre Naturaleza y Libertad, entre Yo soy (Objeto) y Yo soy (Persona). El *Grund* de la posibilidad se abre desde el *Abgrund* de la imposibilidad: el *pendant* del *ens rationis* es el *nihil negatiuum*, la contradicción desnuda: objeto vacío sin

concepto. A *Yo soy* se opone (fundamentándolo): *Yo no soy*. Idea de la propia muerte, según el texto fundamental de la *Anthr*: "El miedo natural de todos los hombres, aun de los más desgraciados y también de los más sabios, ante la muerte no es pues un terror ante el hecho de morir, sino... ante el pensamiento de *morirse* (es decir, de estar muerto) que pretende tener aún el que va a morir, después de haber muerto, en cuanto que piensa al cadáver, aquello que ya no es él mismo, como si siguiera siendo él mismo, en la sombría tumba, o en cualquier otro sitio. No hay que suprimir aquí la ilusión, pues ésta se halla en la naturaleza misma del pensar, entendida como un hablar a y desde sí mismo. El pensamiento 'yo no soy' no puede *existir* en absoluto, pues si yo no soy tampoco puedo ser consciente de que no soy... *hablar* en primera persona *negando* el sujeto mismo -de modo que éste se anule así mismo- es una *contradicción*". (*Anthr*, § 27.VII,167). No es una mera contradicción: es lo Imposible, lo que borra toda posibilidad. Y sin embargo "no hay que suprimir esta ilusión"; es decir, no se trata sólo de una ilusión natural e irremediable; Kant nos *ordena* que no quitemos la ilusión. Porque en ella vivimos. Pensar es un hablar de sí a sí mismo (Principio de Identidad). Pero la disonancia del sujeto hablante al hablado se dice "vida-en-el-mundo". Desde el rechazo (ilusorio) del No creamos el (sentido del) mundo. Este queda salvado de la muerte, porque nosotros la llevamos dentro: secreto motor de nuestra existencia. El animal es: "libre de muerte. A ella sólo nosotros la vemos." Gracias a ella: "siempre hay mundo y nunca ningún sitio sin no." Es porque vivimos cabe la muerte, por lo que podemos vivir como si muerte no hubiera: "pues junto a la muerte ya no se ve la muerte, y se queda rígido, hacia fuera, quizá con gran mirada animal." (Rilke. *Octava Elegía de Duino*).

¿Es acaso Kant el primer pensador del nihilismo? En verdad es su firme convicción que la razón no ordena perseguir fines que no son sino un *Hirngespinnst* (KU., §91.V,472). Pero la razón misma, ¿qué es, sino la autocreación (*Selbstgeschöpf*) en, y de, entes de razón (nada) para velarse a sí misma su procedencia de la sin-razón de todo ente (nada)? ¿Dónde han ido a parar, entonces, las grandes esperanzas? A la pregunta: ¿qué me está permitido esperar?", ¿cabe contestar, serenamente: "nada"? No. Es la ilusión de la razón en su uso especulativo lo que permite la verdad. Es la ilusión en su uso práctico lo que permite la vida. ¿Qué cabe hacer, pues, si desvelamos el velo de Isis (la madre naturaleza cantada por Kant en KU., § 49.V, 316)? Solamente cabe una cosa: *reir*. Pues: "La risa es una afección producida por la súbita transformación de una tensa espera en nada." (KU., § 54. V,332). ¿Estamos preparados para esta risa, o debemos primero superar al hombre y, en cuanto hombres superiores, aprender a reir?

KANT: LA EXPRESION DEL MUNDO COMO TERAPIA DEL ESPIRITU

Se dice en son de crítica que Kant acepta el *hecho* de las ciencias. También acepta el de la *libertad*. Naturalmente; ¿qué se puede hacer con un *factum* (e.d.: producto muerto de un pasado (1) sino aceptarlo, acogerlo? Ahora bien, una verdadera *acogida* implica el reconocimiento de un *campo común* (*affinitas*, *Verwandtschaft*) entre el receptor y lo acogido: e.d. las condiciones de posibilidad de recepción de algo como algo tienen que ser las mismas que las que han hecho que el *factum* sea tal: hecho. O, de nuevo: la acción de disposición de recepción tiene que ser la misma que la acción petrificada congelada en el hecho. Este es el *único* presupuesto teórico del que parte Kant. El *único Grund* que acepta como innato (2). Pues *condición* (de *condo*: echar los cimientos de algo; o bien: *Bedingung*, acción por la que una cosa (*Ding*) es cosa) dice: razón interna del hacer de algo. Por lo que respecta a las ciencias de la naturaleza (nuestro tema), Kant se pregunta cómo son *posibles*: e.d. intenta regresar (*regressus transcendentalis*) a la acción que las origina, habida cuenta de que tal *regressus* sólo es concebible si tal acción es *idéntica*, o al menos *análoga* [KU § 90]. a la que da origen a nuestro conocimiento, en general (y por tanto, también de *hechos*).

Contra el tópico (y contra la *letra* de muchos pasajes del propio Kant), hay que recordar ahora que, si las acciones *parecen* ser dos: la que origina a la ciencia, la que origina a nuestro conocimiento, en el *fondo deben* tener ambas (dado el punto de partida) un campo común al que regresar (*Heimkehr*). Bien se ve que hay aquí una gigantesca *tautología*. Kant llama a esa tautología experiencia [Prolog. IV, 373, A.]. Ahora bien (y con ello introducimos un segundo *factum*), la acción originaria de nuestro conocer (y por ende del científico) no se explica a su vez tautológicamente. Si conocemos (o queremos conocer) es porque estamos *interesados* en ello [A 829-30/B 858], e.d. porque algo nos *mueve*. Y si nos mueve es porque anticipamos en el pensamiento la realización de algo que nos falta. Esta anticipación incita a la acción: obra como fundamento de realización en la experiencia de ese objeto pensado [KU, Einl. IV; V, 180]. Pero, para ello, la experiencia misma debe ser *afín a* (estar emparentada con) nuestra acción: de lo contrario no podría *acogerla*. Algo tiene que permitir la transición de la acción que da cuenta de los *facta* de la libertad y de la ciencia.

Ya de antemano, y antes de explorar ese campo, podemos comprobar que los dos *facta* están a distinto nivel. El de la ciencia está subordinado al de la libertad. Es la moralidad, no el conocimiento teórico lo que constituye nuestro ser [Der Streit... VII, 72]. Ello implica que, al contrario del *factum* de las ciencias (cuya posibilidad última no radica en ellas, sino en el interés del conocer), la libertad se posibilita a sí misma [KpV, V, 4 A.]... hasta cierto punto; *debes*, luego *puedes*... realizar algo en la experiencia: algo acogible en, pero nunca producible por, la experiencia. *Porque* hay libertad, nuestro conocer no es hacer. O, dicho de otra manera: la ciencia está subordinada a la libertad, pero no hay puente entre ambas regiones [KU, Einl. IX; V, 195]. Se *debe* ser, porque no se *es*... todavía. Lo que sí podemos (y debemos) *postular* es que, en cada caso (en cada realización de fines), la meta última de nuestros deseos debe coincidir con la meta última de nuestra acción moral en el mundo (Sumo Bien: unión asintótica de felicidad y moralidad, en la que el movimiento del deseo hacia el fin coincidiría con el movimiento técnico del fin hacia el deseo); a la vez, tal meta debe poder ser proseguida *in indefinitum* (progreso del género humano hacia lo mejor: corrección postcrítica del postulado -viciado metafísicamente- de la inmortalidad del alma) (3). Pero habíamos negado que hubiera campo común entre ciencia y libertad (e.d.: *el territorium* de esta última es *supraempírico*). El hiato sería insalvable (y por ende los territorios mismos inexistentes, al menos para nosotros) si no encontráramos *en* la experiencia *ejemplos* de seres cuyas condiciones de posibilidad *no* son empíricas, sino procedentes del campo de la libertad.

