

Arthur  
Schopenhauer

Crítica  
de la filosofía  
kantiana

Apéndice a *El mundo como voluntad y representación*

Traducción,  
introducción y notas de  
Pilar López de Santa María

CLÁSICOS  
DE LA CULTURA

EDITORIAL TROTTA

3  
4

## **Crítica de la filosofía kantiana**





Crítica de la filosofía kantiana  
Apéndice a *El mundo como voluntad y representación*

Arthur Schopenhauer

Traducción, introducción y notas de  
Pilar López de Santa María

La edición de esta obra se ha realizado con la ayuda de Inter Naciones, Bonn



Director de colección  
Jacobo Muñoz

Título original: Kritik der kantischen Philosophie

© Editorial Trotta, S.A., 2000  
Sagasta, 33. 28004 Madrid  
Teléfono: 91 593 90 40  
Fax: 91 593 91 11  
E-mail: [trotta@infonet.es](mailto:trotta@infonet.es)  
<http://www.trotta.es>

© Pila: López de Santa María, 2000

Diseño  
Joaquín Gallego

ISBN: 84 8164-289 4  
Depósito Legal: VA-44/00

Impresión  
Simancas Ediciones, S.A.  
Pol. Ind. San Cristóbal  
C/ Estañó, parcela 152  
47012 Valladolid

## ÍNDICE

|   |    |
|---|----|
| INTRODUCCIÓN .....  | 9  |
| 1. La crítica de la filosofía kantiana .....                  | 9  |
| 2. Grandeza y miseria de Kant .....                           | 10 |
| 3. Intuición, concepto y simetría: la Lógica trascendental .. | 12 |
| 4. La Analítica trascendental .....                           | 14 |
| 5. La Dialéctica trascendental .....                          | 17 |
| 6. Ética, derecho y Juicio .....                              | 19 |
| 7. Observaciones sobre la traducción .....                    | 22 |
| 8. Glosario .....   | 23 |
| CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA KANTIANA .....                        | 25 |



## INTRODUCCIÓN

### 1. *La crítica de la filosofía kantiana*

Schopenhauer elaboró la versión definitiva de *El mundo como voluntad y representación* a lo largo de tres ediciones que abarcaron casi toda su vida (cuando publicó la primera edición tenía treinta años y no vio la tercera hasta los setenta y dos). El grueso de la primera edición comprendía cuatro libros que tratan alternativamente del mundo como representación y el mundo como voluntad, y en los que se desarrolla lo esencial de la doctrina schopenhaueriana sobre el conocimiento, la metafísica de la voluntad, el arte y la ética, respectivamente. Para la segunda edición, Schopenhauer redactó los Complementos a cada uno de los cuatro libros, con lo que al primer volumen se añadió un segundo de extensión aún mayor. La tercera edición sumó a la segunda varias adiciones que ocupaban algo más de cien páginas.

La *Crítica de la filosofía kantiana* fue introducida por Schopenhauer a modo de Apéndice de su obra principal, ya desde la primera edición (si bien recibió diversas correcciones en la segunda). Ello resulta bastante significativo de cara a calibrar la importancia que él otorgó a este escrito desde un primer momento. Pero en modo alguno resulta necesario hacer cábalas o análisis sobre la importancia que la filosofía kantiana y su crítica tiene en *El mundo como voluntad y representación*: pues el propio Schopenhauer se pronuncia con toda claridad al respecto, dentro de un pasaje del Prólogo a la primera edición que, aunque largo, merece la pena reproducir aquí:

El tercer requisito que se ha de formular al lector podría incluso suponerse implícitamente: pues no es otro más que el conocimiento del fenómeno más importante que se ha suscitado en la filosofía en los dos

últimos siglos y que se encuentra tan próximo a nosotros: me refiero a los escritos principales de Kant. [...] Por lo mismo que parto de los logros del gran Kant, igualmente el serio estudio de sus escritos me ha permitido descubrir en ellos fallos significativos que he tenido que aislar y presentar como reprobables, para poder suponer y aplicar lo verdadero y excelente de su doctrina de forma nítida y depurada de ellos. Mas, a fin de no interrumpir y confundir mi propia exposición con frecuentes polémicas contra Kant, las he dispuesto en un apéndice especial. De acuerdo con lo dicho, en la misma medida en que mi escrito supone el conocimiento de la filosofía kantiana, supone también el conocimiento de aquel apéndice: por eso, sería aconsejable a este respecto leer primero el apéndice, tanto más cuanto que su contenido tiene estrechas relaciones con el primer libro del presente escrito<sup>1</sup>.

Pienso que este pasaje hace superfluo cualquier intento ulterior de reivindicar la importancia del escrito sobre Kant dentro de la obra de Schopenhauer. De ahí que sea difícilmente explicable el que la mayoría de las traducciones castellanas de *El mundo...* hayan obviado la inclusión de ese escrito, dando lugar a una versión mutilada de la obra. Por esa razón emprendí la tarea de realizar una traducción crítica del Apéndice sobre Kant, que pudiera al menos subsanar esa deficiencia. Ciertamente que con ello no se termina la tarea, ya que los Complementos siguen hoy en día sin estar disponibles para el público de habla hispana. Mas esa es una labor de mayor envergadura, que no descarto realizar en un futuro.

Por otro lado, esa importancia capital del escrito sobre Kant en la obra de Schopenhauer no significa de ningún modo que su interés se limite solo a los estudiosos del filósofo de Dantzig. Pues el profundo conocimiento schopenhaueriano de la filosofía kantiana da lugar a una serie de objeciones que, al margen de su papel en *El mundo...*, tienen valor por sí mismas y merecen al menos ser tenidas en cuenta, tanto por los estudiosos de Kant como por cualquiera que se interese en los problemas filosóficos que aquí se tratan. Me limitaré a aludir brevemente a algunas de ellas, ya que considero que el propio escrito las desarrolla de forma suficientemente clara y pormenorizada, y una introducción extensa resultaría aquí a la fuerza reiterativa.

## 2. Grandeza y miseria de Kant

Schopenhauer abre su apéndice con una cita de Voltaire acerca de la impunidad del genio para cometer errores. Pero si, como es de supo-

1. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* I, pp. XI-XII, en *Sämtliche Werke* II, ed. de A. Hubscher, Mannheim, Brockhaus, 1988.

ner, esa cita pretende referirse aquí a Kant, queda inmediatamente desmentida por el propio escrito que encabeza. Pues en modo alguno se puede decir que Schopenhauer deje a Kant impune por sus presuntos errores sino que, muy al contrario, está dispuesto a atacarle con toda la artillería de que dispone siempre que, a su juicio, la verdad así lo requiera. Es bien sabido que Schopenhauer no tiene pelos en la lengua, ni tampoco en la pluma. De modo que, así como Kant es uno de los pocos afortunados en recibir sus elogios, también es blanco de severas y detalladas críticas (que, en cualquier caso, serán siempre mucho más benignas y menos viscerales que las que dedica a sus contemporáneos, en particular, a Hegel). El respeto que Schopenhauer profesa a la figura kantiana le hace comenzar poniendo de manifiesto los grandes méritos de Kant, procedimiento este que, por otra parte, le dejará el campo libre para lanzarle después sus diatribas con toda libertad.

Tres son los méritos principales que Schopenhauer adjudica a Kant, a saber: primero, la distinción de fenómeno y cosa en sí, que constituye el fundamento de la filosofía kantiana y, por supuesto, el punto de partida del sistema de Schopenhauer. En segundo lugar, el haber desvinculado la significación ética de las acciones humanas de las leyes del fenómeno, desplazándola hasta el dominio de la cosa en sí. Por último, la demolición de la filosofía escolástica, entendiéndose por esta la que se extiende desde Agustín de Hipona hasta la época inmediatamente anterior a Kant. Aun así, estos logros kantianos no están a los ojos de Schopenhauer carentes de sombras, que se irán analizando a lo largo del escrito.

Dentro los múltiples reproches que Schopenhauer dirige a Kant, cabe señalar algo que nunca le pudo perdonar: el haber escrito la segunda edición de la *Crítica de la Razón pura*. Pues, así como la primera edición representaba para Schopenhauer una obra maestra del pensamiento de todos los tiempos, la segunda no es, a su parecer, más que un apaño que Kant introdujo para evitar el idealismo rotundo y que le lleva a contradecirse continuamente. Según Schopenhauer, Kant se vio obligado a suprimir ese idealismo porque entraba en directa contradicción con su deducción de la cosa en sí. Pero con ello no consiguió más que echar a perder una obra maestra del pensamiento de todos los tiempos, convirtiéndola en «un texto mutilado, estropeado y, en cierta medida, inexacto»<sup>2</sup>, que ni aun así fue capaz de disimular la insuficiencia de la deducción kantiana de la cosa en sí. Kant pretendió inferir la cosa en sí a partir de la intuición empírica, aplicando ilegítimamente la ley de causalidad más allá de la experiencia posi-

2. *Ibid.*, p. 516, p. 45 de la presente traducción.

ble. Pero la intuición empírica sigue siendo mera representación que permanece siempre dentro del dominio de lo subjetivo y es incapaz de apuntar a nada independiente de ella. Al en sí de la representación solo se puede acceder por una vía totalmente distinta de la representación, vía que Schopenhauer descubre, como es sabido, en la voluntad.

### 3. *Intuición, concepto y simetría: la Lógica transcendental*

De toda la *Crítica* kantiana, solo la *Estética* transcendental sale relativamente airosa del juicio de Schopenhauer, quien no encuentra nada que objetar a ella sino, en todo caso, que añadir. Los verdaderos problemas comienzan desde el mismo momento en que concluye la *Estética* y se da paso a la *Lógica* transcendental. A partir de aquí comienzan a ponerse de manifiesto dos defectos básicos que, según Schopenhauer, presiden todo el desarrollo del discurso kantiano y habrán de dar lugar a un sinfín de contradicciones. El primero de ellos es el gusto kantiano por la simetría, que busca incesantemente la repetición de ordenaciones y subordinaciones, manteniendo una perfecta proporcionalidad entre las distintas partes del sistema. Ese gusto por la simetría, que raya incluso en la obsesión, no solo llevaría a Kant a forzar manifiestamente la verdad, sino que daría lugar a un segundo defecto incomparablemente más grave: la total ausencia de una delimitación clara de los conceptos utilizados. Más preocupado por el orden formal que por los contenidos, Kant omite totalmente, según Schopenhauer, una seria reflexión acerca de los objetos que investiga: por lo pronto, y tras haber examinado el espacio y el tiempo como formas generales de la intuición, se despreocupa absolutamente del contenido de la misma, limitándose a despacharlo con un simple «está dado» que le sirve de trampolín para saltar a la *Lógica* transcendental. Ya dentro de ella, tampoco se encuentra una dilucidación clara acerca de nociones tan capitales como las de entendimiento, concepto, Razón, objeto, representación, etc. En su lugar aparece un discurso esencialmente confuso en el que los distintos objetos de la investigación son explicados una y otra vez de forma imprecisa y hasta contradictoria, sin que el lector termine nunca de saber de qué se está hablando propiamente.

Esa confusión kantiana resulta especialmente perniciosa cuando afecta al conocimiento intuitivo y al abstracto. La falta de una clara distinción entre ambos por parte de Kant constituye para Schopenhauer la base de las contradicciones de la *Lógica* transcendental y, como tal, se convierte en objetivo de una detallada crítica. Pero lo que en el fondo subyace a esa crítica es un desacuerdo básico con Kant acerca del entendimiento y su función en la experiencia, desacuerdo



que queda ya implícito en la exposición acerca de la intuición empírica que presenta Schopenhauer en el libro primero de *El mundo...* Según ella, la representación empírica, que desde el punto de vista cognoscitivo no difiere en nada de la representación objetiva, no comienza hasta que se hayan aplicado a las impresiones sensibles las formas de espacio y tiempo junto con la ley de causalidad, siendo esta aplicación de la causalidad la función propia y única del entendimiento. Esto quiere decir que, frente a Kant, para Schopenhauer sí hay intuición intelectual, a saber, la intuición empírica; pero esta no implica en absoluto la intervención del pensamiento, el cual queda como competencia exclusiva de la facultad superior y distintiva del hombre: la Razón. Conforme a ello podríamos decir que, en comparación con Schopenhauer, la intuición empírica exige en Kant demasiado poco, mientras que la representación del objeto requiere demasiado. Pues para la primera basta con la intuición sensible y las formas de espacio y tiempo, mientras que la segunda no solo requiere la aplicación de la causalidad sino también la intervención de un entendimiento que, lejos de ser una mera facultad de la intuición, se concibe como facultad del *pensamiento*. Y aquí es donde Schopenhauer encuentra la palmaria contradicción de Kant: en la idea de un entendimiento concebido como facultad del pensamiento y al que, no obstante, se le atribuyen funciones propias de una facultad de la intuición. Así que Kant pretendería, según Schopenhauer, que para tener una representación empírica de un *objeto* es necesario pensar, lo cual, además de ser absolutamente falso; pone de manifiesto la total confusión kantiana entre el conocimiento intuitivo y el abstracto.

Esta confusión tendría como consecuencia inmediata la formulación kantiana de un supuesto «objeto de la representación» de naturaleza híbrida, que sería diferente tanto de la representación como de la cosa en sí aunque, en realidad, estaría compuesto de elementos robados a ambos; una especie de «objeto absoluto» que no precisaría de sujeto y que surgiría del pensamiento de las doce categorías por parte del entendimiento. Un objeto que, a ojos de Schopenhauer, resulta tan superfluo como las once categorías añadidas por Kant a la causalidad. Pues solo la causalidad (que en Schopenhauer es sinónimo de materialidad) constituye una determinación necesaria del objeto, y ella basta para distinguir las representaciones objetivas, reales, de las meras imágenes de la fantasía. Las restantes categorías son simples ventanas ciegas, surgidas a resultas de la obsesión kantiana por la simetría.

El análisis schopenhaueriano de la Lógica transcendental desemboca en un rechazo total de las tesis kantianas sobre el conocimiento intuitivo y el abstracto, así como de las facultades y funciones asociadas a ellos. Resumámoslo con palabras del propio Schopenhauer:

Para Kant, de los *objetos* solo hay conceptos, no intuiciones. Yo, en cambio, digo: los objetos existen ante todo para la intuición y los conceptos son siempre abstracciones a partir de esa intuición [...] Por eso pido que tiremos por la ventana once de las categorías, quedándonos solo con la de causalidad, y que pensemos, sin embargo, que su actividad es ya condición de la intuición empírica —la cual no es entonces meramente sensual sino intelectual— y que el objeto así intuitivo, el objeto de la experiencia, es uno con la representación, de la que solo se puede distinguir la cosa en sí<sup>3</sup>.

#### 4. *La Analítica trascendental*

No contento con este rechazo general, Schopenhauer procede a continuación a un análisis pormenorizado de la Analítica trascendental, comenzando por la deducción de las categorías. Se intenta aquí mostrar que la tabla de los juicios —correcta en sí misma— no autoriza a deducir otras tantas categorías del entendimiento que hubieran de ser formas necesarias del conocimiento intuitivo. La pretensión de que a las doce formas de los juicios deben corresponder otras tantas funciones especiales del entendimiento no es, para Schopenhauer, más que el resultado de la adopción de un método invertido: en lugar de partir del conocimiento inmediato, Kant se instala en el conocimiento abstracto para, a partir de él, analizar el intuitivo, pretendiendo encontrar en este elementos análogos a los de aquel. Con ello, Kant ha olvidado que la asimilación del conocimiento intuitivo en la reflexión supone para este una importante alteración, incluso una desfiguración, lo cual nos impide reconstruir las formas de las cosas reales a partir del conocimiento abstracto.

Contra la deducción kantiana de las categorías, Schopenhauer intenta demostrar que todas las formas de los juicios se deducen de alguna de estas fuentes: 1. del conocimiento reflexivo de la Razón; 2. del conocimiento inmediato de la causalidad, función única del entendimiento; 3. de la asimilación del conocimiento intuitivo al abstracto<sup>4</sup>. El examen schopenhaueriano de estas fuentes de los juicios pasa por

3. *Ibid.*, p. 531, p. 57 de la presente traducción.

4. Cf. *Ibid.*, p. 539, p. 63 de la presente traducción. Este enunciado inicial no concuerda exactamente con la explicación que ofrece a continuación Schopenhauer. Según ella, la cantidad y cualidad de los juicios, así como la forma categórica y disyuntiva, proceden, efectivamente, de la Razón. El juicio hipotético es, por su parte, la expresión del principio de razón (no de la causalidad, que no es más que una de las formas de este principio), que constituye también el origen de la necesidad. Finalmente, los conceptos de contingencia, posibilidad, imposibilidad y realidad surgen del conflicto del conocimiento abstracto con el intuitivo. Véase pp. 540 ss., pp. 64 ss. de esta traducción.

el rechazo del juicio infinito, la acción recíproca y la necesidad absoluta, así como por una detallada deducción de los conceptos de modalidad a partir del principio de razón suficiente. Su conclusión es una nueva denuncia de la omnipresente obsesión kantiana por la simetría que, tras dar lugar a una tabla de las categorías en perfecta correspondencia con la tabla de los juicios, convierte la primera en fundamento de todo su sistema, en prototipo de toda ordenación y hasta en un lecho de Procrusto al que se habrán de ajustar, por las buenas o por las malas, todos los ulteriores objetos de la investigación kantiana.

La fundamentación kantiana de los principios del entendimiento no corre mejor suerte que la deducción de las categorías. Su crítica es, ciertamente, mucho más breve, pero no porque Schopenhauer la considere más acertada, sino simplemente porque remite la mayor parte de su refutación a otros lugares de su obra. De hecho, Schopenhauer sólo se detiene aquí en el principio de permanencia de la sustancia para demostrar lo insostenible de la fundamentación de Kant y contraponerle la suya propia: Kant había intentado fundar dicho principio en la intuición pura del tiempo en sus modos de simultaneidad y duración. Pero el tiempo es justamente lo que fluye, o sea, lo menos indicado para fundamentar permanencia alguna; y las representaciones de simultaneidad y duración no surgen del tiempo por sí solo, sino de la unión de este con el espacio.

Frente a Kant, Schopenhauer propone dos fundamentaciones del principio de permanencia de la sustancia que sacan a la luz sendas tesis capitales de su sistema: la primera y más superficial se basa en la consideración de que la causalidad es una ley de los cambios o estados de la materia, no de la materia misma, lo cual significa que esta no se halla sometida al nacer y al perecer sino que permanece siempre. La segunda y más profunda parte del concepto schopenhaueriano de la materia como la unión del espacio y el tiempo, unión esta que viene expresada en la causalidad. Según ello, es la persistente inmovilidad del espacio (y no el tiempo, como Kant pretende) lo que fundamenta la permanencia de la sustancia, mientras que el tiempo se manifiesta en la materia justo como lo no permanente, a saber, como el cambio de los accidentes.

En el examen de los principios de la acción recíproca y la modalidad Schopenhauer remite a lo dicho pocas páginas antes. La ley de causalidad, por su parte, nos lleva más lejos: al Tratado sobre el principio de razón suficiente. Lo que allí se dice al respecto puede resumirse en lo siguiente: Kant demuestra la aprioridad de la ley de causalidad basándose en que solo ella hace posible una sucesión objetiva de representaciones en la que el orden resulta inalterable, frente a la serie de representaciones meramente subjetiva, en la que el orden de la sucesión depende del libre albedrío y que caracteriza a los simples

acontecimientos. Esto supondría que para Kant sólo las series causales son susceptibles de una representación objetiva, mientras que la mera sucesión de acontecimientos en el tiempo queda siempre a merced del libre albedrío y no autoriza, por tanto, a ningún juicio acerca de la serie en el objeto mismo. Frente a esto, Schopenhauer mantiene que todos los fenómenos pueden ser considerados en una mera sucesión sin que ello suponga menoscabo alguno en la objetividad de su representación ni en la validez de la ley de causalidad. Dicho de otra manera: la representación de una sucesión temporal de acontecimientos no es menos objetiva que la de una conexión causal y no contradice la exigencia de que esos acontecimientos sean efectos de cambios anteriores, sino que simplemente los considera desde otro punto de vista, a saber: como coincidencia de fenómenos inconexos<sup>5</sup>.

Para Schopenhauer la ley de causalidad es, ciertamente, condición de la experiencia y, por lo tanto, *a priori*. Pero no por las razones que Kant alega sino por las que él ha expuesto en el § 21 de ese escrito y a las que antes hemos tenido ocasión de aludir: que la experiencia no surge hasta que las afecciones de los órganos sensibles se representan como *efecto* de una *causa*, o sea, hasta que el entendimiento aplica la ley de causalidad a la mera sensación, que por sí sola no constituye experiencia ni conocimiento ninguno.

El capítulo sobre la distinción de fenómenos y nouómenos da a Schopenhauer ocasión de reiterar su denuncia acerca de la confusión kantiana de conocimiento abstracto e intuitivo. El núcleo de la discusión es otra vez el mismo que antes se planteó, a saber: el concepto de intuición y su *status* gnoseológico; y análoga es, lógicamente, la respuesta de Schopenhauer a Kant en este punto.

Tras dar por concluida la crítica a la doctrina kantiana de las categorías, y antes de pasar a la Dialéctica trascendental, Schopenhauer hace un paréntesis para proponer su propia exposición de las formas del pensamiento, dentro de una línea que cabe considerar como inequívocamente precursora de la filosofía del lenguaje de nuestro siglo. Partiendo de la idea (retomada después por Wittgenstein) de que la gramática es el ropaje del pensamiento, Schopenhauer intenta hallar las formas generales de pensamiento originarias que subyacen a todos los lenguajes en sus modificaciones particulares. Resultado de ello es una tabla de los juicios de la que se han eliminado las «ventanas ciegas» que Kant había colocado por mor de la simetría. Estos juicios con sus tres elementos —sujeto, predicado y cópula— se expresarían en el len-

<sup>5</sup> Cf. *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, § 23, pp. 85 ss., en *Sämtliche Werke*, vol. 1 de la ed. cit.; trad. cast., *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Gredos, Madrid, 1981.

guaje mediante las partes del discurso y las formas de la gramática, en particular por los tres elementos esenciales a todo lenguaje: sustantivo, adjetivo y verbo. La explicación del mecanismo exacto de expresión de tales formas del pensamiento sería competencia de la gramática filosófica.

### 5. *La Dialéctica transcendental*

El análisis de la Dialéctica transcendental arranca de la crítica al principio de la Razón kantiano que obliga a buscar para todo condicionado un incondicionado como serie total de las condiciones. Una búsqueda que, según Schopenhauer, parte del principio de razón suficiente con el fin de inferir un incondicionado en directa contradicción con él, y que no descansa en último término más que en la pereza de la Razón al pretender hallar un final en la búsqueda de justificaciones. Las palabras de Schopenhauer al respecto son lo suficientemente claras y terminantes:

Es falso que las condiciones de un condicionado puedan constituir como tales una *serie*. Antes bien, para cada condicionado la totalidad de sus condiciones tiene que estar contenida en su razón *próxima*, de la que procede inmediatamente y que es así su razón *suficiente*<sup>6</sup>.