No hay que buscar muy lejos: nosotros mismos somos ese ejemplo (y, por analogía, todo sujeto de deseos). ¿En que consiste nuestra acción? Nosotros *anticipamos* la idea de un *todo* (fin), y lo realizamos poniendo a disposición del instrumento de mediación (nuestro *cuero*) cosas tomadas del campo empírico (*medios*). Ahora bien, esta realización implica: 1º) que nuestro cuerpo (como un *todo*) se adecúa *hasta cierto punto* a nuestros fines; 2º) que los *órganos* de nuestro cuerpo se adecúan a éste, en su totalidad; 3º) que hay correspondencia posible entre nuestros órganos y los medios externos; 4º) para que en cada caso sea posible esa correspondencia debe haber *de algún modo* una regulación entre los dos campos, tomados cada uno como totalidades; e.d. la naturaleza externa (totalidad de lo empírico) debe dejar hacer a la libertad que, a nuestro través, funciona orgánicamente (e.d. procede del todo: fin, a las partes, medios). Por tanto hay que *pensar* a la naturaleza externa como si, *además*, estuviera organizada de modo que se pusiera a nuestra disposición (con lo que, *eo ipso*, nos pensamos como *fin final* [KU, § 84, V, 434] de esa naturaleza organizada).

Ahora bien, si, como se presupuso al inicio tautológicamente, la naturaleza (lado externo de la experiencia) ocupa el mismo campo que nuestro conocimiento (lado interno de la experiencia), se sigue analíticamente que también la *ciencia*

debe estar organizada finalísticamente (o, más bien, que hay que pensarla *como si* lo estuviera).

Sucede con todo algo decisivo: ni la naturaleza externa ni la ciencia (e.d.: en su base, la *experiencia*) están organizadas finalísticamente. Esta no es (sólo) una cuestión de hecho, sino de principio. Pues el principio supremo (4) el hecho que se hace a sí mismo: la pura autonomía de la libertad) establece un desequilibrio originario: lo que *debe* ser no *es* ... ni será nunca por entero; de lo contrario la libertad dejaría de existir: todo sería necesario; e.d.: nada existiría; algo así como el *nirvana* budista. De ahí las precisiones anteriores («de algún modo», «hasta cierto punto»). Podemos fantasear incluso (y no, desde luego, *pensar*: pensar puedo lo que quiera, si no me contradigo [B XXVI, A.]; pero en estas fantasías no sólo hay contradicción, sino que todo pensar se anula) lo que ocurriría si no existiera libertad. Procedamos de arriba abajo: los dos postulados (sumo bien: Dios, y duración indefinida del género humano) estarían *ya* realizados; e.d.: serían una y la misma cosa (llamada por Kant destino (*Bestimmung*) supremo del hombre: el reino de Dios en la tierra [Ref. 1396; XV, 2-608]. No habría tiempo (que mide la distancia entre el primer y el segundo postulado). Dejaríamos de ser sujetos de deseos y de proponernos fines (distanciados igualmente en el tiempo). Nuestros órganos coincidirían con los seres naturales (máquina gigantesca que se anularía a sí misma), y la naturaleza externa coincidiría con la finalística. La regulación sería constitución, y el pensamiento realización. Ver (¿qué?) sería crear (¿qué?): idea imposible del *intellectus archetypus* [A 695/B 723. Cf. también KU. V, 403 y 408] en su coincidencia con el entendimiento intuitivo [B 135, B 139, B 145; A 256/B 312]. Dicho con todo rigor: aquello por lo que nos afanamos es un radical *sinsentido*. Ni siquiera cabe pensar en que la razón enloquecería: no podría trastornarse porque no tendría dónde tornarse.

En suma: somos libres y hacemos ciencia porque estamos originariamente *desequilibrados* (desequilibrio entre fines y deseos). Este desequilibrio expresa el mundo: es la verdadera *medicina mentis*, la terapia de nuestro espíritu. O dicho más crudamente: Dios no existe, sino que *debe* y *puede* darse como Idea de la razón que se produce a sí misma al idear [O.p., XXI, 29], sin concordar empero consigo misma; por eso se rompe en tres Ideas: Dios, Mundo, Hombre, siendo esta última *lacópula* [O.p., XXI, 29]. Sólo a través de la Idea-Hombre tiene sentido la donación de *ser*: triunfo absoluto del Humanismo, a costa de que el ser que a esa Idea le es propio consista en una *escisión*; el Hombre *es* (une-y-separa como tensión) *entre* Dios y Mundo; su ser es una grieta: *ser-entre* el ser de la naturaleza y el deber-ser de la libertad (5).

Esta grieta (la finitud humana) hiende y articula el entero espacio de la experiencia, al que ahora descendemos. Podremos comprobar que se trata de un *mundo invertido* con respecto al regido por la razón práctica (ética o técnica). En

primer lugar, cabe señalar: dado que en este último ámbito actuamos *finalísticamente*, e.d.: por proyección del futuro en el presente, el tiempo de la experiencia deberá proceder irreversiblemente del pasado al futuro. Es esta *secuencia* irreversible la que está a la base del esquema *número*: "adición sucesiva de uno a uno" [A 143/B 182]; concepto sensibilizado a priori que posibilita la matemática. Pero esa dirección del flujo del tiempo tiene para nuestra temática un valor aún más precioso: sin ella no sería posible la *aplicación* empírica de las categorías puras de fundamento y consecuencia. Es ella la que esquematiza estas categorías, convirtiéndolas en causa y efecto: secuencia de fenómenos similares [A 549/B 577], que a su vez es la base trascendental de la segunda ley de la mecánica: la ley de la inercia [MA, IV, 543].

En segundo lugar, puesto que en toda organización finalística el todo es previo a las partes, será su inversa lo que rija el mundo natural. Así, el principio de los axiomas de la intuición (base de la matemática y, a su través, de la *ciencia* natural) prescribe: "todas las intuiciones son magnitudes extensivas" [B 202]; y por tal entiende Kant aquella magnitud "en la cual la representación de las partes hace posible la representación del todo (y por tanto precede necesariamente a ésta)" [A 162/B 203].

En tercer lugar, y en cuanto que somos organismos, nuestro desarrollo tiene lugar por *intususcepción* (crecimiento de dentro a fuera, propio del cuerpo del animal; la idea es extendida igualmente a la Ciencia, entendida como un Todo [A 833/B 861]). La intususcepción significa (algo bien difícil de entender, hoy) que las fuerzas de las que en última instancia depende el cuerpo (y que por tanto rigen tanto a las fuerzas motrices como a las materias del cuerpo) no están "una fuera de otra" (¡contra el principio de los axiomas!), sino "una en otra" [MA, IV, 531], de manera que "llenan enteramente uno y el mismo espacio", o sea que "se penetran una a la otra" [MA, IV, 530]. Dicho sea de paso, esta penetración es admitida por Kant para las combinaciones químicas (de dos sustancias surge una tercera que ocupa el mismo espacio (6), y ello explica su obstinación en negar valor científico a la química (por definición, no matematizable). Si nosotros (y todos los organismos) nos desarrollamos pues por intususcepción (penetración total de las fuerzas: el todo orgánico está presente en cada una de las partes, a las que posibilita), se sigue necesariamente la impenetrabilidad, en el mundo de la ciencia natural: y ello tanto a nivel dinámico (donde la impenetrabilidad: prioridad de la fuerza repulsiva, es signo de la manifestación sensible de lo real [MA, IV, 508], y se sigue del principio de las anticipaciones de la percepción [A 173/B 215] posibilitador de la dinámica) como mecánico (condición de posibilidad de los cuerpos (7); garante de la sollicitación: acción instantánea [MA, IV, 551].