Así pues, el principio de razón suficiente no exige más que la totalidad de las determinaciones de la causa próxima de un condicionado. Y solo cuando esa causa próxima se considera a su vez como condicionada, entra de nuevo en vigor la exigencia de una condición para ella, exigencia que se limitará de nuevo a una condición próxima y nunca a una serie de condiciones.

El tema de lo incondicionado da a Schopenhauer la ocasión (que, como es su costumbre, no desaprovecha) de atacar la filosofía idealista postkantiana y su discurso sobre el Absoluto; un discurso que, a su juicio, no es más que el desarrollo encubierto de la prueba cosmológica. Si algún Absoluto existe, ese no es otro más que la materia. Fuera de eso, la idea de un incondicionado en sentido kantiano es un mero absurdo que no sirve más que para convertir la Razón en sofista. Y el hecho de que Kant niegue validez objetiva a ese principio de la Razón limitándose a considerarlo un supuesto subjetivamente necesario, no hace sino agravar el problema al establecer una encisión irresoluble en nuestro conocimiento.

6. *Die Welt*, p. 572, p. 90 de la presente traducción.

La refutación de la psicología racional no es, como tal, objeto de censura por parte de Schopenhauer, pero sí la deducción que Kant hace del alma a partir del concepto de sustancia, basada en una confusión entre las nociones lógicas de sujeto y predicado, y las intuitivas de sustancia y accidente. De hecho, el concepto filosófico de sustancia no es para Schopenhauer más que una abstracción a partir del concepto de materia, sin más propósito que el de llevar a la consecución fraudulenta de un concepto de sustancia inmaterial.

Mucho mayor es el detenimiento con que Schopenhauer examina la antinomia de la Razón pura en sus cuatro conflictos. Lo primero que destaca es cómo la obsesión por la simetría obliga aquí de nuevo a Kant a deducir de los cuatro títulos de las categorías unas cuestiones que poco o nada tienen que ver con ellos. Pero lo que más le interesa aquí a Schopenhauer —y a ello dedica un minucioso examen de los cuatro conflictos— es demostrar que toda la antinomia es una mera fantasmagoría; que solo la antítesis se basa en razones objetivas, mientras que las demostraciones de la tesis son puros sofismas. Pero hay aún más: Schopenhauer está firmemente convencido de que —fuera o no Kant consciente de ello— la solución crítica del conflicto no es en realidad aquello por lo que él la hace pasar: una especie de declaración de empate entre ambas partes; sino que, muy al contrario, se trata en realidad de una clara decisión a favor de la antítesis.

No es en absoluto de extrañar que Schopenhauer, filósofo de la voluntad, dedique una especial atención a la tercera antinomia kantiana y a los conceptos de voluntad y libertad contenidos en ella. En este pasaje, así como en otros similares de la obra kantiana, reconoce Schopenhauer el origen de su propia filosofía, que simplemente continúa lo que Kant inició al descubrir en la voluntad el en sí del fenómeno humano. Pero, al igual que ocurría con la aprioridad de la ley de causalidad, la cosa en sí es aquí la conclusión verdadera de una demostración falsa. Kant se empeñó en inferir la cosa en sí desde la representación, sin percatarse de que por la vía de la representación no se puede ir nunca más allá de ella misma. De ahí que el excelente pasaje kantiano sobre la distinción de carácter empírico e inteligible (uno de los más celebrados por Schopenhauer) quede ensombrecido por el hecho de hallarse en un lugar inapropiado y como resultado de una deducción incorrecta. Ni la voluntad ni la libertad consiguiente a ella pueden ser fruto de un razonamiento, sino solo de la experiencia interna que cada uno tiene de su propio cuerpo y en la que este se le manifiesta inmediatamente como voluntad. Pues «únicamente la otra cara de nuestro propio ser nos puede informar sobre la otra cara del ser en sí de las cosas»<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 596, p. 109 de la presente traducción.

El discurso sobre el ideal trascendental, nuevo fruto del afán de simetría kantiano y en el que parece ser el propio Anselmo de Canterbury quien habla por boca de Kant, da paso a la refutación de la teología especulativa. La crítica de las pruebas de la existencia de Dios constituye para Schopenhauer uno de los mayores méritos kantianos, al haber eliminado el teísmo de la filosofía, resolviendo al mismo tiempo el dilema entre materialismo y teísmo. Pues, mediante la distinción de fenómeno y cosa en sí y la demostración de que este mundo es puramente fenoménico, Kant abrió el camino para buscar una explicación de la existencia fuera del orden mundano y por una vía mucho más profunda. O sea que Kant mostró, en palabras de Wittgenstein, que «Dios no se revela en el mundo» y que «La solución del enigma de la vida en el espacio y el tiempo está fuera del espacio y el tiempo»<sup>8</sup>. Así pues, en líneas generales Schopenhauer no encuentra nada que objetar a la refutación kantiana, salvo el hecho de que haya olvidado una cuarta prueba, menos filosófica pero más eficaz: la que se basa en el sentimiento de temor e impotencia ante las fuerzas de la Naturaleza y a la que se podría denominar «kerai-nológica».

El análisis de la Dialéctica trascendental, y de la *Crítica de la Razón pura*, concluye aludiendo al uso regulativo que Kant atribuye a las ideas de la Razón, cosa a la que Schopenhauer no puede sino oponerse diametralmente. Cierto es que Schopenhauer, ateo convencido, atribuye a la religión un cierto valor en cuanto «metafísica popular» que permite trascender el nivel de lo puramente fenoménico a quienes no son aptos o no tienen posibilidad de dedicarse al pensamiento filosófico. Sin embargo, una vez que nos instalamos dentro del ámbito filosófico y científico, él considera inadmisibles que ni la idea de Dios ni las de sus acompañantes puedan ser regulativas de conocimiento alguno sino que, muy al contrario, constituyen un lastre que no puede más que entorpecer el avance de la investigación. Pues solo las verdades que la Razón descubre a partir de la experiencia nos pueden adentrar en el camino seguro de la ciencia.

## 6. Ética, derecho y Juicio

Tras el pormenorizado análisis de la *Crítica de la Razón pura*, a Schopenhauer no le faltan fuerzas ni ganas para dedicar algunas páginas a otras tres partes de la obra kantiana: la ética, la doctrina del derecho y la *Crítica del Juicio*. Por lo que a la primera respecta, el análisis que

8. I. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.432 y 6.4312.

aquí se expone fue ampliado en profundidad con ocasión del escrito de concurso *Sobre el fundamento de la moral*<sup>9</sup> que Schopenhauer presentó ante la Real Sociedad Danesa de las Ciencias en 1840, si bien él consideró oportuno mantener aquí la versión de la primera edición. Aquí como allí, la crítica de Schopenhauer se dirige principalmente contra el racionalismo ético kantiano y la idea de un deber incondicionado que funda una ética prescriptiva.

Siguiendo el modelo de la simetría, Kant busca para el obrar humano un contrapunto de la Razón teórica: la Razón práctica, que debe proporcionar el fundamento de determinación de la acción ética. Y este es uno de los puntos en los que la discrepancia de Schopenhauer con Kant se hace más manifiesta y llega casi a convertirse en una cuestión personal. Pues, así como Schopenhauer sigue y radicaliza el primado kantiano de la praxis convirtiéndolo en un primado de la voluntad, con la misma radicalidad rechaza la idea de una Razón práctica en el sentido ético. Para él la fundamentación kantiana de la ética en la Razón supone la pretensión, casi blasfema, de identificar el obrar racional con el obrar virtuoso y, a la inversa, reducir la maldad moral a simple irracionalidad. Pero, lejos de equipararse entre sí, tales términos llegan a ser con frecuencia contradictorios, hasta el punto de que la bondad moral va en muchos casos acompañada de irracionalidad mientras que la maldad, al menos en sus grados superiores, va siempre unida a la racionalidad. De acuerdo con la concepción schopenhaueriana de la Razón como facultad de los conceptos, el uso práctico de la misma se refiere exclusivamente al hecho de que los motivos determinantes de las acciones son conceptos abstractos en lugar de representaciones intuitivas, y ello tanto para bien como para mal. De ahí nace un obrar reflexivo y prudente, incluso una ecuanimidad y un ánimo moderado, pero nunca —o al menos no necesariamente— un obrar virtuoso. Con el concepto de la Razón práctica, Kant ha hecho lo mismo que ya hiciera con los de fenómeno, noumeno e idea: apropiarse de las palabras, como si no tuvieran dueño, adjudicándoles un sentido que nada tiene que ver con el que les atribuyeron aquellos que originariamente las formularon.

El segundo punto fundamental de ataque lo constituye el concepto kantiano del deber, concepto este que para Schopenhauer sólo puede tener cabida dentro de una moral teológica, pero nunca en una ética filosófica<sup>10</sup>. Pero además, la idea de un deber incondicionado que aquí se propone no es, según Schopenhauer, más que una *contra-*

9. Cf. *Über die Grundlage der Moral*, en *Die beiden Grundprobleme der Ethik, Sämtliche Werke*, vol. 4 de la ed. cit.; trad. cast. *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Siglo XXI, Madrid, 1993.

10. Cf. *Ibid.*, pp. 121 ss. de la ed. cit.



*dictio in adjecto*. El deber está siempre en conexión necesaria con un premio o castigo y pierde todo su significado desvinculado de ellos. Aunque, bien mirado, ni el deber kantiano es tan incondicionado ni su ética tan desinteresada, y ello por dos razones: en primer lugar, porque el deber termina finalmente postulándose como condición la felicidad, sin la cual no se realiza el Bien supremo. En segundo lugar, porque la fuente última del principio ético kantiano no es, según Schopenhauer, más que el egoísmo. La argumentación de Schopenhauer en este punto resulta aquí, por breve, incompleta, y se encuentra mucho mejor desarrollada en su escrito *Sobre el fundamento de la moral*. Si encontramos, en todo caso, el nervio central de su crítica, que puede resumirse así: el deber incondicionado expresado en el imperativo categórico exige, como es bien sabido, la posibilidad de universalizar la máxima de la acción, de modo que a quien busca crea regla para su propia voluntad se le impone la tarea de buscar otra para la voluntad de todos. Pero esa regla universal no puede ser más que el propio egoísmo, ya que solo a él afecta la conducta de los demás y solo en virtud de él puede uno querer en los demás una conducta sin que le resulte indiferente. Así que el imperativo categórico se refiere inmediatamente al padecer y solo mediante este al hacer. Su exigencia de universalidad viene a decir simplemente que uno no debe querer hacer lo que no puede querer padecer. Mas quien decide esta última parte es el egoísmo. Como fundamento de la doctrina del Estado, este principio sería excelente; como base de la ética, resulta del todo inservible.

Tras criticar de pasada la idea de «el deber por el deber» (una apoteosis del desamor y de la moral de esclavos) y hacer hincapié en el carácter innato de la virtud y la imposibilidad de enseñarla, Schopenhauer pasa, sin apenas detenerse, sobre la doctrina kantiana del derecho. Una obra tan floja, que no merece a su juicio ni siquiera ser criticada, ya que habrá de morir por sí misma. Schopenhauer se limita aquí a señalar dos defectos fundamentales: la pretensión inviable de separar el derecho tanto de lo físico como de lo ético, y una definición totalmente negativa y, por lo tanto, insuficiente, del concepto de derecho. Ello, unido a una diversidad de opiniones falsas que para él no merecen más que una simple enumeración.

Así como la crítica a Kant comenzaba destacando los méritos de la Estética transcendental, Schopenhauer, como para no dejar mal sabor de boca, cierra su escrito aludiendo a una obra de kantiana que, aunque no carente de defectos, es a su parecer merecedora de elogio: la *Crítica del Juicio*. Por lo que a la parte estética se refiere, Schopenhauer considera un mérito grande y duradero de Kant el haber invertido la línea de investigación sobre el arte y lo bello, limitada hasta el momento a la parte objetiva, para pasar a centrar la atención en el sujeto y el

efecto que sobre él ejerce el objeto al que llamamos bello. Por lo demás, Kant vuelve a incurrir en errores anteriores, al explicar el conocimiento intuitivo desde el abstracto y partir del juicio sobre lo bello en lugar de lo bello mismo. Por lo que respecta a la finalidad, barrocamente unificada con lo bello bajo la facultad del juicio, Schopenhauer considera la crítica del Juicio teleológico correcta en lo esencial y complementaria de la que ya hiciera Hume, si bien dicha crítica debería haberse ampliado, más allá del mundo orgánico, a todos los fenómenos de la Naturaleza.

Concluye así la crítica de Schopenhauer a la filosofía kantiana, y así debe también concluir el repaso general que aquí se ha ofrecido de la misma. Pues un análisis pormenorizado de sus aciertos y errores exigiría un estudio comparativo mucho más extenso que el escrito mismo, y que aquí no tendría lugar de ningún modo. Lo que sí parece innegable es que las consideraciones que en este estudio se exponen parten de un profundo conocimiento y de una seria reflexión sobre la filosofía kantiana, y ponen al descubierto más de un gazapo y más de un cabo suelto que Kant, advertida o inadvertidamente, dejó en su sistema. Por lo demás, la crítica es lo bastante locuaz e inequívoca como para que el lector, con Kant en una mano y Schopenhauer en la otra, pueda juzgar por sí mismo.

## 7. *Observaciones sobre la traducción*

La traducción que aquí se ofrece se ha realizado a partir del original alemán de la *Jubiläumausgabe* de las obras de Schopenhauer, publicada en siete volúmenes por Brockhaus, Mannheim, 1988. Se trata de la edición de Arthur Hübscher, que sigue a su vez la de Julius Frauenstädt y que en esta cuarta edición, posterior a la muerte de Hübscher, ha sido supervisada por su viuda, Angelika Hübscher. La paginación incluida en la traducción se refiere a esta edición, que sigue la tercera y definitiva edición de la obra que realizó Schopenhauer.

A la hora de realizar la traducción, he procurado guardar al máximo la fidelidad literaria y filosófica, siempre dentro de las normas de estilo en castellano. Cosa esta nada fácil, ya que difícil es, por no decir que imposible, estar al nivel del estilo literario de Schopenhauer. En la traducción de los términos filosóficos fundamentales he procurado seguir un criterio unívoco, siempre que el sentido lo permitiese. En casos particulares o excepcionales, he añadido al texto el término original alemán. El apartado siguiente incluye un glosario de los términos alemanes a los que corresponden los principales vocablos y, en su caso, las observaciones justificativas de su traducción.

He mantenido las numerosas citas en idioma extranjero que Schopenhauer intercala en el texto, añadiendo su traducción a pie de página y entre corchetes. La traducción de dichos textos es mía a partir del idioma original. También he incluido las referencias de los textos citados, para cuya localización me he servido del apéndice que ofrece Hübscher en el último volumen de su edición.

## 8. Glosario

acción: *Wirkung* (en correlación con *Wechselwirkung*)

acción recíproca: *Wechselwirkung*

causa: *Ursache*

concepto: *Begriff*

contingente: *zufällig*

cosa en sí: *Ding an sich*

deber: *Soll / Sollen / Pflicht*. Aunque, de acuerdo con las observaciones que formula Schopenhauer en su escrito *Über die Grundlage der Moral* (pp. 124 y 220-221 de la ed. cit.), sería más exacto traducir *Soll* y *Sollen* por «obligación» y *Pflicht* por «deber», dado que en este escrito Schopenhauer utiliza casi siempre los dos primeros, he considerado más adecuado traducirlos todos por «deber», especificando los casos en los que se utiliza *Pflicht*.

derecho: *Recht*

efecto: *Wirkung* (en correlación con *Ursache*)

entendimiento: *Verstand*

experiencia: *Erfahrung*

fenómeno: *Erscheinung*

imaginación: *Einbildungskraft*

impresión: *Eindruck*

intelecto: *Intellekt*

intuición: *Anschauung*

juicio: *Urteil*

Juicio: *Urteilkraft*

necesario: *notwendig*

necesidad: *Notwendigkeit*

objeto: *Objekt* (normalmente en correlación con *Subjekt* o en sentido estrictamente cognoscitivo), *Gegenstand*

percepción: *Wahrnehmung*

principio de la Razón: *Vernunftsprinzip*

principio de razón (suficiente): *Satz vom (zureichenden) Grunde*

razón: *Grund*

Razón: *Vernunft*

realidad: *Realität* (normalmente en correlación con *ideal/ Idealität*),  
*Wirklichkeit*  
representación: *Vorstellung*  
sensación: *Empfindung*  
sensibilidad: *Sinnlichkeit*  
sujeto: *Subjekt*  
voluntad: *Wille*

## CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA KANTIANA

*C'est le privilège du vrai génie,  
et surtout du génie qui ouvre une  
carrière, de faire impunément de  
grandes fautes.*

Voltaire<sup>1</sup>

‡ Es mucho más fácil demostrar las faltas y errores en la obra de un gran espíritu que ofrecer un desarrollo claro y completo de su valor. 491  
Pues las faltas son algo individual y limitado que puede ser perfectamente abarcado. En cambio, el sello que el genio imprime a sus obras consiste justamente en que su excelencia es insondable e inagotable; por eso estas se convierten en maestros que no envejecen a lo largo de muchos siglos. La acabada obra maestra de un espíritu verdaderamente grande será siempre de efecto profundo y enérgico sobre todo el género humano, tanto que no se puede calcular hasta qué lejanos siglos y países puede alcanzar su influjo iluminador. Siempre es así: porque, por muy culta y rica que fuera la época en la que surgió, el genio, igual que una palmera, se eleva siempre por encima del suelo en el que arraiga.

Pero un efecto profundo y amplio de este tipo no puede surgir repentinamente debido a la gran distancia que hay entre el genio y el

1. [«Es privilegio del verdadero genio, y sobre todo del genio que abre un camino, cometer impunemente grandes faltas». Voltaire, *Siècle de Louis XIV*, cap. 32, Hachette, Paris, 1872, p. 433. Refiriéndose a Homero y Corneille. En el original: *des fautes*.]

común de los hombres. El conocimiento que él, por sí solo y en *una* sola generación, extrajo inmediatamente a partir de la vida y del mundo, que conquistó y presentó conquistado y elaborado a los demás, no puede, sin embargo, convertirse inmediatamente en patrimonio de la Humanidad; porque esta no tiene tanta capacidad de recibir como aquel de dar. Sino que, aun después de una lucha victoriosa contra indignos enemigos que le disputan la vida a lo impercedero ya desde su nacimiento y pretenden asfixiar la salud de la Humanidad en su germen (comparables a la serpiente en la cuna de Hércules), aquel conocimiento tiene primero que dar los rodeos de innumerables interpretaciones falsas y aplicaciones desviadas, y vencer los intentos de vincularlo con antiguos errores; y así ha de vivir en lucha hasta que acaso crezca ante él un linaje nuevo e imparcial que paulatinamente, a partir de miles de canales derivados, reciba parte del contenido de aquella fuente ya en la juventud, lo asimile poco a poco y llegue así a ser partícipe del beneficio que, surgido de aquel gran espíritu, debía ser destinado a la Humanidad. Así de lenta marcha la educación del género humano, el flojo y al tiempo rebelde alumno del genio. De modo que solo con el tiempo se hará manifiesta toda la fuerza e importancia de la doctrina kantiana, cuando de una vez el espíritu de la época se vaya transformando con el influjo de aquella doctrina, cambie en lo más importante e íntimo, y llegue a dar testimonio viviente del poder de aquel espíritu colosal. Pero para nada quiero, con anticipaciones temerarias, asumir aquí el ingrato papel de Calcante y Casandra<sup>2</sup>. Séame solo permitido, a resultas de lo dicho, considerar las obras de Kant como aún muy novedosas, mientras que hoy en día muchos las ven como ya caducas o hasta las han dejado de lado —o, en expresión de ellos, tras de sí— como descartadas; y otros, de tal manera envalentonados, las ignoran y con frente inquebrantable siguen filosofando sobre Dios y el alma bajo los supuestos del antiguo dogmatismo realista y su escolástica; lo cual es como si en la química moderna se quisiera hacer valer las doctrinas de los alquimistas. Por lo demás, las obras de Kant no precisan de mi pobre elogio, sino que ellas mismas elogiarán eternamente a su maestro y vivirán siempre sobre la tierra, si no en la letra, sí en el espíritu.

2. Calcante (o Calchas): Adivino griego mítico, hijo de Testor, que tomó parte en la Guerra de Troya. Aparece en el Libro I de la *Iliada* haciendo profecías y aconsejando la construcción del caballo de madera.

Casandra: Hija de Príamo y Hécuba. Apolo, enamorado de ella, le concedió el don de la profecía y esta después le negó su amor, que era el precio. Irritado, Apolo condenó sus profecías al descrédito. Predijo la ruina de Troya si entraba el caballo. No fue creída y la predicción se cumplió. Violada por Ajax y hecha esclava de Agamenón, predijo la muerte de este. Tampoco fue creída y murió con él a manos de Clitemnestra [N. de la T.].

Pero si volvemos la vista sobre el resultado próximo de sus doctrinas, o sea, sobre los intentos y desarrollos acaecidos en el ámbito de la filosofía durante el tiempo transcurrido desde entonces, se nos confirma una demoledora sentencia de Goethe: «Así como el agua que es desplazada por un barco vuelve enseguida a caer tras él, así también el error, cuando excelentes espíritus lo han dejado a un lado y se le han abierto camino, tras su paso vuelve enseguida a tomar su puesto de forma natural» (*Poesía y verdad*, parte III, p. 521). Sin embargo, ese lapso de tiempo ha sido solo un episodio a sumar al destino de todos los nuevos y grandes conocimientos al que antes se aludió y que ahora se encuentra innegablemente cerca de su término, al reventar por fin la pompa de jabón hinchada incesantemente<sup>3</sup>. En general, la gente comienza a percatarse de que la filosofía auténtica y seria se encuentra todavía allá donde Kant la dejó. En todo caso, no reconozco que entre él y yo haya acontecido en ella cosa alguna; por eso me fundo directamente en él.

493

Lo único que me propongo en este apéndice a mi obra es justificar la doctrina expuesta en ella, en tanto que en muchos puntos esta no coincide con la filosofía kantiana o incluso la contradice. Sobre este tema es necesaria una discusión, dado que mi línea de pensamiento, por muy distinta que sea en su contenido de la kantiana, está manifiestamente bajo su influencia, la supone necesariamente, parte de ella; y reconozco que lo mejor de mi propio desarrollo se lo debo, además de a la impresión del mundo intuitivo, a la de las obras de Kant, la de los escritos sagrados de los hindúes y la de Platón. Los desacuerdos que pese a ello mantengo frente a Kant solo puedo justificarlos imputándole a él el error en esos mismos puntos y desvelando las faltas que cometió. De ahí que en este apéndice tenga que proceder polémicamente contra Kant, y ello con seriedad y con todo mi esfuerzo; pues solo así puede ocurrir que el error adherido a la doctrina kantiana se disuelva y que su verdad brille más clara y permanezca más segura. Así que no es de esperar que el respeto cierto que siento en mi interior hacia Kant se extienda también a sus debilidades y faltas, ni tampoco que yo vaya a descubrir estas con cauteloso miramiento, con lo cual mi exposición tendría que resultar débil y floja por culpa de los rodeos. Tal cuidado es preciso ante un vivo, ya que solo bajo apaciguamientos y lisonjas soporta la naturaleza humana hasta la más justa refutación de un error, y aun así con dificultad; y un maestro del siglo y benefactor de la Humanidad merece al menos que se trate con cuidado también su flaqueza humana, a fin de no

494

3. Schopenhauer se refiere aquí, como es de imaginar, a la filosofía de Hegel y los demás idealistas [N. de la T.].

causarle ningún daño. Pero el muerto se ha despojado de esa debilidad: su mérito es seguro; el tiempo lo depurará cada vez más de toda sobrevaloración y degradación. Hay que separar de eso sus faltas, hacerlas inocuas y luego entregarlas al pasado. Por eso, en la polémica que voy a emprender aquí frente a Kant solo tendré a la vista sus faltas y debilidades, me mantendré hostil frente a ellas y dirigiré contra ellas una guerra destructiva sin miramientos, pensando siempre, no en esconderlas con cuidado, sino en ponerlas a la más clara luz a fin de aniquilarlas con tanto mayor seguridad. Por las razones antes aducidas, no tengo conciencia de injusticia ni desagradecimiento hacia Kant. No obstante, a fin de prevenir cualquier apariencia de malignidad también a los ojos de otros, quiero hacer patente mi profundo respeto y agradecimiento a Kant expresando brevemente su mérito principal tal y como yo lo veo, y ello desde un punto de vista tan general que no necesitaré tocar los puntos en los que luego habré de contradecirle.

\* \* \*

495 *El mayor mérito de Kant es la distinción entre el fenómeno y la cosa en sí, fundada en la demostración de que entre las cosas y nosotros está siempre el intelecto, por lo que aquellas no pueden ser conocidas según lo que puedan ser en sí mismas. Por esta vía le condujo Locke (véase Prolegómenos a toda metafísica, § 13, nota 2). Este había demostrado que las cualidades secundarias de las cosas, tales como el sonido, el olor, el color, la dureza, la suavidad, la tersura, etc., al fundarse en las afecciones de los sentidos, no pertenecen a los cuerpos objetivos, a las cosas en sí; él atribuyó a estas únicamente las cualidades primarias, es decir, aquellas que solo suponen el espacio y la impenetrabilidad, a saber: la extensión, la forma, la solidez, el número y la movilidad. Solo que esa distinción lockeana, fácil de descubrir y que se mantiene en la superficie de las cosas, era, por decirlo así, un simple preludio juvenil de la kantiana. En efecto, esta, partiendo de un punto de vista infinitamente superior, declara que todo lo que Locke había admitido como *qualitates primarias*, es decir, cualidades de la cosa en sí, pertenece solo al fenómeno de la misma en nuestra facultad de conocer, y ello debido a que las condiciones de esa facultad —espacio, tiempo y causalidad— son conocidas *a priori* por nosotros. Así que Locke había sustraído de la cosa en sí la parte que toman los órganos sensoriales en su fenómeno; pero Kant sustrajo también la parte de las funciones cerebrales (si bien no bajo ese nombre); con ello, la distinción del fenómeno y la cosa en sí recibió un significado infinitamente mayor y un sentido mucho más profundo. Con este fin, Kant tuvo que efectuar la gran separación entre cono-*



cimiento *a priori* y *a posteriori*, cosa que antes de él nunca se había hecho con el pertinente rigor y totalidad ni con clara conciencia; por eso fue esta la materia principal de sus profundas investigaciones. — Pero quisiéramos observar que la filosofía de Kant tiene una triple relación con la de sus predecesores: primero, una que confirma y amplía la de *Locke*, tal y como acabamos de ver; segundo, una que corrige y utiliza la de *Hume*, y que se encuentra expresada con máxima claridad en el Prólogo a los *Prolegómenos* (el más bello y comprensible de todos los escritos principales de Kant y que se lee demasiado poco, ya que facilita extraordinariamente el estudio de su filosofía); tercero, una relación decididamente polémica y destructiva con la filosofía de *Leibniz-Wolf*. Las tres doctrinas deben conocerse antes de proceder al estudio de la filosofía kantiana. — Se dijo antes que el rasgo fundamental de la filosofía kantiana es la distinción del fenómeno y la cosa en sí, o sea, la doctrina de la total diversidad de lo ideal y lo real. Y así, la afirmación de la absoluta identidad de ambos, que irrumpió poco después, proporciona un triste comprobante de la sentencia de *Goethe* antes mencionada; y tanto más, cuanto que aquella afirmación no se apoyaba en nada más que en el buñuelo de viento l de la intuición intelectual y, por lo tanto, solo era un regreso a la rudeza del parecer común, efectuado por imposición y enmascarado con gestos distinguidos, ampulosidad y galimatías. Ella fue el digno punto de partida para el absurdo aún mayor del burdo y falto de ingenio *Hegel*. — Así como la separación de fenómeno y cosa en sí concebida por *Kant* de la forma antes expuesta superó todo lo jamás existente en profundidad y reflexión por lo que a su fundamentación respecta, también fue infinitamente fructífera en sus resultados. Pues él presentó aquí, descubierta por sí misma, de forma totalmente nueva, desde un nuevo aspecto y por una nueva vía, la misma verdad que ya *Platón* repitió incansablemente y que en su lenguaje formula la mayoría de las veces así: este mundo que aparece a los sentidos no tiene un verdadero ser sino un incesante devenir, es y al mismo tiempo no es, y su captación no es tanto un conocimiento como una ilusión. Eso es también lo que expresa míticamente en el pasaje más importante de todas sus obras, el comienzo del libro VII de *La República* citado ya en el tercer libro del presente escrito, cuando dice que los hombres, encadenados en una tenebrosa caverna, no veían ni la auténtica luz originaria ni las cosas reales sino solo la pobre luz del fuego en la caverna y las sombras de las cosas reales que pasaban ante ese fuego tras sus espaldas; no obstante, ellos pensaban que las sombras eran la realidad y que la verdadera sabiduría consistía en determinar la sucesión de esas sombras. — La misma verdad, de nuevo expresada de una forma totalmente distinta, constituye también una doctrina principal de los *Vedas* y *Puranas*, la doctrina de *Maja*, con la que no

se entiende sino lo que Kant denominó el fenómeno por oposición a la cosa en sí; pues la obra de Maja se delata justamente en la forma de este mundo sensible en el que estamos: un hechizo provocado, una apariencia inestable, irreal en sí misma y comparable a la ilusión óptica y el sueño; un velo que envuelve la conciencia humana, un algo de lo que es igualmente falso que verdadero decir que es como que no es. — Pero Kant no solo expresó la misma doctrina de una forma totalmente nueva y original sino que, con la más sosegada y sobria exposición, la convirtió en una verdad demostrada e indiscutible; mientras que tanto Platón como los hindúes habían fundado sus afirmaciones en una mera intuición general del mundo, formulándolas como expresión inmediata de su conciencia y exponiéndolas de una forma más mítica y poética que filosófica y clara. En este respecto, son a Kant lo que fueron a Copérnico los pitagóricos Hicetas, Filolao y Aristarco, que ya sostuvieron el movimiento de la tierra alrededor del sol en reposo. El conocimiento claro y la sosegada y reflexiva exposición de esa condición onírica del mundo constituyen, en realidad, la base de toda la filosofía kantiana, su alma y su mérito supremo. Kant la desarrolló con admirable reflexión y habilidad, analizando y presentando pieza por pieza toda la maquinaria de nuestra facultad de conocer mediante la cual se produce la fantasmagoría del mundo objetivo. Toda la precedente filosofía occidental, que frente a la kantiana aparece como indescriptiblemente burda, había ignorado esa verdad y, precisamente por eso, había hablado siempre como en un sueño. Sólo Kant la despertó repentinamente de él; y también por eso, los últimos durmientes (Mendelssohn) le llamaron el destructor de todo. Él mostró que las leyes que rigen con inquebrantable necesidad dentro de la existencia, es decir, de la experiencia en general, no son aplicables para deducir y explicar *la existencia misma*; o sea, que su validez es solo relativa, es decir, que no comienza hasta que la existencia, el mundo empírico en general, está ya establecido y presente; que, por consiguiente, esas leyes no pueden ser nuestro hilo conductor cuando procedemos a la explicación de la existencia del mundo y de nosotros mismos. Todos los anteriores filósofos occidentales habían creído erróneamente que esas leyes (tiempo, espacio, causalidad y consecuencia lógica) según la cuales se vinculan todos los fenómenos entre sí y que yo unifico bajo la expresión del principio de razón, eran leyes absolutas y de ningún modo condicionadas, *aeternae veritates*; que el mundo mismo existía solo como consecuencia de y en conformidad con ellas y que, por tanto, todo el enigma del mundo tenía que poder resolverse al hilo de ellas. Los supuestos elaborados con este fin y que Kant criticó bajo el nombre de Ideas de la Razón, en realidad no sirvieron más que para erigir el mero fenómeno, la obra de Maja, el mundo de sombras de Platón, en única y su-

prema realidad, para colocarlos en el lugar de la más íntima y verdadera esencia de las cosas, y hacer así imposible su conocimiento real: en una palabra, para adormecer todavía más a los soñadores. Kant mostró que aquellas leyes y, en consecuencia, el mundo mismo, están condicionados por las formas cognoscitivas del sujeto; de donde resultaba que, mientras uno siguiera investigando y concluyendo guiado por ellas, no daría un paso adelante en el conocimiento de la esencia del mundo en sí y fuera de la representación, sino que únicamente se movería como la ardilla en la rueda. De ahí que se pueda comparar a todos los dogmáticos con las gentes que opinan que, solo con andar mucho en línea recta, llegarían al fin del mundo; Kant había navegado alrededor del mundo y mostrado que, puesto que es redondo, no se podía salir de él mediante movimiento horizontal, pero quizá no fuera imposible hacerlo con movimiento perpendicular. Puede decirse que la doctrina de Kant da a conocer que el comienzo y fin del mundo no hay que buscarlos fuera sino en nosotros mismos.

Mas todo esto se basa en la distinción fundamental entre filosofía dogmática y *filosofía crítica* o *transcendental*. Quien quiera hacerse comprensible esa distinción y representársela en un ejemplo, puede hacerlo con toda rapidez leyendo como espécimen de la filosofía dogmática un artículo de *Leibniz* que lleva por título *De rerum originatione radicali* y que fue impreso por primera vez en la edición de las obras filosóficas de Leibniz de Erdmann, vol. 1, p. 147. El origen y la excelente condición del mundo son ahí expuestos *a priori* sobre la base de las *veritatum aeternarum*, de una forma realista-dogmática y con la utilización del argumento ontológico y el cosmológico. — Incidentalmente se admite que la experiencia manifiesta exactamente lo contrario de la excelencia del mundo aquí demostrada, pero se sostiene que la experiencia no entiende nada de aquello sobre lo que quiere hablar y debe callarse la boca cuando la filosofía ha hablado *a priori*. — Como antagonista de todo ese método surge con *Kant* la *Filosofía crítica*, que problematiza justamente las *veritates aeternas* que servían de cimiento a toda aquella construcción dogmática, investiga su origen y lo halla en la inteligencia humana, donde se originan aquellas ideas a partir de las formas que le son propias y que ella lleva en sí de cara a la concepción de un mundo objetivo. Así que allí, en el cerebro, está la cantera que suministra el material a aquella orgullosa construcción dogmática. Pero para llegar a ese resultado la filosofía crítica tuvo que *transcender* las *veritates aeternas* sobre las que se fundó todo el dogmatismo precedente, a fin de convertirlas en objeto de su investigación; y de ese modo se convirtió en filosofía *transcendental*. De esta se infiere además que el mundo objetivo, tal y como nosotros lo conocemos, no pertenece a la esencia de las cosas en sí mismas, sino que es un mero *fenómeno* de estas condiciona-

do por aquellas formas que están ubicadas *a priori* en el intelecto humano (es decir, el cerebro), y de ahí que no pueda tampoco contener nada más que fenómenos.

Kant no llegó, ciertamente, a percatarse de que el fenómeno es el mundo como representación y la cosa en sí es la voluntad. Pero mostró que el mundo fenoménico está tan condicionado por el sujeto como por el objeto; y, al aislar las formas más generales del fenómeno, es decir, de la representación, probó que esas formas son conocidas y percibidas en su legalidad no solo partiendo del objeto sino también del sujeto, ya que ellas son en realidad los dos límites comunes entre sujeto y objeto; así concluyó que con el seguimiento de ese límite no se penetra en el interior del objeto ni del sujeto y, en consecuencia, nunca se conoce la esencia del mundo, la cosa en sí.

Tal y como enseguida mostraré, Kant no dedujo la cosa en sí de forma correcta sino por medio de una inconsecuencia que tuvo que expiar con frecuentes e irrefutables ataques a esa parte capital de su doctrina. Él no reconoció la cosa en sí directamente en la voluntad, pero dio un paso grande y revolucionario hacia ese conocimiento, al exponer que la innegable significación moral de la conducta humana es totalmente disjunta e independiente de las leyes del fenómeno, y que nunca se puede explicar de acuerdo con él sino que afecta inmediatamente a la cosa en sí: este es el segundo aspecto principal de su mérito.

Como tercer punto podemos contemplar la total demolición de la filosofía escolástica, nombre este con el que quisiera aquí designar en general todo el periodo que comienza con el Padre de la Iglesia Agustín y concluye justo antes de Kant. Pues el carácter principal de la escolástica es el que con gran acierto indicó *Tennemann*: la tutela de la religión nacional dominante sobre la filosofía, a la que en realidad no le quedó nada más que demostrar y adornar los dogmas principales que aquella le prescribió: los escolásticos propiamente dichos, hasta Suárez, lo admitieron sin disimulo; los siguientes filósofos lo hicieron más inconscientemente, o bien de forma no declarada. Se suele considerar que la filosofía escolástica llega solo hasta unos cien años antes de Descartes y que después comienza una época totalmente nueva de investigación libre e independiente de todo dogma positivo; pero, de hecho, ni a Descartes ni a sus seguidores<sup>4</sup> se les puede atri-

4. Aquí hay que exceptuar por completo a Bruno y Spinoza. Cada uno de ellos se mantiene de forma autónoma y aislada, y no pertenecen ni a su época ni a su tierra, que premieron al uno con la muerte y al otro con la persecución y el oprobio. Su miserable existencia y muerte en este Occidente se asemejan a las de una planta tropical en Europa. Su verdadera patria espiritual fueron las orillas del sagrado Ganges: allí habrían tenido una vida tranquila y venerada, en medio de ánimos afines. En los versos siguientes con los que abre

buir una investigación de ese tipo, sino solo una apariencia l y, en todo caso, una tendencia hacia ella. Descartes fue un espíritu eminente y dio mucho de sí, teniendo en cuenta su época. Pero si se deja de lado esa consideración y se le mide según la fama que se le atribuye de haber liberado el pensamiento de todas sus cadenas y haber inaugurado un nuevo periodo de investigación imparcial y propia, entonces se descubrirá que con su duda —que carecía aún de verdadera seriedad y por eso se resolvió tan rápido y tan mal— hizo como si quisiera derribar de una vez todas las cadenas de las opiniones inculcadas propias de la época y la nación; pero en realidad solo lo hizo en apariencia y durante un instante, para volver a asumirlas inmediatamente y a mantenerlas con tanto mayor firmeza. Y exactamente igual ocurrió con todos sus sucesores hasta Kant. A un pensador libre de esa especie se le pueden aplicar muy bien los versos de Goethe:

Me parece, con permiso de Vuestra Excelencia,  
Una de esas cigarras zanquilargas  
Que siempre vuela y volando salta  
Y enseguida canta en tierra su vieja cantinela.

[J. W. G. Goethe, *Fausto* I, 287-290, Prólogo en el Cielo]

Kant tenía razones para hacer como si *él* pensara también así. Pero del presunto salto, que le fue permitido porque ya se sabía que volve-

el libro *Della causa principio ed uno*, por el que fue a la hoguera, Bruno expresa con claridad y belleza lo solo que se sintió en su época, y al mismo tiempo muestra el presentimiento de su destino, el cual le hizo vacilar en presentar su obra, hasta que prevaleció el fuerte impulso de los espíritus nobles a comunicar lo que conocen como verdadero:

*Ad partum properare tuum, mens aegra, quid obstat;*  
*Seclo haec indigno sint tribuenda licet?*  
*Umbrarum fluctu terras mergente, cacumen*  
*Adtolle in clarum, noster Olympe, Jovem.*

[¿Qué impide, espíritu enfermo, acelerar tu parto,  
Por mucho que tus obras se vayan a ofrecer a este siglo indigno?  
Aunque una oleada de sombras encubra las tierras  
Lleva tu cumbre, Olimpo nuestro, hasta el claro Júpiter.]

Quien lea este, su escrito principal, como también sus restantes escritos publicados, antes tan raros y ahora accesibles a todos gracias a una edición alemana, acordará conmigo en que, entre todos los filósofos, sólo él se acerca en algo a Platón al añadir fuerza y orientación poética a la filosófica, y mostrarla de una forma especialmente dramática. Imagínese el ser sensible, espiritual y pensante que se nos enfrenta en ese escrito suyo, en manos de curas brutales y furiosos convertidos en sus jueces y verdugos, y dé gracias al tiempo, que nos trajo un siglo más luminoso y benévolo, de tal modo que la posteridad, cuya maldición ha de alcanzar a aquellos fanáticos diabólicos, es ya ahora nuestra contemporánea.

ría a tierra, nació esta vez un vuelo; y a los que permanecen abajo solo les queda mirar y no pueden ya volver a atraparle.

Así que Kant se atrevió a probar el carácter indemostrable de todos aquellos dogmas tan a menudo aparentemente demostrados. La teología especulativa y la psicología racional conectada con ella recibieron de él el golpe de muerte. Desde entonces han desaparecido de la filosofía alemana; y uno no puede dejarse engañar por el hecho de que el término se mantenga aquí o allá después de abandonado el asunto, o porque algún miserable profesor de filosofía tenga presente el miedo a su señor y haga «que la verdad sea la verdad». La magnitud de este mérito kantiano solo puede apreciarla quien haya reparado en el influjo perjudicial de aquellos conceptos sobre la ciencia natural y la filosofía en todos los autores de los siglos XVII y XVIII, incluso en los mejores. En los escritos alemanes de ciencia natural es llamativo el cambio de tono y de fondo metafísico producido desde Kant: antes de él las cosas estaban como están aún hoy en Inglaterra. — Este mérito de Kant se conecta con el hecho de que en toda la precedente filosofía antigua, medieval y moderna, lo predominante había sido buscar irreflexivamente las leyes del fenómeno, elevarlas a verdades eternas y así erigir el fenómeno fugaz en la verdadera esencia del mundo: en una palabra, el realismo no perturbado en su delirio por reflexión alguna. Berkeley, que, como ya antes hiciera Malebranche, se dio cuenta de lo parcial y falso de ese realismo, no fue capaz de derribarlo porque su ataque se limitó a un solo punto. Así que a Kant le estaba reservada la tarea de que el punto de vista idealista, que en toda el Asia no islamizada es esencial incluso en la religión, llegase a dominar en Europa, al menos en la filosofía. Antes de Kant estábamos en el tiempo; ahora el tiempo está en nosotros.

También la ética había sido tratada por aquella filosofía realista de acuerdo con las leyes del fenómeno, las cuales consideró como absolutas y vigentes también para la cosa en sí; por eso se la fundamentó, bien en la doctrina de la felicidad, bien en la voluntad del creador del mundo o, en último término, en el concepto de perfección; un concepto este que en sí mismo es vacío y carente de contenido, ya que designa una relación que solo recibe su significado de las cosas a las que se aplica, en la medida en que «ser perfecto» no quiere decir más que «corresponder a un concepto supuesto y dado» que tiene que ser establecido previamente y sin el cual la perfección es un número abstracto y nada dice por sí sola. Mas si se quisiera hacer del concepto de «humanidad» un supuesto tácito y, de acuerdo con ello, se asentase como principio moral el aspirar a una perfecta humanidad, entonces no estaríamos diciendo nada más que: «Los hombres deben ser como deben ser»; y se sabe tanto como antes. «Perfecto» es solo el sinónimo de «completo» en cuanto significa que, en un caso o indivi-

duo dados, están representados, o sea, realmente presentes, todos los predicados contenidos en el concepto de su especie. Por eso el concepto de «perfección», cuando se usa en sentido estricto e *in abstracto*, es una palabra vacía de sentido, exactamente igual que el discurso sobre el «ser perfectísimo» y otros por el estilo. Todo eso es mera palabrería. Sin embargo, ese concepto de perfección e imperfección fue moneda corriente en el siglo pasado; fue incluso el quicio alrededor del cual giró todo el moralizar y hasta el teologizar. Todos lo llevaban siempre en la boca, de tal modo que se hicieron con él verdaderas payasadas. Hasta a los mejores escritores de la época, por ejemplo, Lessing, los vemos enredados en la perfección y la imperfección, y peleando con el tema de forma lamentable. Pero cualquiera que pensara un poco tendría al menos que sentir vagamente que ese concepto carece de todo contenido positivo en cuanto alude, igual que un signo algebraico, a una mera relación *in abstracto*. — Como ya se dijo, Kant separó totalmente del fenómeno y sus leyes la innegable significación ética de las acciones, mostrando que esta afecta inmediatamente a la cosa en sí, a la más íntima esencia del mundo, mientras que aquel, o sea, el espacio, el tiempo y todo lo que los llena y se ordena en ellos según la ley de causalidad, ha de considerarse como un sueño efímero e irreal.

Estas pocas y de ninguna manera exhaustivas consideraciones pueden bastar como testimonio de mi reconocimiento del gran mérito de Kant, rendido aquí para mi propia satisfacción y porque la justicia exigía que trajese ese mérito a la memoria de todo el que me quiera seguir en el inmisericorde descubrimiento de sus faltas, al que paso ahora.

\* \* \*

El que los grandes logros de Kant tuvieran que estar acompañados de grandes faltas se puede comprender ya desde el punto de vista histórico por lo siguiente: es cierto que él provocó la mayor revolución en la filosofía y acabó con la escolástica que, entendida en el sentido amplio antes indicado, había durado catorce siglos, para comenzar realmente una tercera época de la filosofía totalmente nueva; sin embargo, el resultado inmediato de su aparición fue casi meramente negativo y no positivo, en la medida en que, al no establecer un sistema completo y nuevo al que sus discípulos pudieran atenerse, al menos durante algún tiempo, todos notaron que algo muy grande había ocurrido pero nadie sabía bien el qué. Ellos comprendieron bien que toda la filosofía habida hasta entonces había sido un sueño estéril del que despertaba la nueva época; pero no sabían a qué debían atenerse. Se había producido un gran vacío, una gran necesidad; se suscitó la atención general, incluso la del gran público. Motivados

504

por ello, pero no urgidos por un interno impulso y sentimiento de fuerza (que se manifiesta incluso en momentos desfavorables, como en el caso de Spinoza), hombres sin ningún talento especial realizaron diversos intentos flojos, disparatados y a veces hasta dementes, a los que sin embargo el público agitado dedicó su atención y, con una gran paciencia como solo en Alemania se puede encontrar, prestó oídos durante largo tiempo.