Por último en cuanto que actuamos según leyes de la facultad de desear (*queremos* -y disponemos en orden a ello la naturaleza- que nuestras representaciones sean causa de la realidad efectiva de los objetos de esas

representaciones [KpV, V, 9]), somos seres *vivos* . En cuanto que ésta es nuestra constitución esencial (por estar regida por la idea-hecho "*libertad*" [KpV, V, 198]) se sigue inmediatamente que el carácter esencial de lo natural es la carencia de vida (*Leblosigkeit: inertia* [KU, V, 394]).

Si ahora reunimos estas propiedades, tendremos el rasgo constitutivo de todo lo estudiado por la ciencia natural en cuanto tal. Se tratará de algo *extenso* (*partes extra partes*: principio de la matemática y de su inmediata aplicación en la física: la foronomía), *impenetrable* (grado de realidad: principio de la dinámica) e *inerte* (cuanto de estado inmutable salvo por causa externa: ley de inercia, de la que depende -junto con la persistencia, de la que después hablaremos- no sólo la mecánica, sino toda ciencia natural propiamente dicha [MA, IV, 544]). Ahora bien, la "*extensión impenetrable e inerte*" es la mismísima definición de la *materia* [A 848/B 876]: el suelo de todas las ciencias empíricas.

Podría parecer que hemos conseguido realizar el ideal inmediatamente postkantiano: deducir todo el sistema de un principio supremo, a saber del hecho de la libertad, incondicionalmente exaltado como Idea-Hombre. Pero Kant se niega constantemente (sin ir más lejos, en el contexto del pasaje citado: "*tomamos de la experiencia...*") a toda exposición a priori del concepto de materia. En este carácter empírico de la materia se basa nada menos que la diferencia entre metafísica de la naturaleza y matemática. La primera procede por meros conceptos, e.d. analiza el concepto empírico (dado) de materia a la luz de la filosofía trascendental (*proposición trascendental*, que suministra la guía para buscar la síntesis de lo empírico en toda cosa en general (8), y *tabla categorial* , que articula y localiza (tópica) las notas contenidas en el concepto de materia); la segunda construye sus conceptos enteramente a priori en la intuición pura, pero, falta del Principio trascendental y del Principio metafísico [KU, *Einl.*, V, 181], no entrega sino formas posibles de objetos.

Sin embargo, bien cabría aventurar que Kant establece aquí una división demasiado tajante. Pues la metafísica también realiza construcciones (esto lo señala explícitamente Kant (9) aunque no en su campo propio, sino en su aplicación a la parte pura de la ciencia natural (*physica generalis*). El lugar de exposición no es desde luego una intuición pura (se trataría entonces de matemáticas), ni sensible (pues la aplicación se da en la física pura), sino el prototipo de toda cosa sensible: la cosa en general, determinada por el principio trascendental [*Vid. supra.*, nota 8. Igualmente A 722/B 750]. Se trataría, como señala Plaass (10), de determinar en qué conceptos (las notas del concepto empírico de materia) hay que particularizar los predicados trascendentales (las categorías), a fin de lograr conceptos derivados (¡una nueva especie de *predicables* !) que posibiliten pensar la existencia de objetos correspondientes a esos conceptos. Los enteros Principios **metafísicos** darían prueba de esa construcción metafísica, efectuada sobre algo que *no* es concepto, sino principio de búsqueda de intuiciones: *algo* en general [A 721-

2/B 748-9]. Pero adviértase que, *sin* el carácter empírico del concepto de materia, no podrían construirse sus notas *sobre* la cosa en general y *mediante* las categorías.

Claro está: el mismo carácter condicional de la frase anterior hace patente que ésta no es una verdadera prueba. Pues bien podría ser que el último Kant quisiera desechar por completo los Principios metafísicos (11) y constituir de una buena vez una metafísica digna de ese nombre, es decir totalmente a priori, sin aceptar como base un concepto empírico (¿no dice ya en 1787 -un año después de los Principios metafísicos- que quiere escribir una metafísica de la naturaleza [B XLIII], y repite lo mismo en 1790 [KU. Vor., V, 170]?). Pero no hay tal. Con todas las modificaciones que se quieran (y las hay graves), lo que Kant escribe posteriormente no son unos nuevos Principios metafísicos, sino la Transición de éstos a la ciencia natural. Ambas obras (si concordaran, que no lo hacen; pero eso es otra historia) entregarían la entera metafísica de la naturaleza.

Después de todo -cabe argüir- lo que estoy pidiendo es algo en verdad extraño. No hace falta probar que el concepto de algo es empírico: se *da* en la experiencia, y ya está. Es así que el concepto de materia se extrae de la experiencia, *ergo...* Pero la réplica no es convincente. *Todo* concepto teórico *puede* sacarse de la experiencia (de esta silla puedo sacar por abstracción, comparación y reflexión los conceptos de sustancia, unidad, realidad, etc.(12). La diferencia es restrictiva: los conceptos empíricos *sólo pueden* extraerse de la experiencia. Los a priori pueden derivarse *además* de las leyes de nuestro pensar (funciones lógicas presentes en todo juicio).

Ahora bien -y esto es lo decisivo- : yo no he derivado el concepto de materia de las leyes del pensar, sino de algo análogo a la negación trascendental (13) de los predicados que competen a la praxis humana. Y esas negaciones, condiciones materiales necesarias de la praxis misma, no explican solamente que su *complexus* entregue un concepto empírico, sino también el carácter de *mundo invertido* que tiene la naturaleza al enfrentarse al reino de los fines.

En primer lugar, los dos territorios no tienen igual rango, sino que el natural es *consecuencia* del finalístico, no a la inversa. Partiendo de la experiencia no podría llegarse jamás a vislumbrar algo así como libertad. Porque ésta necesita efectuarse, por eso hay experiencia, pero no al contrario. Como señalamos anteriormente, la libertad es el único principio incondicionado en Kant (como vio muy claramente Fichte, aunque siguiera luego por otros derroteros). Toda otra razón encierra una *petitio principii*; ¿por qué iba a distinguir Kant entre cosa en sí y fenómenos?: ¿por respeto a la empiria?, ¿a lo dado? Todo eso son, a mi ver escapatorias del verdadero problema (aunque con base textual, es verdad; una base, sin embargo, fácilmente atacable, como prueba el desarrollo del kantismo). No: la razón está en que Kant parte de un presupuesto que, como dijimos, lejos de establecer una *posición* trascendental (y este es el error denunciado por Kant en su capítulo sobre el *Prototypon transcendentale*), es una escisión originaria. Kant no

dice "la libertad existe como algo dado" sino: "la libertad debe ser realizable como tarea en el mundo empírico." Por eso el hombre divino en nosotros [A 569/B 597], el señor del mundo, no dice sino un imperativo: "obedeced" (14). Ello no implica una posición extraconsciente de la naturaleza como No-Yo, porque nada hay más alto que la autoconciencia [A 401]: la libertad es *razón* ético-práctica, y no *otra* razón, ni tampoco *sinrazón* (Dios, en cuanto existencia, como ya apuntamos). Pero se olvida que razón es *ratio*, relación (de ahí que la Idea-Hombre sea *cópula*). Y todo lo que no es relacional no es tampoco racional (ni un Dios existente de suyo, ni un mundo separado de Dios. Ambos son los extremos de un juicio: *Ur-teil*: partición originaria, según la etimología fascinante, y errónea, de Hölderlin (15).