Lo mismo que aquí debió ocurrir una vez en la Naturaleza, cuando una gran revolución cambió toda la superficie de la tierra, el mar y los continentes cambiaron sus posiciones y se allanó el camino para una nueva creación. Allí transcurrió mucho tiempo hasta que la Naturaleza pudiera producir una nueva serie de formas duraderas, cada una de las cuales armonizase consigo misma y con las demás: se originaron extrañas organizaciones monstruosas que, desarmonizando consigo mismas y las demás, no pudieron permanecer mucho tiempo, pero cuyos restos aún hoy existentes son los que nos han traído el recuerdo de aquellas vacilaciones y ensayos de la Naturaleza que se está formando de nuevo. — Como todos sabemos, con Kant se produjo en la filosofía una crisis muy semejante y un periodo de ingente creación, lo cual permite ya inferir que su mérito no pudiera ser completo sino que tuviera que adolecer de grandes deficiencias y ser negativo y parcial. Esas deficiencias queremos rastrearlas ahora.

\* \* \*

Ante todo quisiéramos aclarar y examinar el pensamiento fundamental en el que radica el propósito de toda la *Crítica de la Razón pura*. — Kant se instaló en la postura de sus predecesores, los filósofos dogmáticos, y partió con ellos de los siguientes supuestos: 1) La metafísica es la ciencia de aquello que está más allá de la posibilidad de toda experiencia. 2) Un objeto tal no puede de ningún modo ser descubierto de acuerdo con principios creados ellos mismos a partir de la experiencia (*Prolegómenos*, § 1); sino que solamente lo que conocemos *antes*, o sea, independientemente *de* toda experiencia, puede tener un alcance mayor que la experiencia posible. 3) En nuestra Razón pueden encontrarse realmente algunos principios de ese tipo: estos se conciben con el nombre de conocimientos de la Razón pura. — Hasta aquí marcha Kant junto con sus predecesores; pero aquí se separa de ellos. Ellos dicen: «Esos principios o conocimientos de la Razón pura son expresiones de la absoluta posibilidad de las cosas, *aeternae veritates*, fuentes de la ontología: están por encima del orden del mundo, como estaba el *fatum* por encima de los antiguos dioses». Kant dice: son meras formas de nuestro intelecto, leyes, no de la existencia de las cosas sino de nuestras representaciones de ellas, de ahí



que solo valgan para nuestra captación de las cosas; y por eso no pueden alcanzar hasta más allá de la posibilidad de la experiencia, que era adonde, según el artículo 1, se dirigía el interés. Pues es precisamente la aprioridad de esas formas cognoscitivas la que, por no poder basarse más que en el origen subjetivo de las mismas, nos priva para siempre del conocimiento del ser en sí de las cosas y nos circunscribe a un mundo de meros fenómenos, de modo que no podemos conocer ni siquiera *a posteriori*, y mucho menos *a priori*, cómo puedan ser las cosas en sí mismas. En consecuencia, la metafísica es imposible y en su lugar irrumpe la crítica de la Razón pura. Kant sale aquí victorioso frente al antiguo dogmatismo; de ahí que todos los intentos dogmáticos surgidos desde entonces tengan que seguir caminos totalmente distintos de los anteriores: ahora procederé a justificar el mío propio, conforme al declarado propósito de la presente crítica. En concreto, si se examina con más exactitud la argumentación anterior, habrá que admitir que el primer supuesto básico de la misma es una *petitio principii*; esta se encuentra en la proposición (asentada de forma especialmente clara en *Prolegómenos*, § 1): «La fuente de la metafísica no puede en absoluto ser empírica, sus principios y conceptos fundamentales no pueden nunca ser tomados de la experiencia ni interna ni externa». Sin embargo, para fundamentar esa afirmación cardinal no se aduce nada más que el argumento etimológico a partir de la palabra «metafísica». Mas en realidad el asunto es como sigue: el mundo y nuestra propia existencia se nos presenta necesariamente como un enigma. Se asume sin más que la solución de ese enigma no puede nacer de la profunda comprensión del mundo mismo, sino que ha de ser buscada en algo totalmente distinto del mundo (pues eso significa «más allá de la posibilidad de toda experiencia»); y que de aquella solución hay que excluir todo aquello de lo que podemos tener algún conocimiento *inmediato* (pues eso significa la experiencia posible, tanto interna como externa); la solución tiene más bien que buscarse solo en aquello a lo que podemos acceder de forma meramente mediata, a saber, por medio de inferencias a partir de principios generales *a priori*. Después de haber descartado de ese modo la fuente fundamental de todo conocimiento y haberse cerrado el camino directo hacia la verdad, no es de asombrar que las tentativas dogmáticas fracasaran y que Kant pudiera demostrar la necesidad de ese fracaso: pues se había asumido de antemano que metafísica y conocimiento *a priori* eran idénticos. Pero para ello se tendría que haber demostrado antes que el material para la solución del enigma del mundo no podía en absoluto estar contenido en él mismo, sino que había que buscarlo fuera del mundo, en algo a lo que solo se podía acceder al hilo de aquellas formas conocidas por nosotros *a priori*. Pero mientras eso no se demuestre, no tenemos ninguna razón para, en la más

importante y difícil de todas las tareas, obstruirnos la más rica de todas las fuentes de conocimiento, la experiencia interna y externa, a fin de operar con formas vacías de contenido. Por eso digo que la solución del enigma del mundo tiene que proceder de la comprensión del mundo mismo; que, por lo tanto, la tarea de la metafísica no es sobrevolar la experiencia en la que se encuentra el mundo sino comprenderla a fondo, ya que la experiencia, externa e interna, es de hecho la fuente principal de todo conocimiento; que, por lo tanto, la solución del enigma del mundo solo es posible vinculando de forma adecuada y en el punto correcto la experiencia externa a la interna, y conectando así esas dos fuentes de conocimiento tan heterogéneas; si bien todo ello dentro de unos ciertos límites que son inseparables de nuestra naturaleza finita, de modo que lleguemos a una correcta comprensión del mundo mismo sin que en todo caso alcancemos una explicación de su existencia que sea concluyente y elimine todos los problemas ulteriores. Por consiguiente, *est quadam prodire tenus*<sup>5</sup>, y mi camino se encuentra en el punto medio entre la doctrina de la omnisapientia de los primeros dogmáticos y la desesperanza de la crítica kantiana. Pero las importantes verdades descubiertas por Kant y por las cuales se vinieron abajo los antiguos sistemas metafísicos han suministrado datos y material al mío. Confróntese lo que he dicho sobre mi método en el capítulo 17 del segundo volumen<sup>6</sup>. Hasta aquí en relación con los pensamientos fundamentales de Kant; ahora quisiéramos considerar el desarrollo y las particularidades.

\* \* \*

El estilo kantiano lleva el sello de un espíritu superior, de una auténtica y sólida originalidad y una fuerza de pensamiento totalmente inusual; quizá podría ser exacto calificar su carácter como de una *magnífica aridez*, gracias a la cual es capaz de captar y seleccionar los conceptos con gran seguridad y luego lanzarlos aquí y allá con toda

5. [*Est quadam prodire tenus si non datur ultra: Se puede avanzar hasta un cierto punto si no es posible ir más allá. Horacio, Epístola I, 1, 32.*]

6. La postura de Schopenhauer al respecto se puede resumir en lo siguiente: la metafísica es un modo de conocimiento que va más allá de la experiencia, si bien tiene sus fuentes en ella. Ese origen empírico le priva del carácter apodíctico y hace imposible, tal y como Kant demostró, la construcción de una metafísica *a priori* al modo dogmático. La metafísica se constituye como una ciencia de la experiencia en su totalidad, encargada de suministrar la clave explicativa del mundo empírico y de interpretar fielmente su significación y contenido, poniendo de manifiesto el en sí del fenómeno. Por eso la metafísica es siempre inmanente, no trascendente, ya que no habla de la cosa en sí como algo independiente del fenómeno, sino como aquello que aparece en él. Véase el cap. 17 de los Complementos: «Sobre la necesidad metafísica del hombre», ed. Hubscher, vol. 3, pp. 175-209 [N. de la T.].

libertad para asombro del lector. La misma magnífica aridez la encuentro también en el estilo de Aristóteles, si bien este es mucho más simple. No obstante, la exposición de Kant es a menudo confusa, imprecisa, insuficiente y a veces oscura. Esto último se puede en parte disculpar por la dificultad del objeto y la profundidad de los pensamientos; pero el que es claro consigo mismo hasta el fondo y sabe claramente lo que piensa y quiere nunca escribirá de forma confusa, nunca formulará conceptos fluctuantes e indefinidos; y al designarlos tampoco rebuscará entre expresiones complicadas y difíciles de lenguajes extranjeros para usarlas después sin descanso, como hizo Kant al tomar palabras y fórmulas de la filosofía antigua, incluso la escolástica, que él combinó para sus propios fines: así ocurre, por ejemplo, con la «unidad sintético-transcendental de la apercepción» y en general la «unidad de la síntesis», colocada en todas partes donde «unificación» bastaba por sí sola. Además, el que tiene las cosas claras no volverá a explicar reiteradamente lo que ya una vez explicó, tal y como hace Kant, por ejemplo, con el entendimiento, las categorías, la experiencia y otros conceptos principales. Tampoco se repetirá incesantemente ni volverá a dejar los mismos puntos oscuros en cada nueva exposición de un pensamiento cien veces presentado; sino que emitirá su opinión una sola vez de forma clara, profunda y exhaustiva, y se dará por satisfecho. *Quo enim melius rem aliquam concipimus, eo magis determinati sumus ad eam unico modo exprimentdam*<sup>7</sup>, dice Descartes en su carta quinta. Pero la mayor desventaja que ha tenido la oscura exposición hecha por Kant en algunos pasajes es el haber funcionado como *exemplar vitiis imitabile*<sup>8</sup> y hasta haber sido malinterpretado como una autorización para usos nocivos. El público se vio forzado a reconocer que lo oscuro no siempre es absurdo: enseguida el absurdo se refugió tras la exposición oscura. *Fichte* fue el primero en aprovechar ese nuevo privilegio y emplearlo intensamente; *Schelling* le igualó cuando menos en eso, y un ejército de escribientes hambrientos sin espíritu ni honestidad superó pronto a ambos. Pero la máxima insolencia sirviendo puros sinsentidos, compilando palabreras huera y dementes como hasta entonces solo se habían oído en los manicomios, se presentó finalmente en *Hegel*; y ella fue el instrumento de la mistificación universal más grosera que jamás existió, con un éxito que se presentó fabuloso a la posteridad y quedará como monumento de la necesidad alemana. En vano escribió entretanto Jean Paul sus hermosos párrafos: «La alta dignidad de la locura filosó-

7. | «Pues cuanto mejor concebimos una cosa, tanto más inclinados estamos a expresarla de una sola manera». R. Descartes, *Epistolae*, parte I, ep. 5, ed. Amstelod, 1682, p. 10.]

8. | «Ejemplo a imitar en sus vicios», cf. Horacio, *Epístola* I, 19, 17.]

509 fica en la cátedra y la poética en el teatro» (*Ästhetische Nachschule*); pues en vano había dicho ya *Goethe*:

Así se parlotea y se adoctrina tranquilamente  
 ¿Quién podría ocuparse de los locos?  
 Normalmente cree el hombre, cuando oye solo palabras  
 Que se tiene que poder pensar también algo con ellas<sup>9</sup>.

Pero volvamos a *Kant*. Uno no puede por menos de admitir que carece totalmente del antiguo y grandioso candor, la ingenuidad, *ingénuité*, *candeur*. Su filosofía no tiene ninguna analogía con la arquitectura griega, que presenta grandes y simples relaciones que se manifiestan de una sola vez a la vista: más bien recuerda mucho a la arquitectura gótica. Pues una particularidad totalmente individual del espíritu de *Kant* es el especial placer en la *simetría*, a la que le gustan las pluralidades variopintas para ordenarlas y repetir la ordenación en subordinaciones, y así continuamente, lo mismo que en las iglesias góticas. A veces lleva esto hasta el punto de convertirlo en un juego en el que, por mor de esa inclinación, llega incluso a hacer violencia manifiesta a la verdad y a proceder con ella como hacían con la Naturaleza los antiguos jardineros franceses, cuyas obras consisten en alamedas simétricas, cuadrados y triángulos, árboles piramidales y esféricos, y pajareras trenzadas en curvas regulares. Quisiera confirmar esto con hechos.

Tras haber tratado separadamente el espacio y el tiempo, *Kant* despacha todo ese mundo de la intuición que llena ambos y en el que vivimos y somos, con estas palabras que nada dicen: «El contenido empírico de la intuición nos es *dado*»; e inmediatamente llega de un salto a la *fundamentación lógica de toda su filosofía, la tabla de los juicios*. De ella deduce toda una docena de categorías trazadas de forma simétrica en cuatro títulos; ellas se convierten después en el fructífero lecho de Procrusto<sup>10</sup> en el que mete forzosamente todas las cosas del mundo y todo lo que sucede en los hombres, sin reparar en violencias ni desdeñar sofismas, con el único fin de poder repetir siempre la simetría de aquella tabla. Lo primero que se deduce simétricamente de ella es la tabla puramente fisiológica de los principios generales de la ciencia natural, a saber: axiomas de la intuición, l anticipaciones

510

9. [J. W. G. Goethe, *Fausto*, I, 2563-2566.]

10. Prokrustes («el que estira»). Mit. gr.: gigante bandido del Atica que detenía a los viajeros, los depositaba en un lecho de hierro y los estiraba o mutilaba hasta ajustarlos al mismo tamaño del lecho. Teseo le mató con el mismo procedimiento. Lecho de Procrusto: situación forzada a la que se lleva a alguien o esquema en el que algo se introduce violentamente [N. de la T.].

de la percepción, analogías de la experiencia y postulados del pensamiento empírico en general. De esos principios, los dos primeros son simples, en cambio, los dos últimos engendran simétricamente tres vástagos cada uno. Las simples categorías eran lo que él llamaba *conceptos*; esos principios de la ciencia natural son, sin embargo, *juicios*. De acuerdo con su guía suprema para toda sabiduría, la simetría, la serie debe ahora mostrarse fructífera en los *silogismos*, y así lo hace de nuevo simétrica y acompasadamente. Pues, así como mediante la aplicación de las categorías a la sensibilidad surgía para el *entendimiento* la experiencia junto con sus principios *a priori*, del mismo modo surgen las *ideas* de la Razón mediante la aplicación de los *silogismos* a las categorías, función esta que desempeña la *Razón* según su presunto principio de buscar lo incondicionado. Esto se realiza así: las tres categorías de relación ofrecen las tres únicas formas posibles de premisas para los silogismos, que pueden así dividirse en tres tipos, cada uno de los cuales puede verse como un huevo del que la Razón empolla una idea: del silogismo categórico, la idea del *alma*, del hipotético, la idea del *mundo* y del disyuntivo, la idea de *Dios*. En mitad de la idea del mundo se repite otra vez la simetría de la tabla de categorías, al producir sus cuatro títulos cuatro tesis cada una de las cuales tiene su antítesis como pareja simétrica.

Tributamos nuestra admiración a la combinación realmente sagaz que funda ese elegante edificio; pero lo seguiremos investigando a fondo en su fundamento y en sus partes. Mas primero hay que anteponer las siguientes consideraciones.

\* \* \*

Es asombroso cómo Kant prosigue su camino sin vacilar, persiguiendo su simetría, ordenándolo todo de acuerdo con ella y sin tomar nunca en consideración por sí mismo ninguno de los objetos así tratados. Me explicaré. Después de haber examinado el conocimiento intuitivo solamente en la matemática, desprecia por completo todo el restante conocimiento intuitivo en el que se nos presenta el mundo y se atiene solo al pensamiento abstracto, pese a que este recibe todo su significado y valor del mundo intuitivo, que es infinitamente más significativo, universal y sustancial que la parte abstracta de nuestro conocimiento. Además —y este es un punto capital—, nunca ha distinguido claramente el conocimiento intuitivo y el abstracto; y justamente por ello, como veremos después, se enreda en incesantes contradicciones consigo mismo. Después de haber despachado la totalidad del mundo sensible con las palabras que nada dicen «está dado», convierte, como se dijo, la tabla lógica de los juicios en piedra angular de su edificio. Pero aquí no reflexiona ni un instante sobre lo que tiene

511

ante sí. Esas formas de los juicios son, en efecto, *palabras y combinaciones de palabras*. Pero se debería primero preguntar qué es lo que estas designan de manera inmediata: se hallaría que se trata de *conceptos*. La siguiente pregunta habría sido entonces por la esencia de los *conceptos*. De su respuesta se habría inferido qué relación tienen estos con las representaciones intuitivas sobre las que se asienta el mundo: ahí se separarían la intuición y la reflexión. No solo se tendría que haber investigado cómo llega a la conciencia la intuición pura y formal *a priori*, sino también cómo le llega su contenido, la intuición empírica. Entonces se habría mostrado qué parte tiene aquí el *entendimiento* y también, en general, qué es el *entendimiento* y qué es propiamente, por el contrario, la Razón cuya crítica se escribe aquí. Es sumamente llamativo que no defina esta última de forma ordenada y suficiente ni una sola vez, sino que simplemente ofrezca explicaciones incompletas e incorrectas de ella ocasionalmente y según lo exija cada circunstancia; lo cual está en total contradicción con la regla cartesiana antes citada<sup>11</sup>. | Por ejemplo, en la p. 11, V 24, de la *Crítica de la Razón pura*, la Razón es la facultad de los principios *a priori*. ¡Sin embargo, en la p. 299, V 356, se dice que la Razón es la facultad de los *principios* y se la opone al entendimiento, que es la facultad de las *reglas*! Uno debería pensar que entre los principios y las reglas tiene que haber una diferencia abismal que autorice a aceptar una facultad cognoscitiva especial para cada uno de ellos. Solo que esa diferencia va a radicar simplemente en que lo que se conoce *a priori* a partir de la intuición pura o a través de las formas del entendimiento es una *regla*, y solo lo que se origina a partir de meros conceptos *a priori* es un principio. Sobre esa distinción arbitraria e inadmisibles volveremos después en la Dialéctica. En la p. 330, V 386, la Razón es la facultad del raciocinio: con más frecuencia (p. 69, V 94) explica el mero juzgar como tarea del entendimiento. Pero con eso en realidad solo dice: el juzgar es tarea del entendimiento en la medida en que la razón del juicio es empírica, transcendental o metalógica (Tratado sobre el Principio de Razón, §§ 31, 32, 33); pero si es lógica, como aquella en la que consiste el raciocinio, entonces actúa aquí una especial facultad cognoscitiva muy superior, la Razón. Incluso, lo que es todavía más, en la p. 303, V 360, se expone que las deducciones inmediatas a partir de una proposición serían todavía asunto del entendimiento, y solo aquellas en las que se utiliza un concepto inter-

11. Obsérvese que cito siempre la *Crítica de la Razón pura* según el número de página de la primera edición, ya que en la edición de Rosenkranz de las obras completas viene siempre adjunta esa paginación; además añadido, con una V antepuesta, el número de página de la quinta edición; todas las demás, a partir de la segunda, son equivalentes a ésta, también en la paginación.

medio serían ejecutadas por la Razón; y como ejemplo se aduce que de la proposición «Todos los hombres son mortales» se extrae la consecuencia «Algunos mortales son hombres» por medio del mero entendimiento; en cambio, la consecuencia «Todos los sabios son mortales» requiere una facultad totalmente distinta y muy superior, la Razón. ¡Cómo fue posible que un gran pensador pudiera decir algo así! En la p. 553, V 581, la Razón es la condición constante de todas las acciones voluntarias. En la p. 614, V 642, consiste en la capacidad de dar cuenta de nuestras afirmaciones: en las pp. 643, 644, V 671, 672, se dice que su función está en unificar los conceptos del entendimiento en ideas, al igual que el entendimiento unifica la pluralidad de los objetos en conceptos. En la p. 646, V 674, la Razón no es nada más que la facultad de deducir lo particular de lo universal.

El *entendimiento* es explicado una y otra vez: en siete pasajes de la *Crítica de la Razón pura* es, sucesivamente: la facultad de producir representaciones (p. 51, V 75), la facultad de juzgar, o sea, de pensar o de conocer mediante conceptos (p. 69, V 94), la facultad de los conocimientos en general (p. 137, quinta edición), la facultad de las reglas (p. 132, V 171). Sin embargo, en la p. 158, V 197, se dice: «No es solo la facultad de las reglas sino la fuente de los principios según la cual todo está sometido a reglas»; sin embargo, el entendimiento se había opuesto antes a la Razón porque solo esta era la facultad de los principios. En la p. 160, V 199, el entendimiento es la facultad de los conceptos; en la p. 302, V 359, es, en cambio, la facultad de unificar los fenómenos por medio de reglas.

Contra tal discurso verdaderamente confuso e infundado (aunque proceda de Kant), no tengo necesidad de defender las explicaciones sólidas, rigurosas, definidas, simples y concordes con el uso lingüístico de todos los pueblos y épocas que he expuesto en torno a esas dos facultades cognoscitivas. Solo lo he citado como prueba del reproche que hago a Kant por haber seguido su sistema lógico y simétrico sin reflexionar lo suficiente sobre el objeto del que trataba.

Si, como antes dije, Kant hubiera investigado seriamente en qué medida se manifiestan esas dos diferentes facultades cognoscitivas —una de las cuales es distintiva de la humanidad— y qué significan Razón y entendimiento según el uso lingüístico de todos los pueblos y filósofos, entonces nunca habría descompuesto la Razón en teórica y práctica sin más autoridad que el *intellectus theoreticus y practicus* que los escolásticos usaron en sentido totalmente distinto, ni tampoco habría convertido la Razón práctica en fuente del obrar virtuoso. Antes de separar tan cuidadosamente los conceptos del entendimiento (con los que entiende en parte sus categorías y en parte todos los conceptos comunes) de los conceptos de la Razón (sus llamadas ideas), y de convertir ambos en materia de su filosofía, que en gran parte solo

514 trata de la validez, aplicación y origen de todos esos conceptos; antes, digo, debería haber investigado de verdad qué es un *concepto*. Pero también esa investigación tan necesaria es, por desgracia, completamente omitida; lo cual ha contribuido mucho a la fatal confusión de conocimiento intuitivo y abstracto que enseguida mostraré. La misma falta de reflexión con la que pasó por alto las cuestiones: ¿qué es intuición?, ¿qué es reflexión?, ¿qué es concepto, Razón, entendimiento?, le hace también saltarse las siguientes investigaciones, de la misma ineludible necesidad: ¿A qué llamo *objeto* [*Gegenstand*] como distinto de la *representación*?, ¿qué es existencia?, ¿qué es objeto [*Objekt*], sujeto, verdad, apariencia, error? Pero él sigue su sistema lógico y su simetría, sin pararse a pensar ni mirar a su alrededor. La tabla de los juicios debe y tiene que ser la clave de toda sabiduría.