Yo me atrevería a decir, forzando la paradoja: el concepto de materia es el único del que cabe probar a priori que es empírico. Sin la empiria no se propondría la libertad, en cuanto que aquélla es la *condición necesaria* (la base material, y nunca mejor dicho) de ésta última (que es fundamento y condición final de su existencia). La libertad se propone *desde* la materia. La materia existe *para* la libertad; sin la negación trascendental del mundo de los fines, no se daría éste como tarea. Como señala Kant, en un contexto ontoteológico perfectamente aplicable a esta temática (él mismo lo hace dos páginas después), las negaciones trascendentales son los únicos predicados por medio de los cuales cabe diferenciar todo otro predicado del ser realísimo [A 578/B 606]. *Mutatis mutandis*: los predicados de la materia (negaciones de la libertad) son los únicos que permiten la efectuación de la ley moral. Pues esas negaciones presuponen (primacía de la afirmación) la positividad de la libertad que niegan. Son puras privaciones [A 575/B 603] y, pensadas por sí solas (*allein*), significarían la supresión de toda cosa (*die Aufhebung alles Dinges*) . Dicho en el ámbito de nuestra temática: la materia, pensada por sí sola, es *nada*: sus atributos son meramente negativos: no-penetrable, carente de vida, inorgánica. Su definición como expresión (*partes extra partes*) no facilita ningún todo, sino que disipa las partes en una serie infinita (por ello, la fuerza repulsiva: otro nombre para la *Ausdehnungskraft*, aun siendo originaria, necesita ser contrarrestada por la fuerza atractiva para formar cuantos dinámicos [MA. Dyn-Lehrs. 5. Beweis. IV, 508-9]). Resumamos, pues: no se *da* materia sin la *tarea* de la libertad (no hay *Gabe* sin *Aufgabe*) (16). O de otra manera: no hay conocimiento sin interés.

Una consecuencia inmediata de esto, e igual de paradójica que el concepto de que procede; es la siguiente: en la naturaleza todo está ordenado *necesariamente*, sin excepción. Y sin embargo, lo empírico, lo fenoménico (y en esto insistirá constantemente Hegel [17]) *parece* ser algo efímero e inconsistente. Sólo las leyes del pensamiento son necesarias; el fenómeno es sólo la aparición de éstas, dirá Hegel en su crítica a Kant (18). Según éste, por el contrario, es verdad que las leyes del pensamiento científico *son* las leyes de la naturaleza (no

concuerdan, ni se corresponden, sino que son *lo mismo*; ya hemos insistido en el carácter común del campo «experiencia»); hasta aquí estarían de acuerdo ambos pensadores. Pero Kant sigue (y ello llenaría de estupor a Hegel): esas leyes son *igual de necesarias* que las leyes del movimiento de la materia [KU, *Einl.* VI, V. 186]. Que nosotros no podamos derivarlas de las leyes generales (algo que intentará Kant desde 1790) no quita óbice a su necesidad. Tanto las leyes empíricas como las leyes de la parte pura de la física (e.d.: los principios metafísicos y matemáticos) obedecen a una misma idea: la idea del mecanismo [A 646/B 674]. Aquí no cabe desde luego argüir que es el respeto a lo dado, etc. lo que obliga a Kant a presuponer ese carácter necesario. Al contrario, si procediéramos desde lo dado no llegaríamos jamás a formular una ley (problema de la inducción). Y es que esa *necesidad* es el correlato a nivel teórico de los caracteres *negativos* de la materia. La finalidad propia del ámbito práctico es *falible*: de que se deba y se pueda realizar un fin no se sigue su efectuación: hay que contar con la disponibilidad (afinidad) de la naturaleza. Por ello, la finalidad es la legalidad de lo *contingente* en cuanto tal [EE, XX, 217]. De esa legalidad se deriva (por negación) la legalidad de la naturaleza. Es decir: lo contingente no es superior a lo necesario (se trataría en este caso de una mera negación lógica, y ese aserto sería un absurdo). Pero la legalidad de lo primero es fundamento de la legalidad de lo segundo (que es a su vez base material de lo finalísticamente orientado). No hay que decir (sería un *quid pro quo*) que esta idea da un excelente rendimiento científico (y no sólo en biología, sino en cualquier sistema complejo dotado de grados de libertad). Porque es una buena concepción filosófica, por eso rinde necesariamente buenos servicios en ciencia, diría seguramente Kant.

Ahora podemos preguntarnos, finalmente, por la razón última de la *inversión* entre el mundo físico y el ámbito de los fines. Tal razón viene establecida con suficiente precisión tras el periodo crítico y podemos denominarla, con Lehmann (19), el principio de correspondencia actual. Pero para fijar la problemática debemos atender primero al concepto, realmente crucial, de fuerza.

Con optimismo volteriano (20), el joven Kant había exigido como único presupuesto para la construcción de un mundo la donación de materia [A. NG. u. Th. H. (*Vor.*) I, 229]. Pero ya en la etapa crítica (y las dificultades internas de los **Principios metafísicos** lo prueban *ad nauseam*) es evidente, en primer lugar, que tal donación (*Gabe*) no es primitiva, sino derivada de la propuesta (*Aufgabe*) de la libertad -como ya hemos visto-; y en segundo lugar, que el mero concepto empírico de materia *no* garantiza la *existencia de cuerpos*. Paradójicamente, cabe decir que el sustantivo presente en la definición de materia: "*extensión*", no es nada sustancial. Por el contrario, y como buen derivado del principio de los axiomas («magnitud extensiva»), la extensión es el mero correlato empírico del concepto matemático-trascendental de cantidad (*partes extra partes*). Los dos

adjetivos presentes en la definición: "*impenetrable*" e "*inerte*" (muerto), nos *preparan* para la constatación empírica de la existencia de cuerpos, pero no bastan por sí solos para ello. Para empezar, la impenetrabilidad de la materia apunta a la acción de una *fuerza*. Las vacilaciones de Kant respecto al estatuto de este concepto son notorias. En cuanto *fuerza*, sin más, el concepto correspondiente parece ser un predicable absolutamente intelectual (e.d.: no producto de la conexión de una categoría con un *modo* puro de la sensibilidad, sino de la composición de dos categorías). La definición más amplia parece ser la de "*causalidad de una sustancia*" [A 648/B 676], aunque también -y ello es harto significativo- se podría entender a la inversa: la causalidad lleva al concepto de acción, ésta al de fuerza y, a través de éste, al de sustancia [A 204/B 249. Cf. también A 82/B 108]. Y todo ello por mera aclaración analítica del concepto (*Erläuterung*), no por ampliación sintética (*Erweiterung*).

Dos años después de la primera edición de la **Crítica de la razón pura**, en la **Metafísica** de Mrongovius, encontramos fijado el carácter *medial* del concepto de fuerza. Frente a la pura capacidad de acción, la "*fuerza contiene el fundamento de la realidad efectiva de una acción*" (21). Paulatinamente, el concepto se ha ido desplazando: la fuerza no es ni sustancia ni causalidad, sino el fundamento de posibilidad de ambas, en orden a la efectuación de un *accidens* de la sustancia [XXIX, 823]. Ahora bien, tal carácter de fundamentalidad se paga (como siempre en el método kantiano del *regressus*) con una mayor generalidad (pérdida en la diferencia específica [Ueber den Gebrauch... VIII, 181]). Lo perdido aquí es, nada menos, el carácter de referencia a la *existencia* de un objeto posible (nota distintiva de las categorías dinámicas [B 110/A 199]). Sólo así cabe entender, a mi ver, que el predicable «fuerza» se erija en principio de la *Dinámica* (en los **Principios metafísicos**), cuyo basamento trascendental es una categoría matemática (la *Realität*), que garantiza la anticipación de la percepción, pero solamente *quoad formale* (grado de realidad). Es la ignorancia de este desplazamiento lo que ha descarriado a Schelling, y llevado a su **Naturphilosophie** por la senda formalista de la construcción de la materia a partir de fuerzas (22).