\* \* \*

Antes presenté como el principal mérito de Kant el haber distinguido el fenómeno de la cosa en sí, haber considerado todo este mundo visible como fenómeno y haber negado a sus leyes toda validez más allá del fenómeno. Sin embargo, es llamativo que aquella existencia meramente relativa del fenómeno no la dedujera de la verdad simple, cercana e innegable «*Ningún objeto sin sujeto*» para explicar así, ya desde su raíz, que el objeto, debido a que siempre existe solo en relación con un sujeto, depende de este, está condicionado por él y es un mero fenómeno que no existe en sí ni de forma incondicionada. Ya Berkeley, con cuyo mérito Kant no hace justicia, había convertido aquel importante principio en la piedra angular de su filosofía; y así instituyó un recuerdo imperecedero, aun cuando él mismo no extrajo las pertinentes consecuencias de aquel principio y después, en parte, no se le entendió y, en parte, no se le prestó atención suficiente. En mi primera edición yo había explicado la elusión kantiana de ese principio de Berkeley a partir de un miedo visible al idealismo rotundo, pese a que, por otro lado, encontraba este claramente expresado en muchos pasajes de la *Crítica de la Razón pura*; y en razón de ello había acusado a Kant de contradecirse consigo mismo. Ese reproche estaba también fundado | por cuanto la *Crítica de la Razón pura* solo se conoce, como antes era mi caso, en la segunda edición o en las cinco siguientes ediciones reimpresas a partir de ella. Pero cuando después leí la obra principal de Kant en la primera edición, hoy ya infrecuente, vi, para gran regocijo mío, desaparecer todas aquellas contradicciones; y hallé que, pese a no utilizar la fórmula «*Ningún objeto sin sujeto*», Kant sostiene con la misma decisión que Berkeley y que yo que el mundo externo existente en el espacio y el tiempo es una mera representación del sujeto que lo conoce; de ahí que, por

515



ejemplo, en la p. 383, diga sin reserva: «Si quito el sujeto pensante, queda abolido todo el mundo corpóreo, que no es nada más que el fenómeno en la sensibilidad de nuestro sujeto y un tipo de representación del mismo». Pero todo el pasaje de las pp. 348-392, en el que Kant presenta con belleza y claridad su idealismo decidido, fue suprimido por él en la segunda edición y a cambio se introdujeron un montón de declaraciones en contradicción con él. Con ello, el texto de la *Crítica de la Razón pura*, tal y como ha circulado desde el año 1787 hasta 1838, se ha desfigurado y echado a perder, convirtiéndose en un libro contradictorio consigo mismo cuyo sentido no podía ser totalmente claro y comprensible para nadie. Los pormenores sobre el tema, así como mis suposiciones sobre las razones y debilidades que pudieran haber movido a Kant a una desfiguración tal de su obra inmortal, los he expuesto en una carta al profesor Rosenkranz, quien ha insertado el pasaje principal de la misma en su prólogo al segundo volumen de la edición de las obras completas de Kant a su cargo; a ello remito aquí. A resultas de mis opiniones, el profesor Rosenkranz se ha visto movido, en el año 1838, a restablecer la *Crítica de la Razón pura* en su forma original, reimprimiéndola dentro del segundo volumen señalado, de acuerdo con la *primera* edición de 1781; con ello ha contraído un inestimable mérito en filosofía y quizá hasta haya evitado la pérdida de la obra más importante de la literatura alemana; y eso no se debe olvidar. Pero nadie se figure conocer la *Crítica de la Razón pura* ni tener un concepto claro de la doctrina kantiana si solo ha leído aquella en la segunda edición o alguna de las siguientes; eso es estrictamente imposible: pues solo ha leído un texto mutilado, estropeado y, en cierta medida, inexacto. Es mi deber declararlo aquí rotundamente y para advertencia de todos.

516

Sin embargo, la forma en que Kant introduce la *cosa en sí* está en innegable contradicción con la rotunda visión idealista tan claramente expresada en la primera edición de la *Crítica de la Razón pura*. Y esa fue, sin duda, la razón principal de que en la segunda edición suprimiera el pasaje idealista aludido y se declarara directamente en contra del idealismo de Berkeley, con lo cual no trajo más que inconsecuencias a su obra sin poder remediar el defecto principal de la misma. Ese defecto consiste, como es sabido, en el procedimiento elegido para la introducción de la *cosa en sí*, procedimiento cuyo carácter inadmisiblemente fue ampliamente expuesto por G. E. Schulze y que pronto fue reconocido como el punto insostenible de su sistema. Bastará con muy poco para aclarar el asunto. Aunque lo oculta con muchos rodeos, Kant basa el supuesto de la cosa en sí en un razonamiento según la ley de causalidad que reza así: la intuición empírica o, más exactamente, la *sensación* orgánica de la que aquella nace, ha de tener una causa externa. Ahora bien, según su propio y correcto descubrimiento,

la ley de causalidad nos es conocida *a priori*, por consiguiente, es una función de nuestro intelecto y tiene origen *subjetivo*; además, la sensación misma a la que aquí aplicamos la ley de causalidad es innegablemente *subjetiva*; y, finalmente, incluso el tiempo, en el que por medio de esa aplicación establecemos como objeto la causa de la sensación, nos es dado *a priori*, por tanto es una forma *subjetiva* de nuestro intelecto. Con ello, toda la intuición empírica permanece sobre una base y un terreno *subjetivos*, como un mero proceso dentro de nosotros; y no hay nada totalmente distinto de ella, independiente de ella, que pueda ser introducido como *cosa en sí* o presentado como su supuesto necesario. La intuición empírica es y sigue siendo realmente nuestra mera representación: se trata del mundo como representación. A su ser en sí solo podemos acceder a partir de la vía totalmente diferente que yo he buscado consultando con la autoconciencia, la cual nos da a conocer la voluntad como el en sí de nuestro propio fenómeno: pero entonces la cosa en sí resulta ser algo *toto genere* distinto de la representación y sus elementos, tal y como he expuesto.

517 El gran defecto del sistema kantiano en ese punto que, como se ha dicho, fue tempranamente demostrado, es una confirmación del bello aforismo hindú: «No hay loto sin tallo». La defectuosa deducción de la cosa en sí es aquí el tallo; pero el defecto está en la forma de la deducción, no en el reconocimiento de una cosa en sí para el fenómeno dado. Quien se equivocó en este último punto fue *Fichte*; y no podía ser de otro modo, ya que a él no le importó la verdad sino el mirar por la protección de sus fines personales. Por ello, fue lo bastante atrevido e inconsciente como para negar totalmente la cosa en sí y establecer un sistema en el que no solo la pura forma de la representación, como en Kant, sino también la materia, todo su contenido, era presuntamente deducido *a priori* a partir del sujeto. Él contó aquí, con todo acierto, con la falta de juicio y la simpleza del público, que tomó por demostraciones malos sofismas, meras prestidigitaciones y palabrerías sin sentido; de tal modo que logró desviar la atención de este desde Kant hacia sí mismo y dar a la filosofía alemana la dirección en la que después fue conducida por Schelling y alcanzó su fin con la absurda pseudosabiduría de *Hegel*.

Vuelvo ahora sobre la gran falta de Kant antes mencionada, consistente en no haber distinguido pertinentemente el conocimiento intuitivo y el abstracto, y de la cual ha nacido una perniciosa confusión que ahora hemos de examinar más de cerca. Si él hubiera separado nítidamente las representaciones intuitivas de los conceptos pensados meramente *in abstracto*, los habría mantenido separados y habría sabido de cuál de los dos se ocupaba en cada caso. Pero, por desgracia, no ha sido este el caso, si bien la censura por ello no se ha hecho pública aún, así que quizá resulte inesperada. Su «objeto [*Objekt*] de

la experiencia» del que habla sin parar, el objeto [*Gegenstand*] propio de las categorías, no es la representación intuitiva; pero tampoco es el concepto abstracto, sino algo diferente de ambos pero que es al mismo tiempo ambos, un total absurdo. Pues, por muy increíble que parezca, le ha faltado la reflexión, o la buena voluntad, para arreglárselas consigo mismo acerca del tema y explicar a sí mismo y a los demás si su «objeto [*Gegenstand*] de la experiencia, es decir, el conocimiento originado mediante la aplicación de las categorías», es la representación intuitiva en el espacio y el tiempo (mi primera clase de representaciones) o simplemente el concepto abstracto. Él se hace constantemente una idea, por rara que parezca, de una cosa intermedia de ambos, y por eso llega al funesto enredo que yo tengo que sacar ahora a la luz: con ese fin, tengo que repasar toda la doctrina de los elementos en general. 518

La *estética transcendental* es una obra tan sumamente meritoria, que ella sola habría bastado para perpetuar el nombre de Kant. Sus demostraciones tienen tal fuerza de convicción, que cuento sus principios doctrinales entre las verdades irrefutables —como también, sin duda, las más fructíferas— y por ello hay que considerarlos como lo más extraño en el mundo, a saber, como un grande y real descubrimiento en la metafísica. De ella se infiere rigurosamente el hecho de que una parte de nuestro conocimiento está *a priori* en nuestra conciencia, hecho este que no admite ninguna otra explicación sino la de que esa parte la constituyen las formas de nuestro intelecto: y eso es menos una explicación que una clara expresión del hecho mismo. Pues *a priori* no significa nada más que «no obtenido por la vía de la experiencia, o sea, no llegado a nosotros desde fuera». Pero lo que se encuentra en el intelecto sin haber venido de fuera es justamente lo que le pertenece a él mismo originariamente, su propia esencia. Si lo que en él se encuentra es el modo y manera generales en que se han de presentar todos sus objetos, entonces con eso está ya dicho que se trata de las formas de su conocer, es decir, del modo y manera, constatado de una vez por todas, en los que él cumple esa función suya. En consecuencia, los «conocimientos *a priori*» y «formas propias del intelecto» no son en el fondo más que dos expresiones de la misma cosa, así que, en cierto sentido, son sinónimos. 519

De las doctrinas de la *estética transcendental* no sabría yo eliminar nada, solo añadir alguna cosa. En particular, diría que Kant no ha llevado sus pensamientos hasta el final, al no haber rechazado todo el método demostrativo de Euclides tras haber dicho, en la p. 87, V 120, que todo conocimiento geométrico recibe evidencia inmediata de la intuición. Es sumamente notable que incluso el primero de

sus detractores y, por cierto, el más ingenioso de todos, G. E. Schulze, en su *Crítica de la filosofía teórica*, II, 241, llegue a la conclusión de que a partir de la doctrina kantiana surgiría un tratamiento de la geometría totalmente distinto del acostumbrado; con ello pretende desarrollar un argumento *ad absurdum* contra Kant, pero de hecho emprende la guerra contra el método euclideo sin saberlo. Me remito al § 15 del primer libro del presente escrito<sup>12</sup>.

Tras la detallada dilucidación ofrecida en la Estética trascendental en torno a las *formas* generales de toda intuición, era de esperar que se obtuviera alguna explicación sobre su *contenido*, sobre la forma en que la intuición *empírica* llega a nuestra conciencia y sobre cómo surge en nosotros el conocimiento de todo ese mundo tan real y tan importante para nosotros. Sobre este tema la doctrina de Kant no contiene en realidad nada más que la reiterada expresión que nada dice: «Lo empírico de la intuición viene *dado* de fuera». Con ella, Kant llega también aquí de un salto desde las *puras formas de la intuición al pensamiento*, a la *Lógica transcendental*. Justo al comienzo de la misma (*Crítica de la Razón pura*, p. 50; V 74), en el que Kant no puede evitar la referencia al contenido material de la intuición empírica, da el primer paso en falso y comete el *πρῶτον ψεῦδος*<sup>13</sup>. «Nuestro conocimiento —dice— tiene dos fuentes: la receptividad de las impresiones y la espontaneidad de los conceptos: la primera es la capacidad de recibir representaciones, la segunda, la capacidad de conocer un objeto mediante esas representaciones: por la primera nos es dado un *objeto*, por la segunda es pensado». Esto es falso: pues, según ello, la *impresión*, única cosa para la que tenemos mera receptividad, que por tanto viene de fuera y es lo único que verdaderamente está «*dado*», sería ya una *representación* e incluso un *objeto*. Pero no es más que una mera *sensación* en los órganos sensibles; y solo mediante la aplicación del *entendimiento* (es decir, de la ley de causalidad) junto con las formas de la intuición del espacio y el tiempo, llega nuestro *intelecto* a transformar esa mera *intuición* en una *representación*, la cual existe en adelante como *objeto* en el espacio y

12. Partiendo de la base de que la intuición es la primera fuente de toda evidencia, Schopenhauer critica aquí el método de la matemática de Euclides como una «brillante inversión» del curso natural de la evidencia cognoscitiva. En lugar de exigir, como es lo propio, la reducción de toda fundamentación lógica a un fundamento intuitivo, Euclides se esforzó justamente en lo contrario, a saber: en rechazar toda evidencia intuitiva para sustituirla por una lógica. Con ello, la razón de ser, inmediata e intuitiva, quedó suplantada por la razón de conocer, mucho más superficial y capaz de explicar cómo son las cosas pero no por qué son. Cf. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, § 15, ed. Hübscher, vol. 2, pp. 82 ss. También *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, cap. 6, vol. 1, pp. 130 ss. [N. de la T.].

13. Error en la premisa. Cf. Aristoteles, *Analytica posteriora*, cap. 18 [N. de la T.].

el tiempo, y no puede ser distinguida del último (el objeto) más que en la medida en que uno pregunte por la cosa en sí; por lo demás, es idéntica con él. En el tratado sobre el principio de razón, § 21, he expuesto detalladamente ese proceso. Pero con eso está cumplida la tarea del entendimiento y del conocimiento intuitivo, y no hace falta para ello concepto ni pensamiento ninguno; de ahí que también el animal tenga esa representación. Cuando se presentan los conceptos aparece también el pensamiento que, en efecto, puede ir acompañado de espontaneidad; entonces se abandona totalmente el conocimiento *intuitivo* e irrumpe en la conciencia una clase de representaciones completamente distintas, a saber, los conceptos no intuitivos y abstractos: esa es la actividad de la *Razón* que, sin embargo, recibe todo el contenido de su pensamiento exclusivamente de la intuición precedente y de la comparación de esta con otras intuiciones y conceptos. Pero Kant incluye el pensamiento ya en la intuición y sienta las bases para la perniciosa confusión del conocimiento intuitivo y abstracto, cuya crítica me ocupa ahora. Él considera que la intuición, tomada por sí misma, es no intelectual, puramente sensible, o sea, totalmente pasiva, y que solo mediante el pensamiento (categorías del entendimiento) se llega a concebir un *objeto*; y así introduce *el pensamiento en la intuición*. Pero entonces el objeto [*Gegenstand*] del *pensamiento* vuelve a ser un objeto [*Objekt*] individual, real; con lo que el pensamiento pierde su esencial carácter de universalidad y abstracción, y en lugar de conceptos generales recibe como objeto [*Objekt*] cosas particulares, volviendo así a incluir *el intuir en el pensar*. De ahí nace la perniciosa confusión mencionada; y las consecuencias de ese primer paso en falso se extienden sobre toda su teoría del conocimiento. | A lo largo de toda ella se propaga la confusión entre la representación intuitiva y la abstracta, hasta llegar a un término medio de ambas que él presenta como el objeto conocido mediante el entendimiento y las categorías, conocimiento al que denomina *experiencia*. Es difícil creer que el propio Kant se hubiera hecho una idea totalmente definida y clara de ese objeto del entendimiento: voy a demostrar que no es así, poniendo de manifiesto la enorme contradicción que recorre toda la *Lógica transcendental* y que es la verdadera fuente de la oscuridad que la envuelve.

En la *Crítica de la Razón pura*, pp. 67-69; V 92-94, pp. 89, 90; V 122, 123, y también en V 135, 139, 153, Kant repite y advierte que el entendimiento no es una facultad de la intuición, que su conocimiento no es intuitivo sino discursivo; que el entendimiento es la facultad de juzgar (p. 69; V 94) y un juicio es un conocimiento mediato, la representación de una representación (p. 68; V 93); que el entendimiento es la facultad de pensar y pensar es conocer mediante conceptos (p. 69; V 94); que las categorías del entendimiento no

son en absoluto las condiciones bajo las cuales son dados los objetos en la intuición (p. 89; V 122), ni la intuición precisa para nada de las funciones del pensamiento (p. 91; V 123); que nuestro entendimiento sólo puede pensar, no intuir (V 135, 139). Además, en los *Prolegómenos*, § 20, dice que la intuición, la percepción, *perceptio*, pertenecen exclusivamente a los sentidos, mientras que el juzgar corresponde solo al entendimiento; en el § 22, que la tarea de los sentidos es intuir y la del entendimiento pensar, es decir, juzgar. Por último, también en la *Crítica de la Razón práctica*, cuarta edición, p. 247, ed. de Rosenkranz, p. 281, se dice que el entendimiento es discursivo y que sus representaciones son pensamientos, no intuiciones. Todo esto son palabras del propio Kant.

De aquí se sigue que este mundo intuitivo existiría para nosotros aun cuando no tuviéramos entendimiento y que se nos viene a la cabeza de una forma totalmente inexplicable, cosa que él señala a menudo con su asombrosa expresión de que la intuición es *dada*, sin aclarar jamás esa expresión indefinida y metafórica.

522 | Pero todo lo que se ha alegado queda contradicho de forma palmaria por su restante doctrina del entendimiento, de sus categorías y de la posibilidad de la experiencia, tal y como él la expone en la *Lógica transcendental*. En concreto, en la *Crítica de la Razón pura*, p. 79; V 105, el entendimiento, por medio de sus categorías, da unidad a la diversidad de la *intuición*. En la p. 94; V 126, «las categorías son condición de la experiencia, bien sea de la *intuición* o del pensamiento que se encuentra en ellas». En V 127, el entendimiento es el causante de la experiencia. En V 128, las categorías determinan la *intuición* de los objetos; en V 130, todo lo que nos representamos unificado en un objeto (que puede muy bien ser un objeto intuitivo y no abstracto) es unificado exclusivamente por la acción del entendimiento. En V 135, se explica de nuevo el entendimiento como la facultad de unificar *a priori* y de subsumir en la unidad de la apercepción la diversidad de unas representaciones dadas. Pero, según todo uso del lenguaje, la apercepción no es el pensamiento de un concepto sino que es *intuición*. En V 136, encontramos un principio supremo de la posibilidad de toda intuición en relación con el entendimiento. En V 143, se dice, incluso como epígrafe, que toda intuición sensible está condicionada por las categorías. Justo en ese mismo lugar, la *función lógica de los juicios* subsume la diversidad de unas *intuiciones* dadas bajo una apercepción en general, y la diversidad de una intuición dada cae necesariamente bajo las categorías. En V 144, la unidad llega a la *intuición* por medio de las categorías, a través del entendimiento. En V 145, se explica el pensar del entendimiento de forma muy extraña, diciendo que este sintetiza, unifica y ordena la diversidad de la *intuición*. En V 161, la experiencia es posible solo en

virtud de las categorías y consiste en el enlace de las *percepciones*, las cuales son entonces claramente intuiciones. En V 159, las categorías son conocimientos *a priori* de los objetos de la *intuición* en general. Además se expone aquí, como también en pp. 163 y 165, una doctrina capital de Kant, a saber: *que el entendimiento hace posible la Naturaleza*, en la medida en que le prescribe leyes *a priori* y esta se rige de acuerdo con su legalidad, etc. Pero la Naturaleza es algo intuitivo y no abstracto: luego el entendimiento tendría que ser una facultad de la intuición. En V 168, se dice que los conceptos del entendimiento son los principios de la posibilidad de la experiencia y que esta es la determinación de los fenómenos en el espacio y el tiempo en general; fenómenos estos que, por lo tanto, se dan en la intuición. Por último, en pp. 189-211; V 232-256, se encuentra la larga demostración (cuya incorrección está detalladamente señalada en mi tratado sobre el principio de razón, § 23) de que la sucesión objetiva, como también la simultaneidad de los objetos de la experiencia, no son percibidas por los sentidos sino que son introducidas en la Naturaleza solo en virtud del entendimiento, que la hace así posible. Pero es bien cierto que la Naturaleza, la sucesión de los acontecimientos y la simultaneidad de los estados, es algo puramente intuitivo y no un mero pensamiento abstracto.

523

Exhorto a todo aquel que comparta conmigo la veneración hacia Kant a resolver esas contradicciones y mostrar que él ha pensado algo totalmente claro y definido con su doctrina sobre el objeto de la experiencia y sobre el modo en que este es determinado por actividad del entendimiento y sus doce funciones. Yo estoy convencido de que la contradicción mostrada, que se extiende por toda la Lógica trascendental, es la verdadera razón de la gran oscuridad de su exposición. Kant era vagamente consciente de la contradicción, la combatió internamente, pero o no quiso o no pudo percatarse claramente de ella, por lo que la encubrió para sí mismo y para los demás, sorteándola con rodeos de todo tipo. A eso puede deberse quizás también el hecho de que convirtiera la facultad cognoscitiva en una máquina tan extraña y complicada, con tantas ruedas como son las doce categorías, la síntesis trascendental de la imaginación, la del sentido interno, la de la unidad trascendental de la apercepción, como también el esquematismo de los conceptos puros del entendimiento, etc. Y, a pesar de todo ese aparato, no se hace un solo intento de explicar la intuición del mundo externo que, sin, embargo, es el tema fundamental de nuestro conocimiento; sino que esa molesta exigencia es rechazada de forma bien miserable, siempre con la misma expresión metafórica que nada dice: «La intuición empírica nos es dada». En la p. 145 de la quinta edición se nos dice todavía que es dada por el objeto; con lo cual, este tiene que ser algo distinto de la intuición.

524

Si nos molestamos en investigar el íntimo parecer de Kant, que él no expresó claramente, encontramos que, en realidad, el objeto propio del entendimiento es para él ese objeto diferente de la *intuición* pero que en modo alguno es un concepto; e incluso hallaremos que el singular supuesto de un tal objeto irrepresentable es lo que verdaderamente hace que la intuición se convierta en experiencia. Creo que la razón última de la admisión de tal *objeto absoluto* que es objeto en sí, esto es, también sin sujeto, se encuentra en un antiguo y arraigado prejuicio kantiano que se sustrae a toda investigación. No se trata en absoluto del *objeto intuido*, sino que es añadido por el concepto a la intuición como algo correspondiente a ella; a partir de ahí, la intuición se convierte en experiencia y llega a tener valor y verdad que, en consecuencia, le vienen dados exclusivamente por su referencia a un concepto (en oposición diametral a nuestra explicación, según la cual el concepto obtiene valor y verdad solamente de la intuición). El añadir a la intuición ese objeto no representable directamente constituye entonces la verdadera función de las categorías. «Solo por la intuición es dado el objeto, que después es pensado de acuerdo con las categorías» (*Crítica de la Razón pura*, primera edición, p. 399). Esto resulta especialmente claro a partir de un pasaje de la p. 125 de la quinta edición: «La cuestión es ahora si no hay también conceptos *a priori* como condiciones bajo las cuales algo es, *no intuido*, pero sí *pensado* como *objeto* en general». A eso responde él afirmativamente. Aquí se muestra claramente la fuente del error y de la confusión que le envuelve. Pues el *objeto* como tal existe solo para la *intuición* y en ella, bien se realice esta por los sentidos o, en ausencia de estos, por la imaginación. En cambio, lo que es *pensado* es siempre un *concepto* general y no intuitivo que, en cualquier caso, puede ser el concepto de un objeto; pero solo mediatamente, a través de los conceptos, se refiere el pensamiento a los *objetos* que, por su parte, son y permanecen siempre *intuitivos*. Pues nuestro pensamiento no sirve para dar realidad [*Realität*] a las intuiciones: estas la tienen ya, en la medida en que son susceptibles de ella (realidad empírica) por sí mismas; nuestro pensamiento sirve para reunir los elementos comunes y los resultados de la intuiciones, a fin de poder conservarlas y tenerlas a mano con mayor facilidad. Pero Kant atribuye los objetos mismos al *pensamiento*, para así hacer depender la experiencia y el mundo objetivo del *entendimiento*, sin permitir, no obstante, que este sea una facultad de la *intuición*. En esa relación él distingue el intuir del pensar, pero convierte las cosas individuales, parte, en objeto de la intuición, parte, en objeto del pensamiento. Mas en realidad solo son lo primero: nuestra intuición empírica es inmediatamente *objetiva*, justamente porque parte del nexo causal. Su objeto son inmediatamente las cosas, no las representaciones diferentes de estas. Las cosas individuales son



intuidas como tales en el entendimiento y a través de los sentidos: la impresión *parcial* sobre estos es completada enseguida por la imaginación. Pero tan pronto como nos elevamos al *pensamiento*, abandonamos las cosas individuales y nos las vemos con conceptos generales sin intuición, si bien después aplicamos los resultados de nuestro pensamiento a las cosas individuales. Si nos atenemos a esto, entonces se manifiesta lo inadmisibles de asumir que la intuición de las cosas solo adquiere realidad y se convierte en experiencia cuando el pensamiento aplica las doce categorías justamente a esas cosas. Antes bien, en la intuición misma está ya dada la realidad empírica y, con ella, la experiencia: solo que la intuición no puede producirse más que aplicando el conocimiento del nexos causal a la sensación, aplicación esta que constituye la única función del entendimiento. Por consiguiente, la intuición es realmente intelectual, lo cual niega directamente Kant.

Aparte de los pasajes citados, el supuesto kantiano aquí criticado se encuentra expresado de forma todavía más clara en la *Crítica del Juicio*, § 36, justo al comienzo; igualmente, en los *Fundamentos metafísicos de la ciencia natural*, en la nota a la primera explicación de la «Fenomenología». Pero donde se encuentra expuesto de forma más clara, con una ingenuidad que Kant no osó tener en este punto crítico, es en el libro de un kantiano, a saber, *Esbozo de una lógica general*, de Kiesewetter, tercera edición, t. I, p. 434 de la discusión y t. II, § 52 y 53 de la discusión; y también en *Doctrina del pensamiento en puro ropaje alemán* de Tieftrunk (1825). Ahí se muestra bien cómo a todo pensador los discípulos que no piensan por sí mismos se le convierten en espejos de aumento de sus defectos. Una vez resuelta su doctrina de las categorías, Kant ha caminado siempre despacio en su exposición; sus discípulos, en cambio, son totalmente atrevidos, con lo que solo ponen de manifiesto lo falso del asunto.

De acuerdo con lo dicho, el objeto de las categorías no es en Kant la cosa en sí, pero sí un pariente próximo de la misma: es el *objeto en sí*, es un objeto que no precisa de sujeto; es una cosa individual que, sin embargo, no está en el tiempo y el espacio porque no es intuitiva, es objeto del pensamiento pero no es un concepto abstracto. Por lo tanto, Kant distingue tres cosas: 1) la representación; 2) el objeto de la representación; 3) la cosa en sí. La primera es asunto de la sensibilidad que concibe en ella, junto con la sensación, también las formas puras de la intuición: el espacio y el tiempo. El segundo es asunto del entendimiento, que lo *piensa* añadiéndole sus doce categorías. La tercera se encuentra más allá de todo lo cognoscible. (Como prueba de esto, véanse las pp. 108 y 109 de la primera edición de la *Crítica de la Razón pura*.) Pero la distinción entre la representación y el objeto de la representación es infundada: esto lo había demostrado ya Berkeley

y se infiere asimismo de toda mi exposición del primer libro, en especial del capítulo 1 de los Complementos, como también de la visión plenamente idealista del propio Kant en la primera edición. Pero si nos negásemos a contar el objeto de la representación dentro de la misma y a identificarlo con ella, entonces tendríamos que adjudicárselo a la cosa en sí: eso depende del sentido que se le dé a la palabra «objeto». Pero lo cierto es que, en una reflexión clara, nunca se puede encontrar nada más que representación y cosa en sí. La inserción injustificada | de aquel híbrido, el objeto de la representación, es la fuente de los errores kantianos: mas al confiscarlo se viene también abajo la doctrina de las categorías como conceptos *a priori*, ya que estas no deben aportar nada a la intuición ni tener validez para la cosa en sí, sino que con ellas solo pensamos aquellos «objetos de la representación», convirtiendo así la representación en experiencia. Pues toda intuición empírica es ya experiencia; pero toda intuición que parte de una sensación es empírica: el entendimiento, mediante su función única (el conocimiento *a priori* de la ley de causalidad), refiere esa sensación a su causa, que de ese modo se presenta en el espacio y el tiempo (formas de la intuición pura) como objeto [*Gegenstand*] de la experiencia, objeto [*Objekt*] material que persiste en el espacio durante todo tiempo pero que como tal sigue siempre siendo una representación, al igual que el espacio y el tiempo mismos. Si queremos ir más allá de esa representación, entonces nos instalamos en la pregunta por la cosa en sí cuya respuesta constituye el tema de toda mi obra, como el de toda metafísica en general. Con el error de Kant aquí expuesto se conecta su falta, tempranamente denunciada, consistente en no haber ofrecido una teoría del origen de la intuición empírica, sino haberla dejado sin más como *dada*, identificándola con la mera sensación —a la que simplemente le añade las formas intuitivas del espacio y el tiempo— y conceptuando ambas bajo el nombre de sensibilidad. Pero de esos materiales no surge aún una representación objetiva: antes bien, esta exige una referencia de la sensación a su causa, o sea, la aplicación de la ley de causalidad, es decir, el entendimiento; porque sin eso la sensación sigue siendo siempre subjetiva y no instala ningún objeto en el espacio, aun cuando este le sea añadido. Pero en Kant el entendimiento no podía ser aplicado a la intuición: solo debía *pensar*, a fin de mantenerse dentro de la lógica trascendental. Con esto se relaciona también otro fallo kantiano: el haber dejado para mí la tarea de desarrollar la única demostración válida de la aprioridad de la ley de causalidad —aprioridad que él conoció perfectamente— y, en lugar de esa demostración, que se basa en la posibilidad de la propia intuición empírica objetiva, haber expuesto otra manifiestamente falsa, tal y como he mostrado en mi tratado sobre el principio de razón, § 23. | A partir de lo precedente, resulta claro

que el «objeto de la representación» (2) kantiano está compuesto de aquello que le ha robado, en parte, a la representación (1) y, en parte, a la cosa en sí (3). Si realmente la experiencia solo pudiera producirse por el hecho de que nuestro entendimiento aplicara doce funciones diferentes para *pensar* mediante otros tantos conceptos *a priori* los objetos que antes habían sido meramente intuitivos, entonces todas las cosas reales como tales tendrían que poseer un montón de determinaciones de las que, en tanto que dadas *a priori*, no se podría prescindir, al igual que ocurre con el espacio y el tiempo; antes bien, serían completamente esenciales a la existencia de las cosas, aunque no se podrían deducir de las propiedades del espacio y el tiempo. Pero solo se puede encontrar una determinación de esa clase: la causalidad. En ella se basa la materialidad, ya que la esencia de la materia consiste en actuar y es en todos los respectos causalidad (véase vol. II, cap. 4). Pero la materialidad es lo único que distingue las cosas reales de las imágenes de la fantasía, que son solo representaciones. Pues la materia, al ser persistente, otorga a las cosas la persistencia en todo tiempo según su materia, mientras que las formas cambian en función de la causalidad. Todo lo demás de las cosas son o determinaciones del espacio, o del tiempo, o bien las propiedades empíricas que remiten todas ellas a su eficacia, o sea, que son determinaciones próximas de la causalidad. Pero la causalidad entra ya como condición de la intuición empírica, por consiguiente es competencia del entendimiento, el cual hace posible la intuición pero no aporta a la experiencia y su posibilidad nada fuera de la ley de causalidad. Aparte de lo aquí indicado, lo que llena las antiguas ontologías no es nada más que las relaciones de las cosas entre sí o con nuestra reflexión, junto con un farrago acumulado.

Un indicio de la falta de base de la doctrina de las categorías lo ofrece ya la exposición de la misma. ¡Qué abismo hay a este respecto entre la *Estética* transcendental y la *Analítica* transcendental! Allí, ¡qué claridad, precisión y seguridad, qué sólida convicción abiertamente expresada y comunicada certeramente! Todo es luminoso, no se deja ningún escondrijo tenebroso: Kant sabe lo que quiere y sabe que tiene razón. *Aquí*, en cambio, todo es oscuro, confuso, indeciso, oscilante, inseguro; el avance es temeroso, lleno de disculpas y de referencias a lo que sigue o a lo precedente. Además, toda la segunda y tercera sección de la Deducción de los conceptos puros del entendimiento fue totalmente modificada en la segunda edición porque no satisfizo al propio Kant, y ha resultado completamente distinta de la de la primera, pero no más clara. Se ve realmente a Kant en lucha con la verdad, con el fin de hacer prevalecer su doctrina decidida de una vez por todas. En la *Estética* transcendental todos sus principios son realmente demostrados a partir de hechos innegables de la concien-

cia; en cambio, en la *Analítica* transcendental encontramos, bien mirado, meras afirmaciones de que así es y así tiene que ser. También aquí, como en todos lados, la exposición lleva el sello del pensamiento del que ha surgido: pues el estilo es la fisionomía del espíritu. Y aún hay que señalar que, cuando Kant quiere dar un ejemplo para explicarse mejor, utiliza casi siempre la categoría de la causalidad, que es donde lo que ha dicho resulta correcto, ya que justamente la ley de causalidad es la verdadera, pero también la única forma del entendimiento, mientras que las restantes once categorías solo son ventanas ciegas. La deducción de las categorías es más sencilla y explícita en la primera edición que en la segunda. Él se esfuerza en explicar cómo, tras la intuición dada por la sensibilidad, el entendimiento da lugar a la experiencia mediante el pensamiento de las categorías. Aquí se repiten hasta la saciedad expresiones como reconocimiento, reproducción, asociación, aprehensión, unidad transcendental de la apercepción, sin que se alcance ninguna claridad. Pero es sumamente notable que en ese análisis no se toque ni una sola vez lo que a cualquiera se le tendría que ocurrir antes que nada: la referencia de la sensación a su causa externa. Si Kant no quisiera tomarla en cuenta, tendría que haberla rechazado expresamente; pero tampoco lo hace. Así que ronda el tema, y todos los kantianos le han seguido en eso. El motivo oculto está en que Kant reservó el nexo causal, bajo el nombre de «razón del fenómeno», para su falsa deducción de la cosa en sí; y, antes que eso, en que, con la referencia a la causa, la intuición devenía intelectual, cosa que él no podía aceptar. | Además Kant parece haber temido que, si se aceptaba el nexo causal entre la sensación y el objeto, el último se convertiría inmediatamente en la cosa en sí y se caería en el empirismo de Locke. Pero esta dificultad se elimina con la reflexión, que nos muestra que la ley de causalidad es de origen subjetivo, al igual que la sensación misma, y que incluso nuestro propio cuerpo, en cuanto aparece en el espacio, pertenece ya a las representaciones. Pero el temor al idealismo de Berkeley impidió a Kant aceptar esto.

530

La «unión de lo diverso de la intuición» es citada repetidamente como operación esencial del entendimiento a través de sus doce categorías; pero ni eso se explica suficientemente ni se muestra qué es entonces esa diversidad de la intuición antes de su unión por el entendimiento. Mas el tiempo y el espacio —este en sus tres dimensiones— son *continua*, es decir, sus partes no están originariamente separadas sino unidas. Y ellas son las formas constantes de nuestra intuición: así que todo lo que en ellas se presenta (es dado) aparece también originariamente como un *continuum*, es decir, sus partes se presentan ya unidas y no precisan de ninguna ulterior unión de lo diverso. Pero si se pretendiera acaso interpretar aquella unión de lo diver-

so de la intuición en el sentido de que yo refiero las diferentes impresiones sensoriales de un objeto solo a él, o sea, que, por ejemplo, al intuir una campana, conozco que aquello que afecta a mis ojos como amarillo, a mis manos como liso y duro y a mis oídos como sonoro, es solo uno y el mismo cuerpo, entonces eso es más bien una consecuencia del conocimiento *a priori* del nexo causal (esa verdadera y única función del entendimiento), en virtud del cual todos aquellos distintos influjos sobre mis diferentes órganos sensoriales me conducen hacia una sola causa común de los mismos, a saber, a la índole del cuerpo que está ante mí; de manera que mi entendimiento, al margen de la diversidad y pluralidad de los efectos, aprehende la unidad de la causa en la forma de un solo objeto que así se presenta intuitivamente. En la bella recapitulación de su doctrina que ofrece en la *Crítica de la Razón pura*, pp. 719-726 o V 747-754, Kant explica las categorías, quizás con más claridad que en ninguna otra parte, como «la mera regla de la síntesis de lo que la percepción nos dé *a posteriori*». Aquí parece pensar en algo así como el hecho de que en la construcción del triángulo los ángulos dan la regla de la composición de las líneas; o, al menos, esa imagen es la mejor manera de entender lo que dice de la función de las categorías. El Prólogo a los *Fundamentos metafísicos de la ciencia natural* contiene una larga nota que asimismo proporciona una explicación de las categorías y dice que «no difieren en nada de los actos formales del entendimiento en los juicios», salvo en el hecho de que en los últimos sujeto y predicado pueden siempre intercambiar su lugar; acto seguido, se define el juicio en general como «un acto por el cual las representaciones dadas se convierten en conocimientos de un objeto». Según esto, los animales, al no juzgar, no podrían tampoco conocer ningún objeto. Para Kant, de los *objetos* solo hay conceptos, no intuiciones. Yo, en cambio, digo: los objetos existen ante todo para la intuición y los conceptos son siempre abstracciones a partir de esa intuición. De ahí que el pensamiento abstracto tenga que regirse siempre exactamente por el mundo presente en la intuición, ya que solo la referencia a él da contenido a los conceptos; y no podemos admitir para los conceptos ninguna forma determinada *a priori* más que la capacidad para la reflexión en general, cuya esencia es la formación de los conceptos, es decir, de las representaciones abstractas, no intuitivas, formación esta que constituye la única función de la *Razón*, tal y como he mostrado en el primer libro. Por eso pido que tiremos por la ventana once de las categorías, quedándonos solo con la de causalidad, y que pensemos, sin embargo, que su actividad es ya la condición de la intuición empírica —la cual no es entonces meramente sensual sino intelectual— y que el objeto así intuido, el objeto de la experiencia, es uno con la representación, de la que solo se puede distinguir la cosa en sí.

531

532 Tras haber estudiado repetidamente la *Crítica de la Razón pura* en distintas edades de mi vida, se me ha impuesto una convicción sobre el origen de la Lógica transcendental que comunico aquí, por ser muy provechosa para su comprensión. El único descubrimiento basado en una comprensión objetiva y en una suprema reflexión humana es el *apperçu* de que el tiempo y el espacio son conocidos por nosotros *a priori*. Animado por ese feliz hallazgo, Kant quiso perseguir el filón, y su gusto por la simetría arquitectónica le proporcionó la guía. Así como había descubierto una intuición pura *a priori* colocada en la base de la *intuición* empírica como condición suya, igualmente —pensó él—, nuestros *conceptos* adquiridos empíricamente tendrían que basarse en ciertos *conceptos puros* como supuestos en nuestra facultad cognoscitiva, y el verdadero pensamiento empírico no sería posible más que gracias a un puro pensamiento *a priori* que en sí mismo no tendría ningún objeto, sino que habría de tomarlo de la intuición; de modo que, así como la *Estética transcendental* demuestra un fundamento *a priori* de la matemática, también debe haberlo para la lógica, con lo que entonces la primera recibía su *pendant* simétrico en una *Lógica transcendental*. A partir de entonces, Kant dejó de ser imparcial y de estar en condiciones de limitarse a investigar y observar lo que pasa en la conciencia; antes bien, estaba guiado por un supuesto y perseguía un propósito, a saber, el descubrir lo que suponía y así erigir sobre la *Estética transcendental*, tan felizmente descubierta, una *Lógica transcendental* análoga a ella, o sea, simétricamente pareja con ella, como un segundo piso. Con este fin, se le ocurrió la tabla de los juicios, a partir de la cual formó a su antojo la *tabla de las categorías* como doctrina de los doce conceptos puros *a priori*, que debían ser la condición para *pensar* las mismas cosas cuya *intuición* está condicionada por las dos formas *a priori* de la sensibilidad: así que entonces a la *sensibilidad pura* le correspondía simétricamente un *entendimiento puro*. Y todavía se le ocurrió una idea que le ofreció el medio de hacer más plausible el asunto: asumir el *esquematismo* de los conceptos puros del entendimiento; con lo cual se delató con la mayor claridad el desarrollo de su método, del que él mismo no era consciente. Al partir del supuesto de que para cada función empírica de la facultad cognoscitiva hay que encontrar otra función apriórica análoga, ob 533 |servó que entre nuestra intuición empírica y nuestro pensamiento empírico realizado en conceptos abstractos, no intuitivos, se producía un término medio, si no siempre, sí con mucha frecuencia; pues a veces intentamos retrotraernos desde el pensamiento abstracto a la intuición; pero en realidad solo lo intentamos para convencernos de que el pensamiento abstracto no se ha alejado del terreno seguro de la intuición y no la está acaso pasando por alto o se ha convertido en un simple juego de pa-

labras; más o menos como cuando, caminando en la oscuridad, palpamos de vez en cuando el muro que nos guía. También volvemos a la intuición, aunque sea a modo de ensayo y momentáneamente, al evocar en la fantasía la intuición correspondiente al concepto que nos ocupa, la cual, sin embargo, no puede ser del todo adecuada al concepto sino solo un *representante* provisional del mismo: sobre él he aducido ya lo preciso en mi tratado *Sobre el principio de razón*, § 28. Kant denomina *esquema* a un fugaz fantasma de este tipo, en oposición a la imagen acabada de la fantasía; dice que es algo así como un monograma de la imaginación y afirma que, al igual que existe un tal elemento intermedio entre nuestro pensamiento abstracto de los conceptos adquiridos empíricamente y nuestra clara intuición originada por los sentidos, también hay unos análogos *esquemas a priori de los conceptos puros del entendimiento* entre la facultad de la intuición *a priori* de la sensibilidad pura y la facultad del pensamiento *a priori* del entendimiento puro (o sea, las categorías); esquemas estos que Kant describe uno por uno como monogramas de la imaginación pura *a priori*, atribuyendo a cada uno su correspondiente categoría en su asombrosa «Sección principal del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento», que es famosa por su oscuridad suprema, ya que nadie ha podido jamás entenderla; pero su oscuridad se disipa si se la considera desde el punto de vista aquí propuesto, desde el que se pone de manifiesto más que nunca la motivación de su proceder y la resolución, adoptada de antemano, de hallar lo que correspondiera a la analogía y pudiera servir a la simetría arquitectónica. Y este es un caso en que el asunto raya en lo cómico. ¡Pues, al asumir la existencia de esquemas de los puros (*carentes de contenido*) conceptos del entendimiento *a priori* (categorías), análogos a los esquemas empíricos (o representantes de nuestros conceptos reales por medio de la fantasía), pasa por alto que la finalidad de tales esquemas queda aquí suprimida. Pues la finalidad de los esquemas en el pensamiento empírico (real) se refiere exclusivamente al *contenido material* de tales conceptos: porque estos son extraídos de la intuición y nosotros, cuando pensamos en abstracto, nos ayudamos y orientamos echando una mirada fugaz sobre la intuición de la que se han tomado los conceptos, a fin de asegurarnos de que nuestro pensamiento sigue teniendo contenido real. Pero esto supone necesariamente que los conceptos que nos ocupan hayan surgido de la intuición, y aquí se trata de una mera retrospectiva sobre su contenido material, incluso de una simple ayuda para nuestra debilidad. Pero con conceptos *a priori*, que no tienen contenido alguno, está claro que eso tiene que desaparecer: pues estos no han surgido de la intuición sino que se enfrentan a ella desde dentro, a fin de recibir de ella su contenido; así que no poseen nada sobre lo que se pudiera volver la vista.

535

Soy prolijo en este tema porque precisamente él arroja luz sobre el desarrollo oculto del filosofar kantiano, consistente en que, tras el feliz descubrimiento de las dos formas *a priori* de la intuición, al hilo de la analogía se esfuerza en demostrar para cada determinación de nuestro conocimiento empírico un análogo *a priori*; y esto se extiende, en el caso de los esquemas, hasta un hecho meramente psicológico, donde la aparente profundidad y la dificultad de la exposición sirven para ocultar al lector que su contenido es una suposición totalmente indemostrable y puramente arbitraria. Pero el que por fin penetra en el sentido de tal exposición es fácilmente inducido a tomar esa comprensión penosamente lograda por un convencimiento de la verdad del asunto. Mas si Kant hubiera procedido, al igual que en el descubrimiento de las intuiciones *a priori*, de forma imparcial y como mero observador, tendría que haber descubierto que lo que se añade a la intuición pura del espacio y el tiempo cuando de ella nace la intuición empírica es, por un lado, la sensación y, por otro, el conocimiento de la causalidad, que convierte la mera sensación en una intuición empírica objetiva y que, precisamente por eso, no es derivado ni se conoce a partir de ella, sino que existe *a priori* y constituye la forma y función del entendimiento puro, bien que la única, pero tan fructífera que todo nuestro conocimiento empírico se basa en ella. Si, como se dice a menudo, la refutación de un error no está completa hasta que se demuestra su origen psicológico, creo haberlo logrado con lo dicho, por lo que a la doctrina kantiana de las categorías y sus esquemas se refiere.