Lo que construye Kant en la *Dinámica* de los **Principios metafísicos** no es la *existencia* de la materia (y, por ende, de los cuerpos) (23), sino la *realidad* de las variaciones de los cambios de estado (solidez, fluidez) de ésta. Lo que hace allí Kant es construir esas fuerzas sobre el concepto empírico de movimiento (cuya primera aparición permite la *Foronomía*, sobre la que se construye la *Dinámica*). El predicable puro «fuerza» se convierte así en un concepto medio (*Mittelbegriff*): el de *fuerzas motrices de la materia*. Son ellas las que establecen los lugares posibles (tópica de las fuerzas motrices) para las fuerzas efectivas, cognoscibles sólo empíricamente [A 207/B 252].

Hemos esquematizado así, muy brevemente, el origen *teórico* de las fuerzas motrices. Ahora bien, y siguiendo el hilo conductor de este trabajo, cabe preguntarse ahora por la deducción *negativa* de ese concepto a partir del ámbito finalístico. O sea: la donación de las fuerzas *motrices* (fundamentos reales de la posibilidad de una causa) tiene que seguirse por negación trascendental de una fuerza *organizadora* de la materia (fundamento de posibilidad del efecto). Y esa fuerza la conocemos sólo en *nosotros mismos*, a saber en nuestro entendimiento y voluntad, entendidos como causa de la posibilidad de ciertos productos orientados enteramente en conformidad a fines, a saber de *obras técnicas* (*Kunstwerke*) [*Ueber den Gebrauch...* VIII, 181].

La fuerza última que *regula* (no constituye) toda realidad no es, tampoco aquí, ni entendimiento ni voluntad, sino la *determinabilidad* de ésta por aquél: "la capacidad de producir algo según una idea la cual viene denominada fin" [*ib.*]. Que haya fines a priori en la naturaleza es algo que "ningún hombre puede captar" [op. cit. VIII, 182]. Pero sin la presuposición (tarea: propuesta) de tales fines no habría naturaleza, ni conocimiento teórico alguno. De este respecto práctico pende "la posibilidad de una naturaleza en general, es decir, la filosofía trascendental" [op. cit. VIII, 183].

Esta decisiva afirmación nos conduce directamente al tema que antes dejamos en suspenso: el principio de *correspondencia actual*. Las fuerzas efectivamente presentes en los cuerpos materiales afectan a nuestros sentidos (afección externa). Esto es un *dato*. Pero un comienzo no es un principio (*Principium: arché*). Para que algo así como «dato» *tenga* sentido es necesario presuponer (proponer) el principio general de disponibilidad para la recepción de lo dado (este fué el punto de partida de nuestro trabajo). Es decir: la donación externa presupone para recibir el dato una capacidad de *autoafección*. De esa afección interna pende la entera ciencia natural: la mecánica y la dinámica [Op.p. XXII, 327]. ¿Cómo entender tal cosa? Recordemos el principio trascendental, ya citado [KU, *Einl.* V. V, 181]: para poder establecer toda transformación de fenómenos (como agregados empíricos) en objetos de experiencia [MA, *Phän. Erkl., Anm.* y esp. IV, 555], es decir, para que haya ciencia y no un montón de conocimientos dispersos [Op.p., XXII, 323], es necesario proyectar *regulativamente* (principio de búsqueda) algo así como objeto en general (*Objekt: X*); la *cosa* originaria de afecciones.

Ahora bien, si por una anfibología, difícilmente evitable, convertimos subrepticamente este correlato (*respectus*) en algo separado del sujeto (y de sus fuerzas cognoscitivas), la cosa en general se convierte en *cosa en sí* [Op.p., XXII, 320]. Y de la misma manera, si olvidamos que algo así como *sujeto* en general es un concepto *regulativamente* proyectado en favor de la experiencia, lo tornamos igualmente en *cosa en sí*: "el sujeto es consciente de sí mismo por serlo del objeto, pero sólo en el fenómeno; (es consciente) en cuanto *datum* para la posibilidad de la

experiencia" [Op.p., XXII, 323]. Lo que está en juego en el problema de la *afección* no es, pues, la interacción de dos *cosas*, sino de dos *fuerzas*: las presupuestas finalísticamente en el respecto práctico, y las correspondientemente puestas en el respecto natural. Es el sujeto el que hace y causa el movimiento "en virtud del cual se afecta a sí mismo" [Op.p. XXII, 321]. Pero a tal movimiento (presente empíricamente en el juego *relativamente* libre de nuestros órganos) tiene que corresponderle una resistencia: "en este (acto) son puestas las fuerzas motrices, así como lo intuido y aprehendido como forma de combinación de esas fuerzas: la intuición de la percepción (es) material" [Op.p., XXII, 323]. Adviértase que no hay aquí idealismo subjetivo, sino *constructivismo*: el sujeto mismo que pone no está él mismo puesto (e.d. no existe: ser es la posición absoluta de una cosa) [A 598/B 626]. Cuando *me* muevo y experimento la resistencia exterior, *presupongo* un principio de síntesis (cosa en general) en aquello que me afecta a (24), y lo entiendo *como si* actuara de forma correspondiente a mi propia organización: ésta viene pues proyectada regulativamente (reflexivamente) en el fenómeno mismo (fenómeno, en este sentido directo), y reconocida *a tergo* (dada la relativa adecuación de la fuerza motriz externa a mi fuerza organizadora interna: mi *corporalidad*) como posibilitante del *sentido* del fenómeno. Esta posibilitación está *puesta* por nosotros en la experiencia: no es pues empírica sino a priori. Pero no es una cosa (una sustancia), sino (y la denominación es precisa aunque extraña) ella misma un *fenómeno*: un fenómeno *indirecto* (pues presupone empíricamente al fenómeno, puesto sin embargo metafísicamente. Kant lo llama, igualmente, fenómeno del fenómeno, "a saber: cómo se afecta mediatamente el sujeto es, metafísicamente, el modo como el sujeto se hace a sí mismo Objeto (es consciente de sí mismo en cuanto determinable en la intuición)" [Op.p., XXII, 326].

Concluyamos: que el mundo material aparezca con caracteres inversos al ámbito finalístico se debe en última instancia al Principio de correspondencia actual: las fuerzas motrices, contrapuestas a las organizadoras, operan en sentido inverso a éstas. En el mundo material, la fuerza repulsiva es primigenia (presenta en lo empírico la *posibilidad real* de la existencia: grado de *llenado* del espacio). La fuerza de atracción, igualmente originaria, en el sentido de que no puede ser explicada por la repulsiva, es sin embargo *inteligible* a partir de la necesidad de restringir la primera -consiste en ser negación *real* (no lógica)- en su ámbito de acción, y se deriva consecuentemente de la segunda categoría de realidad (*negación*). Para que la materia no se disipe en el espacio, sino que se condense en campos de fuerzas, es necesario admitir la atracción [MA. *Dyn. Lehrsatz 5. Vid. espec. la Prueba* (IV, 508)]. Pero tal fuerza (y esto es decisivo) *no* está contenida en el concepto de materia [Op. cit. IV, 509] (extensión impenetrable inerte). De ella sólo sabemos, por ahora, esto: sin ella *no* habría *cuerpos* (en plural).