Tras haber cometido tan grandes fallos en los primeros elementos simples de una teoría de la facultad de la representación, a Kant se le antojaron múltiples y muy complejos supuestos. A ellos pertenece, ante todo, la unidad sintética de la apercepción: cosa asombrosa y asombrosamente expuesta. «El *Yo pienso* tiene que poder acompañar a todas mis representaciones». Tiene-poder: esta es una enunciación problemático-apodíctica; hablando en plata, una frase que quita con una mano lo que da con la otra. ¿Y cuál es el sentido de esta frase equilibrista? ¿Que toda representación es un pensamiento? No es eso: y malo sería, pues entonces no habría más que conceptos abstractos, pero aún menos existiría una pura intuición irreflexiva e involuntaria del tipo de la de lo bello, la más profunda captación de la esencia de las cosas, es decir, de sus Ideas platónicas. Además, los animales, o tendrían que pensar, o no podrían ni siquiera representar. ¿O significa acaso la frase: no hay objeto sin sujeto? Entonces estaría muy mal expresada y llegaría demasiado tarde. Si resumimos las afirmaciones de Kant, hallaremos que lo que él entiende por unidad sintética de apercepción es algo así como el centro inextenso de la esfera de todas nuestras representaciones cuyos radios convergen en



él<sup>14</sup>. Es lo que yo llamo el sujeto del conocimiento, el correlato de todas nuestras representaciones; y es al mismo tiempo lo que, en el capítulo 22 I del segundo volumen, he descrito y explicado en detalle como el foco en el que convergen los rayos de la actividad cerebral. A ello me remito aquí para no repetirme.

536

\* \* \*

De la crítica presentada se infiere que rechazo toda la doctrina kantiana de las categorías y la cuento entre los supuestos infundados con que Kant gravó la teoría del conocimiento; lo mismo se deduce de la demostración de las contradicciones de la Lógica trascendental, basadas en la confusión del conocimiento intuitivo y abstracto; y también se deriva lo mismo de la demostración de la falta de un concepto claro y definido de la esencia del entendimiento y la Razón, en cuyo lugar solo encontramos en los escritos kantianos expresiones inconexas, incoherentes, insuficientes e inexactas sobre aquellas dos facultades del espíritu. Por último, mi rechazo se infiere de las explicaciones de esas mismas facultades del espíritu que yo he ofrecido en el primer libro y sus complementos, y con mayor detalle en el *Tratado Sobre el principio de razón*, § 21, 26 y 34; explicaciones aquellas que son muy precisas y claras, que resultan con evidencia de la consideración de la esencia de nuestro conocimiento y que concuerdan plenamente con el concepto de esas dos potencias cognoscitivas manifestado en el uso lingüístico y los escritos de todos los tiempos y pueblos, aunque no haya sido explicitado. Su defensa frente a la muy distinta explicación kantiana la ofrece ya, en gran parte, el desvelamiento de los fallos de esta explicación. Pero, dado que la tabla de los juicios en la que Kant basa su teoría del pensamiento, e incluso toda su filosofía, es en sí misma correcta, me veo obligado a demostrar cómo surgen en nuestra facultad cognoscitiva esas formas generales de todos los juicios y a ponerlas en consonancia con mi explicación de dicha facultad. En esa demostración daré siempre a los conceptos de entendimiento y Razón el sentido que mi explicación les ha adjudicado y que supongo familiar al lector.

I Una diferencia esencial entre el método de Kant y el que yo sigo radica en que él parte del conocimiento mediato, reflexivo, y yo,

537

14. Este es uno de los casos en los que Schopenhauer sirve de inspiración a Wittgenstein hasta en la forma de expresión. Véase lo que dice Wittgenstein en su *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.64, refiriéndose al sujeto transcendental del solipsismo: «Aquí se puede ver que el solipsismo, llevado hasta sus últimas consecuencias, coincide con el puro realismo. El yo del solipsismo se encoge en un punto inextenso y queda la realidad coordinada con él» [N. de la T.].

por el contrario, parto del inmediato, del intuitivo. Él es comparable a aquel que mide la altura de una torre por su sombra y yo al que toma la medida directamente. Por eso, la filosofía es para él una ciencia *a partir* de conceptos, para mí es una ciencia *en* conceptos, elaborada a partir del conocimiento intuitivo —la única fuente de toda evidencia— y captada y fijada en conceptos generales. Él pasa por alto todo este mundo intuitivo, multiforme y rico en significación que nos rodea, y se atiene a las formas del pensamiento abstracto; lo cual se basa en el supuesto, si bien no explicitado por él, de que la reflexión es el *ektypos*<sup>15</sup> de toda intuición, y por eso todo lo esencial de la intuición tiene que estar expresado en la reflexión y, por cierto, en formas y rasgos muy compendiados y por tanto fáciles de apreciar. Por consiguiente, los elementos esenciales y regulares del conocimiento abstracto proporcionarían todos los hilos que ponen en movimiento ante nuestros ojos el multicolor teatro de marionetas del mundo intuitivo. Si Kant hubiera explicitado claramente ese principio supremo de su método y lo hubiera seguido de forma consecuente, tendría al menos que haber distinguido con nitidez lo intuitivo de lo abstracto, y nosotros no tendríamos que batallar con contradicciones y confusiones irresolubles. Pero, por la forma en que resuelve su tarea, se ve que él solo era vagamente consciente de aquel principio de su método, y por eso no se puede descubrirlo hasta que no se ha estudiado a fondo su filosofía.

538 Por lo que respecta al método y máxima fundamental señalados, tienen mucho en su favor y constituyen un pensamiento brillante. En efecto, la esencia de toda ciencia consiste en que resumimos la infinita diversidad de los fenómenos intuitivos en un número comparativamente pequeño de conceptos abstractos; con ellos organizamos un sistema a partir del cual tenemos a merced de nuestro conocimiento todos los fenómenos, pudiendo explicar lo ocurrido y determinar lo futuro. Las ciencias se reparten el amplio dominio de los fenómenos según los especiales y diversos tipos de estos últimos. Y así, fue un pensamiento audaz y feliz el aislar lo esencial de los conceptos como tales y al margen de su contenido, para, a partir de las formas de todo pensamiento así descubiertas, inferir lo que sea esencial a todo conocimiento intuitivo y, por consiguiente, al mundo como fenómeno en general; y, dado que esa esencia se descubrió *a priori* en virtud de la necesidad de aquellas formas del pensamiento, resultó ser de origen subjetivo y condujo a los fines de Kant. Pero, antes de seguir, se tendría que haber investigado cuál es la relación de la reflexión con el conocimiento intuitivo (lo que supone la nítida se-

15. [Copia, reproducción.]

paración de ambos descuidada por Kant), de qué forma reproduce y representa aquella a este, si lo hace de forma totalmente limpia o si al asumirlo en sus propias formas (las de la reflexión) lo altera y en parte lo desfigura; si la forma del conocimiento abstracto, reflexivo, está más determinada por la forma del conocimiento intuitivo o por el carácter invariablemente vinculado a él mismo (al conocimiento reflexivo); de modo que incluso aquello que en el conocimiento intuitivo es totalmente heterogéneo, dejaría de ser distinguible en cuanto se introdujera en el reflexivo; y, a la inversa, algunas diferencias que percibimos en la forma reflexiva del conocimiento habrían surgido de ella misma y en modo alguno apuntarían a diversidades correspondientes en el conocimiento intuitivo. El resultado de esa investigación habría sido que, al ser asumido en la reflexión, el conocimiento intuitivo sufre casi tantas transformaciones como el alimento al ser asimilado por el organismo animal, cuyas formas y mezclas están determinadas por él mismo, sin que la composición de estas permita ya conocer la índole del alimento; o (dado que esto dice demasiado), por lo menos habría resultado que la reflexión no es en absoluto al conocimiento intuitivo lo que el reflejo en el agua a los objetos reflejados, sino que apenas llega a ser lo que la sombra de esos objetos a ellos mismos, sombra que solo reproduce algunos perfiles externos pero que también unifica la mayor diversidad en la misma forma y representa lo más diferente con idéntico perfil; de modo que | partiendo de ella no se pueden construir por completo y con seguridad las formas de las cosas.

539

Todo el conocimiento reflexivo, o la Razón, tiene una sola forma principal: el concepto abstracto; esa forma es propia de la Razón misma y no tiene inmediatamente ninguna conexión necesaria con el mundo intuitivo, que por eso existe también para los animales sin que exista aquella y que podría ser completamente distinto sin que aquella forma de la reflexión dejara de concordar con ella. Pero la combinación de conceptos en juicios posee ciertas formas determinadas y legales que, descubiertas por inducción, constituyen la tabla de los juicios. Esas formas pueden deducirse en su mayor parte del conocimiento reflexivo mismo, o sea, inmediatamente de la Razón, en la medida en que nacen de las cuatro leyes del pensar (que yo llamo verdades metalógicas) y del *dictum de omni et nullo*<sup>16</sup>. Pero otras de esas formas se fundan en el conocimiento intuitivo, o sea, en el entendimiento; mas no por ello dan indicación alguna sobre otras tantas formas especiales del entendimiento, sino que se pueden deducir de la función única que tiene el entendimiento, a saber, el conocimiento in-

16. [Principio de todo y nada.]

542

goría de causalidad; sino que la ley de causalidad, que según mi exposición es la única forma cognoscitiva del entendimiento puro, es simplemente una de las formas del principio de razón que abarca todo conocimiento puro o apriorístico | y que, sin embargo, en todos sus significados tiene su expresión en la forma hipotética del juicio. Aquí vemos con claridad cómo conocimientos que difieren totalmente en su origen y significado, cuando son pensados *in abstracto* por la Razón aparecen en una e idéntica forma de conexión de conceptos y juicios; y entonces no son ya distinguibles, sino que para diferenciarlos hay que volver al conocimiento intuitivo abandonando totalmente el abstracto. De ahí que el camino emprendido por Kant, al partir del punto de vista del conocimiento abstracto para descubrir los elementos y el engranaje interno del conocimiento intuitivo, fuese totalmente invertido. Por lo demás, todo mi tratado introductorio *Sobre el principio de razón* puede considerarse en cierta medida como una dilucidación fundamental del significado de la forma hipotética del juicio; por eso no me detengo más aquí.

543

b) La forma del *juicio categórico* no es más que la forma del juicio en general en su sentido más propio. Pues, tomado estrictamente, juzgar no significa más que pensar la conexión o el carácter inconectable de las esferas de los conceptos; por eso, las conexiones hipotética y disyuntiva no son en realidad formas especiales del juicio, sino que simplemente se aplican a juicios ya formulados en los que la conexión de los conceptos sigue siendo invariablemente categórica, si bien ellas conectan a su vez esos juicios, al expresar la forma hipotética su dependencia y la forma disyuntiva su carácter inconciliable. Pero los meros conceptos solo tienen *una* forma de relación, a saber, la que se expresa en el juicio categórico. La determinación próxima o los subtipos de esa relación son la inserción y la total separación de las esferas conceptuales, es decir, la afirmación y negación; de eso ha hecho Kant categorías especiales bajo un título totalmente distinto, el de *cualidad*. La inserción y separación tiene a su vez subtipos según que las esferas se inserten total o parcialmente, determinación esta que constituye la *cantidad* del juicio, de lo cual Kant ha hecho de nuevo una categoría especial. Así que él separó lo que era estrechamente afín e incluso | idéntico, a saber: las modificaciones, fácilmente desapercebidas, de la única relación posible entre meros conceptos; y, en cambio, unió lo que era completamente distinto bajo ese título de la relación.

Los juicios categóricos tienen como principio metalógico las leyes de identidad y de contradicción. Pero la *razón* de la conexión de esferas conceptuales, que suministra la *verdad* al juicio —el cual consiste justo en esa conexión—, puede ser de muy diversos tipos y, en virtud de ellos, la verdad del juicio puede ser o lógica, o empírica, o

transcendental, o metalógica, tal y como se halla expuesto en el tratado introductorio, § 30-33, y no hace falta repetir aquí<sup>18</sup>. De ahí se infiere lo diferentes que pueden ser los conocimientos inmediatos que se presentan *in abstracto* mediante la conexión de las esferas de dos conceptos en la forma de sujeto y predicado, como también el que en absoluto se puede establecer una función única del entendimiento que corresponda y dé lugar a todas ellas. Por ejemplo, los juicios: «El agua hierve; el seno mide el ángulo; la voluntad decide; el estar ocupado distrae; la distinción es complicada», expresan con la misma forma lógica las relaciones más diversas: esto nos confirma qué erróneo es el comenzar instalándose en el punto de vista del conocimiento abstracto para analizar el inmediato o intuitivo. Por otro lado, el juicio categórico sólo nace de un verdadero conocimiento del entendimiento —en el sentido que yo le doy—, allá donde con él se expresa una causalidad; pero ese es el caso de todos los juicios que designan una cualidad física. Pues cuando yo digo: «Este cuerpo es pesado, duro, fluido, verde, ácido, alcalino, orgánico, etc.», eso señala siempre a su actuar, o sea, a un conocimiento que solo es posible por el entendimiento puro. Pero una vez que ese conocimiento, al igual que muchos diferentes de él (por ejemplo, la subordinación de conceptos sumamente abstractos), ha sido expresado *in abstracto* mediante sujeto y predicado, uno no tiene ya que transferir esas meras relaciones conceptuales al conocimiento intuitivo, y presume que el sujeto y el predicado del juicio han de tener un correlato propio y especial en la intuición: la sustancia y el accidente. Pero más adelante dejaré claro que el concepto I de sustancia no tiene ningún verdadero contenido diferente del que tiene el concepto de materia. Mas los accidentes son sinónimos de las formas de acción, de modo que el presunto conocimiento de la sustancia y el accidente sigue siendo el de la causa y el efecto por parte del entendimiento puro. El cómo surge la representación de la materia ha sido explicado, en parte, en nuestro primer libro, § 4 y, de forma aún más comprensible, en el tratado *Sobre el principio de razón*, al final del § 21, p. 77; en otra parte lo hemos de ver todavía, dentro de la investigación del principio de permanencia de la sustancia.

544

c) Los *juicios disyuntivos* nacen del principio de tercio excluso, que es una verdad metalógica: por eso son patrimonio de la Razón pura y no tienen su origen en el entendimiento. La deducción de la categoría de comunidad o *acción recíproca* a partir de ellos es un ejemplo bien llamativo de la violencia a la verdad que Kant se permite a veces, simplemente para satisfacer su gusto por la simetría arquitect-

18. Véase *supra*, nota 17 [N. de la T.].

545

tónica. Fueron en especial G. E. Schulze, en su *Crítica de la filosofía teórica*, y von Berg, en su *Epicrítica de la filosofía*, quienes acertadamente denunciaron lo inadmisibile de aquella deducción y lo explicaron en virtud de varias razones. ¿Qué analogía real existe entre la abierta determinación de un concepto por medio de predicados excluyentes y el pensamiento de la acción recíproca? Ambos son incluso totalmente opuestos, ya que en el juicio disyuntivo la posición real de uno de los dos miembros es al mismo tiempo una eliminación necesaria del otro; en cambio, cuando se imaginan dos cosas en relación de acción recíproca, la posición de una es también una posición necesaria de la otra y *vice versa*. Por eso, el verdadero análogo lógico de la acción recíproca es el *circulus vitiosus* en el que, al igual que ocurre presuntamente en la acción recíproca, lo fundado es a su vez el fundamento, y a la inversa. Y, así como la lógica rechaza el *circulus vitiosus*, también hay que desterrarlo de la metafísica. Pues estoy seriamente decidido a demostrar aquí que no hay ninguna acción recíproca en sentido estricto y que ese concepto, por muy estimado que sea su uso, debido precisamente a la indeterminación del pensamiento, cuando se lo considera de cerca se muestra vacío, falso y nulo. Recuérdense ante todo lo que es la causalidad en general, y para ayudarse véase mi exposición sobre el tema en el tratado introductorio, § 20, como también en mi ensayo sobre la libertad de la voluntad, cap. 3, pp. 27 s. y, finalmente, en el cuarto capítulo de nuestro segundo volumen. La causalidad es la ley según la cual los *estados* que aparecen en la materia determinan su posición en el tiempo. La causalidad se refiere solo a estados, propiamente solo a *cambios*, y no a la materia como tal ni a la permanencia sin cambios. La *materia* como tal no está bajo la ley de causalidad ya que ni nace ni perece: así que tampoco lo está toda la *cosa*, como se dice comúnmente, sino solo los *estados* de la materia. Además, la ley de causalidad no tiene que ver con la *permanencia*; pues donde nada *cambia*, no hay ninguna *acción* ni ninguna causalidad, sino un permanente estado de reposo. Si este es alterado, entonces el nuevo estado originado, o bien es permanente, o no lo es sino que trae enseguida un tercer estado; y la necesidad con la que esto ocurre es justamente la ley de causalidad, que es una forma del principio de razón y no resulta ulteriormente explicable; porque el principio de razón es precisamente el principio de toda explicación y de toda necesidad. De aquí se infiere claramente que el ser causa y efecto está en conexión rigurosa y referencia necesaria a la *serie temporal*. Solo en la medida en que el estado A precede en el tiempo al estado B pero su sucesión es necesaria y no casual, es decir, no es una mera secuencia sino una consecuencia, solo en esa medida es el estado A causa y el estado B efecto. Pero el concepto de *acción recíproca* contiene elementos que son ambos causa

y efecto uno de otro: mas eso significa tanto como que cada uno de ellos es el anterior pero también el posterior: o sea, algo inconcebible. Pues no puede aceptarse que ambos *estados* sean simultáneos y, por cierto, necesariamente simultáneos; porque, al coincidir necesariamente y ser simultáneos, constituyen un estado *único* cuya permanencia requiere la presencia duradera de todas sus determinaciones, pero en el que no se trata ya de cambio y causalidad sino de duración y reposo, y en el que solo se dice que, cuando *una* determinación del estado total cambia, el nuevo estado así originado no puede perdurar sino que se convierte en causa del cambio de todas las restantes determinaciones del primer estado, con lo que se produce a su vez un nuevo o tercer estado; todo lo cual ocurre exclusivamente conforme a la ley de causalidad y no fundamenta una nueva, la de acción recíproca.

546

También sostengo sin ninguna duda que el concepto de *acción recíproca* no puede ser confirmado por un solo ejemplo. Todo lo que se puede aducir en su favor es, o bien un estado de reposo sobre el que el concepto de causalidad, que solo tiene significado en relación con los cambios, no encuentra aplicación ninguna, o bien una sucesión alternativa de estados homónimos que se condicionan entre sí y para cuya explicación basta perfectamente con la sola ley de causalidad. Un ejemplo del primer tipo lo ofrece la balanza a la que se pone en equilibrio con pesos iguales: aquí no hay ninguna acción, luego tampoco ningún cambio: es un estado de reposo: el peso, dividido a partes iguales, es atraído igual que en todos los cuerpos que se sustentan en su centro de gravedad, pero su fuerza no puede manifestarse en ningún efecto. La eliminación de *un* peso da lugar a un segundo estado que se convierte inmediatamente en causa del tercero, la caída del otro platillo: eso ocurre en virtud de la sola ley de causa y efecto, y no necesita ninguna especial categoría del entendimiento, ni siquiera una denominación especial. Un ejemplo del otro tipo es la propagación de un fuego. La conexión del oxígeno con el cuerpo combustible es causa del calor, y este es a su vez causa de la nueva aparición de aquella combinación química. Pero esto no es nada más que una cadena de causas y efectos cuyos miembros son alternativamente *homónimos*: la combustión *A* origina calor libre *B*, este una nueva combustión *C* (es decir, un nuevo efecto que es homónimo con la causa *A* pero que no es individualmente la misma), esta origina un nuevo calor *D* (que no es realmente idéntico al efecto *B* sino sólo el mismo según el concepto, es decir, *homónimo* con él), y así sucesivamente. Un buen ejemplo de aquello que en la vida común se llama acción recíproca lo proporciona una teoría de los desiertos ofrecida por Humboldt (*Aspectos de la Naturaleza*, segunda edición, vol. 2, p. 79). Según ella, en los desiertos de arena no llueve, pero sí en los

547

montes de bosques limítrofes. La causa no es que los montes atraigan las nubes, sino que la columna de aire caliente que se eleva desde el nivel de la arena impide que el vapor vesicular se disgregue e impulse las nubes a lo alto. En las montañas, la corriente de aire que se eleva perpendicularmente es más débil, las nubes bajan y se produce la precipitación en el aire frío. Así, la falta de lluvia y la ausencia de vegetación de los desiertos están en acción recíproca: no llueve porque la superficie de arena recalentada irradia más calor; el desierto no se convierte en estepa o en valle porque no llueve. Pero está claro que aquí tenemos de nuevo, como en el ejemplo anterior, una mera sucesión de causas y efectos homónimos, y nada que sea esencialmente distinto de la simple causalidad. Lo mismo ocurre con la oscilación del péndulo e incluso con la autoconservación del cuerpo orgánico, en la que igualmente cada estado da lugar a uno nuevo que es del mismo tipo que aquel que lo originó, pero que individualmente es nuevo: solo que aquí el asunto es más complicado al consistir la cadena, no ya en miembros de dos clases sino de muchas, de modo que un miembro homónimo no se repite hasta después de haber aparecido en el medio muchos otros. Pero siempre vemos ante nosotros una simple aplicación de la sola y simple ley de causalidad que regula la secuencia de los estados, y no algo que tenga que ser concebido mediante una nueva y especial función del entendimiento.

548 ¿O acaso se pretendería aducir como confirmación del concepto de acción recíproca que efecto y contraefecto son iguales? Pero eso consiste en aquello sobre lo que tanto he insistido y que he explicado pormenorizadamente en el tratado sobre el principio de razón, a saber, que la causa y el efecto no son dos cuerpos sino dos sucesivos estados de cuerpos, por consiguiente cada uno de los dos estados implica también a todos los cuerpos partícipes, así que el efecto, es decir, el nuevo estado originado, por ejemplo, en el choque, se propaga a los dos cuerpos en la misma proporción; de ahí que el cuerpo que produce el choque varíe tanto como el que lo recibe (cada uno en proporción a su masa y velocidad). Si se prefiere llamar a esto acción recíproca, entonces toda acción es acción recíproca; mas no por eso surge un nuevo concepto y menos aún una nueva función del entendimiento, sino que simplemente tenemos un sinónimo superfluo de la causalidad. Pero Kant expresa imprudentemente esa opinión en los *Fundamentos metafísicos de la ciencia natural*, al comenzar la demostración del cuarto axioma de la mecánica: «Toda acción externa en el mundo es acción recíproca». ¿Cómo han de existir entonces en el entendimiento distintas funciones *a priori* para la simple causalidad y para la acción recíproca, y cómo la sucesión real de las cosas ha de ser posible y cognoscible a través de la primera, y la simultaneidad de las mismas por la última? Si toda acción fuera acción recípro-



ca, entonces también la sucesión y la simultaneidad serían lo mismo, con lo que todo en el mundo sería simultáneo. Si hubiera verdadera acción recíproca, entonces el *perpetuum mobile* sería posible e incluso cierto *a priori*; pero la afirmación de que es imposible se basa en la convicción *a priori* de que no hay verdadera acción recíproca ni tampoco una forma del entendimiento para cosa tal.