¿De dónde viene ésta necesidad? No de la empiria, desde luego (procederíamos en círculo). Por el contrario: porque me reconozco como cuerpo

(Leib: *singulare tantum*), por ello necesito presuponer la existencia de cuerpos (*Körper*: pluralidad indefinida). El centro de mis propias fuerzas (el yo de la apercepción empírica, él mismo no empírico, sino fenómeno a priori: fenómeno indirecto) precisa de *múltiples* fuerzas externas, a las que someter libremente a unidad. Aquí, la fuerza atractiva es *primaria* [Op.p., XXI, 35] y se ejemplifica en la experiencia por medio de todos los fenómenos orgánicos de *asimilación*: desde la digestión a la apropiación; la fuerza *repulsiva* (gracias a la cual me reconozco como cuerpo *limitado*, y no como sustancia simple, y ejemplificada en los fenómenos de excreción, envejecimiento y enfermedad), *secundaria*, en cambio.

¿Hemos, pues, tocado fondo: explicado el nacimiento simultáneo de dos regiones heterogéneas y conciliables *asintóticamente* por el juego entre necesidad natural y libertad práctica? No, todavía no: si muevo mi cuerpo (y debo hacerlo, si quiero realzar finalísticamente mis deseos) necesito una resistencia de los cuerpos externos, adecuado, pero nunca enteramente dominable por mi voluntad (ello constituiría, como ya sabemos, una *contradictio in actu exercito*: el fin de la historia y de la naturaleza. El Sumo Bien sería la extinción plena: *summum ius, summa iniuria*). Queda aún una pregunta, y en verdad difícilmente contestable: ¿Con qué derecho puedo decir que *mi* cuerpo no es un cuerpo *más* (sólo que altamente organizado)? ¿Dónde está la nota distintiva que me lleva a identificar mi cuerpo *conmigo*, y a ver a los cuerpos externos como tales, e.d.: como *negaciones* reales de mi actividad central? No, desde luego, en la materia misma: en el concepto de materia pienso solamente la presencia de ésta en el espacio (principio de la foronomía) producida por el llenado de éste (fuerza repulsiva: principio de la dinámica). Pero para pensar *cuerpos* necesito algo más: "de modo que voy efectivamente más allá del concepto de la materia, a fin de pensar algo a priori adecuado a él (*Zu ihm*), algo que yo no pensaba de él (*In ihm*)" [B 18].

El concepto empírico de materia no basta, pues, para la constitución de la ciencia natural (sí, empero, para las construcciones *dinámicas* de los Principios *metafísicos*, bajo la guía de las categorías). En nuestra problemática: el principio de correspondencia actual (juego de fuerzas contrapuestas) no basta para explicar la aplicabilidad de la técnica y la moral al mundo natural. Falta el *sujeto* de las primeras, enfrentado a los *objetos* del segundo. Sólo si se propone lo primero es pensable la praxis como tarea. Sólo si se pone lo segundo es dable la mecánica como ciencia. Y ésta depende de aquélla (de ahí el enfrentamiento supremo: Idea del Mecanismo [A 646/B 674] (Mundo) frente a Idea-Dios; el Hombre no se da en ese enfrentamiento, sino que *es* ese conflicto).

Vamos directamente al punto crucial: en la *Observación de la Antítesis de la segunda Antinomia* ofrece Kant un precisa definición de sujeto, en función del carácter simple del acto de reconocimiento (autoconciencia). Se nos dice allí: "Así pues, la autoconciencia no implica sino esto: como el sujeto que piensa es al mismo tiempo su propio Objeto, no puede dividirse a sí mismo." [A 443/B 471]. De la

autoposición pende el entero sistema kantiano. Pues nada sería más natural, ni más seductor (*verführerischer*) que confundir el *Selbst* determinante (el pensar, el conocimiento; sujeto lógico: "el ser (Wesen) que en nosotros piensa" [A 401] con el *Selbst* determinable (el sujeto pensante: un objeto de percepción interna). Esa subrepción toma "la unidad en la síntesis de los pensamientos por una unidad percibida en el sujeto de esos pensamientos" [A 402]. Aplicando la terminología de los conceptos de reflexión [A 266/B 322], podemos decir: la subrepción convierte la forma (lo determinante) en materia (lo determinable). La *autoposición* no cae en esa subrepción, pero a costa de ello deja escindido al Yo.

Por un lado, éste es cláusula lógica, vacío *Ich denke*, pura identidad de los extremos del juicio: de una parte "una cosa, como sujeto en sí, sin ser a su vez predicado de otra" [A 401], de otra parte el predicado que, reducido a su pura función de determinabilidad del sujeto, no dice sino "aquello que pertenece al ser sin más" (*schlechthin*) [A 576/B 604], es decir, no dice *nada*; se identifica con la cópula y hunde en ella al sujeto mismo de predicación.

Del otro lado, la *autoposición* es apercepción empírica, puntual, y necesita - como todo otro juicio- de la autoposición *analítica*. La situación es aquí estrictamente paralela (surge de la misma raíz) que la existente entre la fuerza repulsiva (considerada por sí sola: fuerza que llena el espacio, con lo que la materia se disipa al infinito) y la fuerza de atracción (por sí sola, concentración en un punto). Y sin embargo, necesitamos de los dos «Yo» (25) sean lo mismo, o, más exactamente, que incidan *en lo mismo*. No es sólo nuestra identidad personal la que está en juego, sino la posibilidad del mundo externo. Pues sólo por la diferenciación Sujeto-Objeto tiene sentido la diferenciación sujeto pensante-objetos de experiencia. De la autoposición (una función que escinde *respectos*, no divide cosas) pende la posición de los objetos como cosas en general. El pasaje tomado de la *Observación a la Antítesis de la segunda Antinomia* sigue, en efecto, así: "pues en vista de sí mismo es todo objeto (*jeder Gegenstand*) unidad absoluta" [A 443/B 471]. ¿Con qué derecho pasa Kant aquí de la identidad vacía del Sujeto-Objeto a todos y cada uno de los objetos (unidad distributiva)? Desde el punto de vista *lógico*, con ninguno. No se puede pasar sin subrepción de la identidad puntual (el Sujeto es la unidad colectiva de todo predicado posible) a la pluralidad indefinida (unidad distributiva) de los objetos de la experiencia. Esa confusión estaba justamente a la base del vicio originario de toda ontoteología: Dios como unión (imposible) del *ens summum* (Sujeto único: la *substantia* spinozista, según la entiende Kant) y el *ens realissimum* (Predicado total: *omnitudo realitatis*). ¿Pretende acaso Kant que lo que no era válido para la ontología sea para la filosofía trascendental?

En absoluto: precisamente porque no lo pretende (y no desde luego, por respeto a lo empírico) es por lo que el Sujeto, *qua talis*, no existe, y por lo que los objetos son fenómenos, y no la Cosa en sí. Kant no escinde al mundo: escinde al

sujeto (como muy bien vio Hegel; y por ello le acusa de "ternura hacia las cosas", y de llevar la locura "*Verrücktheit*" a aquello que es supremo: el Espíritu (26) Preguntemos de nuevo: ¿con qué derecho se puede seguir denominando «Yo» a dos funciones distintas?, ¿y con qué derecho se extiende esa identidad-tensión a los objetos? (siendo distintos entre sí, y distintos dentro de sí: relación de sustancia a accidentes, todos ellos coinciden en ser *cosa*). La contestación está implícita en el pasaje citado, relativo a la autopoiesis. Kant no dice que el Sujeto sea sin más su propio Objeto, sino que ello lo es "al mismo tiempo (*zugleich*)" [A 443/B 471].

Y si esta precisión, de la que depende todo, la encontramos aquí, en el momento de la unidad *distributiva* (al mismo tiempo que -no: *porque*; no hay causalidad- el sujeto se piensa como Objeto, *cada* objeto es unidad absoluta consigo mismo), también la volvemos a encontrar en el momento de la unidad *colectiva*. El principio supremo de los juicios sintéticos a priori establece que "las condiciones de posibilidad de la experiencia en general son al mismo tiempo (*zugleich*) condiciones de posibilidad de los Objetos de la experiencia" [A 158/B 197]. Que Kant sabe muy bien lo que hace lo muestra su negación explícita del *zugleich* respecto al principio de contradicción [A 153/B 192]. ¿A qué remite este adverbio temporal? Obviamente, al *tiempo*: la simultaneidad (*zugleichsein*), puro *modus* del tiempo (algo, pues, estético: no lógico), es la garante última del paso lógico del Sujeto al Objeto y, por ende, del paso trascendental (del Objeto: cosa en general, a los objetos de la experiencia). Ahora bien: ¿qué significa «ser a la vez»? Por sí sólo, nada: pura presencia puntual, atractividad infinita que se destruye a sí misma. Lo simultáneo sólo se aprehende cuando algo permanece a través de lo sucesivo.

Es el *zugleich* lo que garantiza que los sujetos empíricos seamos *Yo* en cada acto de juicio, y que los objetos empíricos sean Objeto de la experiencia. Por lo tanto: permanencia *en* el cambio; es decir: *persistencia* (*Beharrlichkeit*). Este puro *modus* temporal es el que permite el paso a la mecánica (e.d. a la ciencia de los cuerpos en su interacción). Esta nota *no* se encuentra en el concepto de materia [B 18], y por ello es por lo que tengo que *salir* de ese concepto, en busca de *algo* (la cosa en general). E.d.: por ello es la ciencia natural *ciencia* (contiene juicios sintéticos a priori), y no metafísica de la naturaleza. Ahora bien, si de la *persistencia* depende la autopoiesis (lógica), el principio supremo de los juicios sintéticos (*Analítica trascendental*), y la ciencia natural (*Mecánica*), ¿significa ello que, partiendo del punto más alto de la filosofía kantiana (la libertad), hemos llegado al más profundo (la persistencia en el cambio)? (27)

En efecto, la filosofía kantiana alcanza a medir aquí su entero ámbito, a través del poderoso arco de fuerzas por ella tensado, y apoyado en los límites de todo saber. La libertad ordena: todo *debe* ser (nada es, todavía (28); la persistencia indica: todo *es*, ya. La vida se enfrenta a la muerte (es la consistencia la que permite pensar la inercia: carencia de vida [MA, *Mechanik-Lehrs.* 3, Anm.

(IV, 544). Cf. KU, 73. (V, 394)]. ¿Y *mi* yo? (aquí no cabe hablar ya del Yo lógico). La existencia de *mi* yo (ser libre mortal) es la contradicción del sistema kantiano. Una paradójica contradicción que lo posibilita. Por eso hacemos filosofía: expresamos el mundo como terapia de nuestro espíritu roto. Para no pensar que la muerte no se puede pensar (29).

NOTAS

1.- A. G. Baumgarten, *Metaphysica*. Ed. VII (Halle 1779; Reimpr. Hildesheim 1963). § 298: "Actualia temporis præteriti, si non sint simul entia actu, s. si non amplius existant, sunt PRAETERITA (res facti)" Bien se ve que sólo el *factum* de las ciencias merece llamarse tal. Pronto veremos que, en efecto, se trata aquí del pasado (serie del tiempo) y de algo muerto (inercia). Kant cubre con el mismo término conceptos contrapuestos.

2.- Ueber eine Entdeckung... (VIII, 222). Se cita por la ed. académica. La *Crítica de la razón pura* es citada sólo mediante la paginación de la 1ª y la 2ª eds., sin indicación de título.

3.- Op.p. XXI, 345: "Todo ser vivo perece; solamente la especie (en l o que nosotros podamos juzgar) dura eternamente. Debemos admitir esto también por lo que respecta al hombre. Pero lo característico de éste es: que la especie, en sus disposiciones espirituales, siempre está en progreso hacia la perfección a lo largo de la cadena de generaciones."

4.- KpV. V, 3-4: "El concepto de la libertad... constituye la piedra angular de todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluida la especulativa." El presente trabajo no pretende sino sacar rigurosamente las consecuencias de esta afirmación capital.

5.- Antígona. 1^{er} coro; 2ª antístrofa (v. 369 ss.):

νομον γεραιρων χθονοξ θεων τ ενορκον δικαν / υψηλοαιξ.

(Sophocles. *The plays and fragments*. Ed. Sir. R. Jebb. P. III. Amsterdam 1962³) Aventura una posible versión: El hombre, lo más terrible, "honrando la ley de la tierra y la justicia que ha jurado por los dioses hace la gloria de su ciudad". El desarrollo de la tragedia deja ver la imposibilidad, *de principio*, de esa conjunción. La filosofía kantiana acepta el desafío de explicar al hombre como tensión entre *cthónos* (recuérdese el *báthos* de la experiencia; v. Prol. IV, 373, A. *supra.*) y justicia superior (ley moral).

6.- MA. (Cf. también Op.p. XXI, 441). Que esta idea de penetración total podía conducir a abusos filosóficos-naturales (o mejor, místicos) lo muestra palmariamente la alabanza de Baader, que seguramente habría horrorizado al propio Kant... y a los que creen en el «Newton de la filosofía»: Fr. v. Baader, *Ueber des Spaniers Don Martinez Pasqualis Lehre* (en *Schriften*, hrsg. v. Max Pulver. Leipzig 1921, p. 78): "Así p.e., al reintroducir Kant en la física el concepto de penetración (dinámica)... ha vuelto a abrir las puertas a los antiguos espíritus naturales de los alquimistas". Es evidente que Baader malentendía a Kant *pro domo sua*. Este *niega* precisamente la penetración física (*vid.* inmediatamente *infra.*, en nuestro texto, y MA IV, 531-2) y la admite solamente en química y en los fenómenos vitales, los cuales, precisamente por ello, no *pueden* ser explicados, científicamente (sino

según una mera *Kunstlehre* o una hipótesis regulativa, cuya conversión en principio constitutivo llevaría a una *Abenteuer der Vernunft*.

7.- MA. IV, 509: "Aun cuando percibimos también la atracción, nunca nos manifestaría ésta materia de determinado volumen y figura". De ahí la prioridad, en favor de la experiencia, de la repulsión.

8.- A 720/B 748: "Proposiciones sintéticas enderezadas a cosas en general, cuya intuición no se pueda dar de ningún modo a priori, son trascendentales". La frase relativa no introduce ninguna restricción. No hay intuición a priori de cosas, sino de formas posibles para cosas (figuras matemáticas).

9.- MA. IV 473: "... de la parte pura ciencia de la ciencia natural (*physica generalis*), en donde suelen fluir mezcladas construcciones metafísicas y matemáticas". Igualmente IV 534: "Ahora bien, esto es todo lo que la metafísica puede en todo caso hacer con respecto a la construcción del concepto de materia". Sólo así, de pasada y como a regañadientes (¡la metafísica no debiera construir!) reconoce Kant el proceder real de sus MA.

10.- Peter Plaass, *Kants Theorie der Naturwissenschaft*. Gotinga 1965, p. 74 s.

11.- Burkhard Tuschling, *Metaphysische und transzendente Dynamik in Kants opus postumum*. Berlín 1971. p. 65: "la *Transición* es de hecho un sustituto, no un corolario de los Principios metafísicos".

12.- El notorio y tópico respeto por lo dado en Kant queda inmediatamente desmentido en cuanto se atiende a los presupuestos últimos de su filosofar. Hablando p. e. de la ley del paralelogramo de fuerzas, afirma que esta proposición a priori (de base metafísico-natural: la interacción de dos fuerzas fundamentales) puede también demostrarse matemáticamente, y que ello puede "aun ser comprobado en la experiencia -o, más bien, dar un ejemplo de ello-, pero cabe prescindir muy bien de esto último (frecuentemente es algo pueril)". Op.p. XXII, 9.

13.- A 574/B 602: "una negación trascendental significa en cambio (respecto a la negación lógica, F. D.) el no ser en sí mismo, al cual viene contrapuesta la afirmación trascendental, la cual es un algo". La dureza de la expresión "no ser en sí mismo", queda matizada inmediatamente después, al denominar a esta negación "einen blossen Mangel" (A 575/B 603). Lo ejemplos aportados *ad. loc.*: "ciego de nacimiento", "salvaje", "ignorante", muestran claramente que estas *privationes* tienen sentido sólo por y en la negación de su contrapuesto. En el caso por mí propuesto sólo cabe hablar de *analogía* (identidad en la relación de fundamentos a consecuencias) con la negación trascendental, porque lo negado no es aquí un *ser*, sino justamente el *deber ser*, negado por algo que sólo es. Una vez hecho el *caveat* de este uso analógico, hablaré en lo que sigue de "negaciones", sin más.

14.- *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* VIII, 37: "un único señor en el mundo dice: razonad todo lo que queráis y sobre todo lo que queráis, pero obedeced!".

15.- Fr. Hölderlin, *Urtheil und Sein* (en S.W., hrsg. v. Fr. Beissner. Stuttgart 1961. 4, 1-p. 216): "En el más alto y estricto sentido, juicio (*Urtheil*) es la separación originaria del Objeto y Sujeto, íntimamente unificado en la intuición intelectual; aquella separación por la que llega a ser por vez primera posible Objeto y Sujeto: la proto-división (*Ur-Theilung*)."

16.- Esta es la problemática ocultamente operante en el principio cosmológico de totalidd, que disipa paradójicamente el mundo en una serie infinita, sobre la cual es dable ejercer actos libres. Es la libertad la que nos impide considerar al mundo como *maximum* incondicionado de una serie de condiciones, e.d. como una cosa en sí misma dada (*gegeben*);

por el contrario, se trata de algo que, en el *regressus*, "puede ser propuesto como tarea (*aufgegeben*)". (B 536).

17.- G.W.F. Hegel, *Enz.* § 6 (1830) (*Werke*. 8, 47). Cf. § 47, A. (8, 125).

18.- Afirmar el "*nur Erscheinung*" en sentido subjetivo es quedarse a medio camino, dejando fuera el ser abstracto que es la cosa en sí. (*Enz.* § 131, *Zu*. [1830] (*Werke*. 8, 263). En verdad y de hecho, "la esencia no está ni detrás ni más allá del fenómeno" *Enz.* § 131. (8, 261).

19.- Gerhard Lehmann, "Kants Nachlasswerk und die Kritik der Urteilskraft". (En: *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*. Berlín 1969, p. 318).

20.- Voltaire, *Eléments de philosophie de Newton* (Gotha 1784. T. 31, p. 27): "dadme movimiento y materia y os haré un mundo". Es altamente probable que el pasaje kantiano de la cita siguiente tenga aquí su origen.

21.- A. NG. u. Th. H. (*Vor.*) I, 229 s.: "Me parece que aquí cabría decir, y en cierto sentido sin desmesura: Dadme materia y os edificaré un mundo a partir de ella".

22.- XXIX, 824. Una fina matización de Kant en 1788 (*Ueber den Gebrauch...* VIII, 181) aclara aún más este carácter medial: la fuerza no contiene el fundamento de la realidad efectiva de los accidentes (tal fundamento de la realidad efectiva de los accidentes es la sustancia), sino "meramente la relación (*Verhältniss*) de la sustancia a los accidentes". Dicho de otro modo: la fuerza no es predicable de la categoría de sustancia, sino de la de *realidad* (base lógico-trascendental de la racionalidad sustancia-accidente).

23.- Vid. p. e. la *Deduktion der Materie* del *System des transzendentalen Idealismus* de 1800: III, B. c. §. (en *Schriften*, Frankfurt 1985. I, 508 y ss.).

24.- El concepto de fuerza no basta para constituir el concepto de objetos externos, sino que es mero fundamento de su posibilidad real. Ni siquiera puede derivarse de las fuerzas originarias la diversidad específica de la materia (MA. IV, 525), con lo que -dicho sea de paso- resulta imposible conocer a priori cuántas y cuáles sean las distintas disciplinas científico-naturales según la *natura formaliter spectata* (contra lo indicado en MA. IV, 467). Para la def. mecánica de *cuerpo*, vid. *MA-Mechanik. Erkl.* 2 (MA. IV, 537).

25.- KU. *Allg. Amn. zur teleologie*. V, 482: "Cuando atribuyo a un cuerpo fuerza motriz... determino al concepto mismo como Objeto en general mediante aquello que le corresponde de por sí en cuanto objeto de los sentidos (como condición de posibilidad de aquella relación)." El paréntesis remite a la relación de causalidad.

26.- *Fortschritte* XX, 270: "Yo me soy consciente de mi Selbst, (éste) es un pensamiento que contiene ya un Yo doble, el Yo como sujeto y el Yo como Objeto".

27.- G. W. F. Hegel, *Vorl. ü. d. Gesch. d. Philos.* (S. W. XV, 582): "Este idealismo trascendental deja subsistir la contradicción, sólo que lo hace de modo que el En-sí (Ansich) no sea contradictorio, sino que esta contradicción caiga únicamente en nuestro ánimo... Eso es demasiada ternura por las cosas; sería una lástima que se contradijeran. Pero que el Espíritu (lo supremo) sea la contradicción, eso no debe dar lástima... Lo contradictorio se destruye; así, el Espíritu es trastorno, locura en sí (in sich) mismo."

28.- El carácter fontanal del tiempo ha sido recogido (y vertiginosamente extendido) por Schelling (*Einl. zu dem Entwurf eines Systems d. NP.* (1799). *Schriften*, Frankfurt 1985. I, 353): "La serie originariamente infinita (el ideal de todas las series infinitas) (e. d. de todas las cosas, según I, 355. F. D.) es aquélla en la que se desenvuelve nuestra infinitud

intelectual: el tiempo." "Todas las cosas (series infinitas) son «sólo imitaciones» (ib.) del tiempo".

29.- A 450/B 478: Por la libertad tenemos la facultad "de iniciar enteramente, de suyo, una serie en el tiempo".

30.- *Antígona*, 1^{er} coro, 2^a estr. (vv. 360-1):

πανταπ οροζ αποροζ επ ουδεν επχεται το μελλον

Αιδα μονον θευξιν ουκ επααζεται.

(*The plays...* III, 74): (El hombre) "encuentra recursos para todo; lo que ha de venir no lo encuentra sin recursos. Sólo contra el Hades buscará ayuda en vano".