También Aristóteles niega la acción recíproca en sentido estricto: pues observa que dos cosas pueden efectivamente ser causa recíproca una de otra, pero solo de tal modo que se entienda cada una en sentido distinto, por ejemplo, que una actúa sobre la otra como motivo y esta como causa del movimiento de aquella. En concreto, encontramos en dos pasajes las mismas palabras: *Physic.*, lib. II, cap. 3, y *Metaph.*, lib. 5, cap. 2. Ἔστι δὲ τινα καὶ ἀλλήλων αἰτία· οἷον τὸ πονεῖν αἴτιον τῆς εὐεξίας, καὶ αὐτὴ τοῦ πονεῖν· ἀλλ' οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἀλλὰ τὸ μὲν ὡς τέλος, τὸ δὲ ὡς ἀρχὴ κινήσεως. (*Sunt praeterea quae sibi sunt mutuo causae, ut exercitium bonae habitudinis, et haec exercitii: at non eodem modo, sed haec ut finis, illud ut principium motus*<sup>19</sup>). Además, si él hubiera aceptado una verdadera acción recíproca la habría citado aquí, ya que en ambos pasajes se está ocupando de enumerar el conjunto de las formas posibles de causas. En los *Analyt. post.*, lib. II, cap. 2, habla de un círculo de causas y efectos, pero no de una acción recíproca.

549

4) Las categorías de la *modalidad* tienen ante todas las demás el privilegio de que aquello que se expresa con cada una de ellas corresponde realmente a la forma del juicio de la que se ha deducido; lo cual no ocurre con las otras categorías, ya que estas la mayor parte de las veces son deducidas de las formas del juicio con la violencia más arbitraria.

Que los conceptos de posibilidad, realidad y necesidad son los que dan lugar a las formas problemática, asertórica y apodíctica del juicio, es totalmente verdadero. Pero no es verdad que aquellos conceptos sean formas cognoscitivas del entendimiento especiales, originarias y no ulteriormente deducibles. Más bien proceden de la única forma de todo conocer originaria y, por ello, conocida por nosotros *a priori*: del principio de razón; el conocimiento de la *necesidad* procede inmediatamente de ella; en cambio, los conceptos de contingencia, posibilidad, imposibilidad y realidad no surgen hasta que se aplica la reflexión sobre aquella. Por eso ninguno de ellos procede en su origen de *una* facultad espiritual sino que surgen por el con-

19. |«Pero algunas cosas son también causa unas de otras; como el ejercicio es causa del vigor y éste del ejercicio; pero no del mismo modo, sino una como fin y otra como principio del movimiento».

flicto del conocimiento abstracto con el intuitivo, como enseguida se verá.

Afirmo que ser necesario y ser consecuencia de una razón dada son conceptos totalmente intercambiables y completamente idénticos. No podemos jamás conocer, ni siquiera pensar nada como necesario, más que en la medida en que lo consideramos como consecuencia de una razón dada: y el concepto de necesidad no contiene estrictamente nada más que esa dependencia, ese estar puesto por otro y ese resultar inevitablemente de él. Así que nace y existe única y exclusivamente en virtud de la aplicación del principio de razón. De ahí que, de acuerdo con las distintas formas de ese principio, haya una necesidad física (del efecto a partir de la causa), una lógica (por la razón de conocer en los juicios analíticos, silogismos, etc.), una matemática (según la razón de ser en el espacio y el tiempo), y, finalmente, una necesidad práctica, con la cual no queremos indicar algo así como la determinación por medio de un presunto imperativo categórico, sino la acción que resulta necesariamente, en un carácter empírico dado, según los motivos que se presentan. Pero todo lo necesario lo es solo relativamente, en tanto que está bajo el supuesto de la razón de la que resulta; por eso la necesidad absoluta es una contradicción. En lo demás, me remito al § 49 del tratado sobre el principio de razón<sup>20</sup>.

Lo contrario, es decir, la negación de la necesidad, es la *contingencia* [*Zufälligkeit*]. El contenido de ese concepto es, por tanto, negativo, en concreto, no es más que esto: ausencia de la conexión expresada por el principio de razón. En consecuencia, también lo contingente lo es solo relativamente, a saber, en relación con algo que *no* es su razón. Todo objeto, sea del tipo que sea, por ejemplo, todo acontecimiento en el mundo real, es siempre necesario y contingente al mismo tiempo: *necesario*, en relación con una cosa que es su causa; *contingente*, en relación con todo lo demás. Pues su contacto en el espacio y el tiempo con todo lo demás es una mera coincidencia sin conexión necesaria: de ahí también las palabras *contingencia* [*Zufall*], *contingens*. Una cosa absolutamente contingente no es más pensable que una absolutamente necesaria. Pues aquella sería un objeto que no se encontraría con ningún otro en la relación de la consecuencia a la razón. Lo irrepresentable de una cosa así constituye el contenido negativamente expresado del principio de razón, que tendría que ser invalidado para poder pensar una cosa absolutamente contingen-

20. Sobre el concepto de necesidad y su relación con la libertad humana puede verse también el ensayo «Über die Freiheit des menschlichen Willens», en *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, ed. cit. [N. de la T.].

te: mas esta misma habría perdido entonces todo significado, ya que el concepto de lo contingente lo tiene solo en relación con aquel principio y significa que dos objetos no están en relación de razón y consecuencia.

En la Naturaleza, en la medida en que es representación intuitiva, todo lo que ocurre es necesario: pues todo surge de su causa. Pero si consideramos esta cosa individual en relación con lo demás que no es su causa, entonces lo conocemos como contingente: pero eso es ya una reflexión abstracta. Si en un objeto de la Naturaleza seguimos haciendo abstracción de toda su relación causal con los demás, o sea, de su necesidad y contingencia, entonces ese tipo de conocimiento se refiere al concepto de *lo real*, en el que solo se considera el *efecto* sin remontarse a la causa en relación con la cual se le tendría que haber llamado *necesario*, mientras que en relación con todo lo demás, *contingente*. Todo esto se basa en último término en que la modalidad de los juicios no indica tanto la índole objetiva de las cosas como la relación de nuestro conocimiento a las mismas. Pero, dado que en la Naturaleza todo nace de una causa, todo lo *real* es también *necesario*: pero de nuevo lo es solo en la medida en que está en *este tiempo*, en *este lugar*: pues solo hasta ahí se extiende la determinación por la ley de causalidad. Mas si abandonamos la Naturaleza intuitiva y nos elevamos al pensamiento abstracto, entonces podemos representarnos en la reflexión todas las leyes naturales que nos son conocidas, parte *a priori* y parte *a posteriori*; y esa representación abstracta contiene todo lo que está en la Naturaleza en *algún* tiempo y en *algún* lugar, pero con abstracción de todo lugar y tiempo determinados: y así, por medio de tal reflexión, nos hemos introducido en el amplio reino de la *posibilidad*. Y lo que no encuentra lugar aquí es lo *imposible*. Está claro que posibilidad e imposibilidad solo existen para la reflexión, para el conocimiento abstracto de la Razón, no para el conocimiento intuitivo; aunque son las formas puras de este las que proporcionan a la Razón las determinaciones de lo posible y lo imposible. Según que las leyes naturales de las que partimos al pensar lo posible y lo imposible sean conocidas *a priori* o *a posteriori*, la posibilidad o imposibilidad será metafísica o solo física.

De esta explicación —que no precisa de demostración alguna porque se apoya inmediatamente en el conocimiento del principio de razón y en el desarrollo de los conceptos de necesario, real y posible— se infiere suficientemente lo infundada que es la aceptación kantiana de tres funciones especiales del entendimiento para aquellos tres conceptos, como también se deduce que, en la ejecución de su simetría arquitectónica, Kant no se ha dejado perturbar por una sola reflexión.

A esto hay que añadir además la gran falta que Kant cometió al haber confundido los conceptos de lo necesario y lo contingente, si-

5.52 guiendo el curso de la filosofía anterior. | En concreto, aquella filosofía anterior utilizó la abstracción para el abuso siguiente: era manifiesto que aquello cuya razón está puesta se sigue irremisiblemente, es decir, que no puede no ser, o sea, que es necesario. Mas ellos se atuvieron exclusivamente a esta última determinación y dijeron: necesario es lo que no puede ser de otra manera, o aquello cuyo opuesto es imposible. Pero se desatendió la razón y la raíz de tal necesidad, se pasó por alto la relatividad de toda necesidad que de ahí resulta, y así se elaboró la impensable ficción de una *necesidad absoluta*, es decir, de un algo cuya existencia sería tan inevitable como la consecuencia a partir de la razón, pero que no sería consecuencia de ninguna razón y, por tanto, no dependería de nada; aposición esta que constituye una exigencia absurda, ya que contradice el principio de razón. Partiendo de esa ficción consideraron, en diametral oposición a la verdad, que todo lo que está puesto por una razón es contingente, en cuanto se fijaban en lo relativo de su necesidad y lo comparaban con aquella necesidad *absoluta* tomada del aire y contradictoria en su concepto<sup>21</sup>. Esa definición completamente invertida de lo contingente la mantiene Kant y la explica en: *Crítica de la Razón pura*, V 289-291; 243. V 301; 419, 458, 460. V 447, 486, 488. Ahí llega a caer en la más patente contradicción consigo mismo, al decir en la p. 301: «Todo lo contingente tiene una causa», añadiendo: «Contingente es aquello cuyo no ser es posible». Pero lo que tiene una causa es | imposible que no sea: así que es necesario. Por lo demás, el origen de toda esta falsa explicación de lo necesario y lo contingente puede encontrarse ya en Aristóteles, *De generatione et corruptione*, Lib. II, cap. 9 y 11, en donde lo necesario se explica como aquello cuyo no ser es imposible: frente a ello se encuentra aquello cuyo ser es imposible; y entre ambos está aquello que puede ser y también no ser, o sea, lo que nace y perece, y eso sería entonces lo contingente. De acuerdo con lo dicho, está claro que esa explicación ha nacido, como tantas de Aristóteles, de quedarse parado en los conceptos abstractos sin remontarse a lo concreto e intuitivo, que es el lugar donde se halla la fuente de todos los conceptos abstractos y el medio por el que siem-

5.53

21. Véase *Pensamientos racionales de Dios, el mundo y el alma* de Christian Wolf, § 577-579. Resulta singular el hecho de que él sólo considere como contingente lo que es necesario según el principio de razón del devenir, es decir, lo que ocurre a partir de causas y que, en cambio, lo que es necesario según las restantes formas del principio de razón lo reconozca también como tal: por ejemplo, lo que se sigue de la *essentia* (definición), o sea, los juicios analíticos, y también las verdades matemáticas. La razón que alega para ello es que solo la ley de causalidad produce series infinitas, cuando las series de los otros tipos de razones son finitas. Pero ese no es el caso en las formas del principio de razón dentro del espacio y tiempo puros, sino que solo vale para la razón lógica del conocer: sin embargo, el atribuye a esta la necesidad matemática. Véase: *Tratado sobre el principio de razón*, § 50.

pre tienen que ser controlados. «Algo cuyo no ser es imposible» puede, desde luego, pensarse *in abstracto*: pero si con ello acudimos a lo concreto, lo real, lo intuitivo, entonces no encontramos nada que confirme ese pensamiento, ni siquiera como posible, a no ser la mencionada consecuencia de una razón dada cuya necesidad es, sin embargo, siempre relativa y condicionada.

Con ocasión de esto, añado aún algunas observaciones sobre aquellos conceptos de la modalidad. Dado que toda necesidad se basa en el principio de razón y que justo por eso es relativa, todos los juicios *apodícticos* son, originariamente y en su significado último, *hipotéticos*. Se convierten en *categoricos* mediante la simple entrada de una menor *asertórica*, o sea, en el silogismo. Si esa menor no está resuelta y esa irresolución es expresada, se da el juicio *problemático*.

Lo que en general (como regla) es apodíctico (una ley natural), es en relación con un caso individual meramente problemático, ya que primero tiene que cumplirse realmente la condición que pone el caso bajo la regla. Y, a la inversa, lo que es necesario (apodíctico) en el caso individual como tal (todo cambio particular, producido necesariamente por su causa), es en general y universalmente expresado meramente problemático; porque la causa que irrumpe no afecta más que al caso particular y el juicio apodíctico, siempre hipotético, solo expresa leyes generales y no inmediatamente casos particulares. Todo esto se debe a que la posibilidad solo existe en el ámbito de la reflexión y para la Razón, lo real en el ámbito de la intuición y para el entendimiento; lo necesario, para ambos. En realidad, incluso la diferencia entre necesario, real y posible existe únicamente *in abstracto* y según el concepto; en cambio, en el mundo real coinciden los tres en una misma cosa. Pues todo lo que acontece, acontece *necesariamente*, ya que acontece a partir de causas y estas tienen a su vez causas; de modo que la totalidad de los procesos del mundo, tanto grandes como pequeños, es un estricto encadenamiento de cosas que ocurren necesariamente. De acuerdo con ello, todo lo real es al mismo tiempo necesario y no hay en la realidad [*Realität*] distinción alguna entre realidad [*Wirklichkeit*] y necesidad; y tampoco la hay entre realidad y posibilidad: pues lo que no ha ocurrido, es decir, lo que no se ha hecho real, tampoco era posible; porque las causas sin las cuales jamás se podía producir, no se habían producido ellas mismas ni podían producirse dentro del gran encadenamiento de las causas: así que era imposible. Por consiguiente, todo suceso es, o necesario, o imposible. Pero todo eso es válido solo en relación con el mundo empírico real, es decir, con el complejo de las cosas individuales y, por tanto, con los individuos como tales. En cambio, si por medio de la Razón consideramos las cosas en general concibiéndolas *in abstracto*, entonces necesidad, realidad y posibilidad se separan entre sí: entonces cono-

555 cemos como posible en general todo lo que está de acuerdo con las leyes *a priori* pertenecientes a nuestro intelecto; lo que se corresponde con las leyes naturales empíricas lo conocemos como posible en este mundo, aun cuando nunca llegue a ser real, así que distinguimos lo posible de lo real. Lo real es siempre en sí mismo también necesario, pero solo es concebido como tal por aquel que conoce su causa: prescindiendo de esta, es y se llama contingente. Esta consideración nos da también la clave para aquella *contentio περὶ δυνάτων*<sup>22</sup> entre el megárico Diodoro y Crisipo el estoico, que reproduce Cicerón en el libro *De fato*. Diodoro dice: «Solo lo que llega a ser real ha sido posible: y todo lo real es también necesario». Crisipo, por el contrario, afirma: «Hay muchas cosas posibles que nunca llegan a ser reales: luego solo lo necesario llega a ser real». Podemos aclararnos esto así: La realidad es la conclusión l de un razonamiento al que suministra las premisas la posibilidad. Pero aquí no se requiere solo la mayor sino también la menor: la posibilidad total no se da sin ambas. La mayor proporciona una posibilidad *in abstracto* meramente teórica y general: pero esta en sí misma no hace aún nada posible, es decir, capaz de llegar a ser real. Para eso hace falta la menor, que proporciona la posibilidad para el caso particular, al ponerlo bajo la regla. Y este se convierte así inmediatamente en real. Por ejemplo:

*Mayor:* Todas las casas (por consiguiente, también mi casa) pueden arder.

*Menor:* Mi casa se incendia.

*Conclusión:* Mi casa arde.

Pues toda proposición universal, o sea, toda mayor, determina las cosas en relación con la realidad siempre bajo un supuesto, o sea, hipotéticamente: por ejemplo, el poder arder tiene como supuesto el incendiarse. Ese supuesto se presenta en la menor. La mayor carga siempre el canon: pero solo después de que la menor haya añadido la mecha resulta el disparo, la conclusión. Esto es válido sin excepción con respecto a la relación de la posibilidad con la realidad. Dado que la conclusión, que es la expresión de la realidad, resulta siempre *necesariamente*, se infiere que todo lo que es real es también necesario; lo cual pone también de manifiesto que ser necesario no quiere decir más que ser consecuencia de una razón dada: esta es, dentro de lo real, una causa: así que todo lo real es necesario. Por lo tanto, vemos que aquí coinciden los conceptos de lo posible, lo real y lo necesario, y que no solo el posterior supone el anterior sino también a la inversa. Lo que los distingue es la limitación de nuestro intelecto por la forma del tiempo: pues el tiempo es el mediador entre posibilidad y realidad. La ne-

22. [Disputa sobre la posibilidad.]

cesidad del acontecimiento individual puede comprenderse perfectamente mediante el conocimiento del conjunto de sus causas: pero la concurrencia de todas esas causas diferentes e independientes unas de otras se nos aparece como *contingente*, y es incluso esa independencia entre ellas lo que constituye el concepto de contingencia. Sin embargo, dado que cada una de ellas era la consecuencia necesaria de *su* causa, cuya | cadena no tiene comienzo, se muestra que la contingencia es un mero fenómeno subjetivo que nace de la limitación del horizonte de nuestro entendimiento y que es tan subjetivo como el horizonte óptico en el que el cielo toca la tierra.

556

Puesto que necesidad es lo mismo que consecuencia de una razón dada, en cada forma del principio de razón aquella tiene que aparecer en una figura especial y tener su réplica dentro de la posibilidad e imposibilidad, réplica que surge siempre de aplicar la consideración abstracta de la Razón al objeto. Por eso, a los cuatro tipos de necesidad antes mencionados se oponen otros tantos tipos de imposibilidad, o sea, física, lógica, matemática y práctica. Respecto a esto puede observarse que, si nos mantenemos dentro del ámbito de los conceptos abstractos, la posibilidad depende siempre del concepto más amplio y la necesidad del más estricto: por ejemplo, «Un animal *puede* ser un ave, pez, anfibio, etc.». — «Un ruiseñor *tiene* que ser un ave, esta un animal, este un organismo, este un cuerpo». Esto se debe en realidad a que la necesidad lógica, cuya expresión es el silogismo, va siempre de lo general a lo particular y nunca al revés. Por contra, en la Naturaleza intuitiva (las representaciones de la primera clase) todo es necesario en virtud de la ley de causalidad: solo al añadirle la reflexión se lo puede concebir al mismo tiempo como contingente comparándolo con lo que no es su causa, como también se lo puede considerar como mera y puramente real mediante la abstracción de todo nexo causal: en realidad, únicamente en esa clase de representaciones tiene lugar el concepto de lo *real*, tal y como lo muestra también la etimología de la palabra a partir del concepto de causalidad. En la tercera clase de representaciones, las de la intuición matemática pura, solo existe la pura necesidad mientras uno se mantiene dentro de ella: aquí también la posibilidad surge solo por la referencia a los conceptos de la reflexión: por ejemplo, «Un triángulo *puede* ser rectángulo, obtusángulo y equiángulo; *tiene* que tener tres ángulos que equivalen a dos rectos». Así que aquí se llega a lo *posible* pasando de lo intuitivo a lo abstracto.

Tras esta exposición, que supone recordar lo dicho tanto en el tratado sobre el principio de razón como en el primer libro del presente escrito, espero que no quede ninguna duda sobre el verdadero y muy diverso origen de aquellas formas de los juicios que nos presenta la tabla, como tampoco sobre el carácter inadmisibles y total-

557

mente infundado que tiene el asumir doce funciones del entendimiento especiales para explicarlas. De esto último dan muestra también algunas observaciones particulares y muy fáciles de hacer. Así, por ejemplo, hace falta mucho amor por la simetría y mucha confianza en la guía extraída de ella para aceptar que un juicio afirmativo, uno categórico y uno asertórico son tres cosas tan diferentes que autorizan a asumir una peculiar función del entendimiento para cada una de ellas.

El propio Kant delata la conciencia del carácter insostenible de su doctrina de las categorías al haber suprimido en la segunda edición varios largos pasajes de la tercera sección del análisis de los principios (*phaenomena et noumena*) que aparecían en la primera (en concreto pp. 241, 242, 244-246, 248-253) y que ponían de manifiesto sin disimulo la debilidad de aquella doctrina. Así, por ejemplo, en la p. 241 dice que no ha definido individualmente las categorías porque, aunque hubiera querido, no podía definir las por no ser susceptibles de definición; aquí había olvidado que, en la p. 82 de la misma primera edición, había dicho: «Me dispense a propósito de la definición de las categorías, aunque pueda obrar en mi poder». Así que eso era —*sit venia verbo*— viento. Pero este último pasaje lo ha dejado. Y así, todos aquellos pasajes que después suprimió prudentemente revelan que no tiene una idea clara de las categorías y que toda esa doctrina se mantiene sobre débiles pies.

558 Esa tabla de las categorías debe ser el hilo conductor al que ha de acomodarse toda consideración metafísica e incluso científica (*Prolegómenos*, § 39). Y de hecho ella es, no solo el fundamento de toda la filosofía kantiana y el prototipo según el cual se organiza siempre su simetría, tal y como ya he demostrado antes; sino que también se ha convertido en el lecho de Procrusto en el que Kant introduce forzosamente toda posible consideración, con una violencia que voy ahora a examinar un poco más de cerca. ¡Qué no habrían de hacer con tal ocasión los *imitatores, servum pecus*<sup>23</sup>! Ya se ha visto. Así que aquella violencia se ejerce dejando de lado y olvidando el significado de las expresiones que designan los títulos «formas de los juicios» y «categorías», y ateniéndose exclusivamente a esas expresiones mismas. En parte, estas tienen su origen en los *Analyt. priora* de Aristóteles, I, 23 (περὶ ποιότητος καὶ ποσότητος τῶν τοῦ συλλογισμοῦ ὄρων: *de qualitate et quantitate terminorum syllogismi*<sup>24</sup>, pero están elegidas arbitrariamente: pues la extensión de los conceptos se podría haber designado de otra forma que con la palabra *cantidad*, si bien esta cuadra

23. [Imitadores, chusma servil.]

24. [Sobre la cualidad y cantidad de los términos del silogismo.]



mejor con su objeto que los restantes títulos de las categorías. Ya la palabra *cualidad* se ha elegido, sin duda, debido a la costumbre de contraponer la cualidad a la cantidad: pues para la afirmación y la negación, el nombre de cualidad está tomado de forma bastante arbitraria. Pero Kant, en todos los análisis que plantea, coloca bajo aquellos títulos de categorías toda cantidad en el tiempo y el espacio, y toda posible cualidad de las cosas: física, moral, etc., a pesar de que entre estas cosas y aquellos títulos de las formas del juicio y el pensamiento no hay nada en común, a no ser la denominación accidental y arbitraria. Se necesita tener presente todo el respeto del que Kant es en lo demás acreedor, para no manifestar con duras expresiones la indignación ante este proceder. El siguiente ejemplo nos lo ofrece la pura tabla fisiológica de los principios generales de la ciencia natural. ¿Qué tiene que ver la cantidad de los juicios con el hecho de que toda intuición tiene una magnitud extensiva? ¿Qué tiene que ver la cualidad de los juicios con el que toda sensación tenga un grado? Lo primero se basa más bien en que el espacio es la forma de nuestra intuición externa, y lo último no es nada más que una percepción empírica y totalmente subjetiva, extraída de la consideración de la índole de nuestros órganos sensoriales. Además, en la tabla que sienta la base para la psicología racional (*Crítica de la Razón pura*, p. 344) se cita dentro de la cualidad la *simplicidad* del alma: pero esta es precisamente una propiedad cuantitativa y no tiene relación alguna con la afirmación o negación en el juicio. Pero la cantidad debía estar ocupada por la *unidad* del alma que, sin embargo, está ya comprendida en la simplicidad. Luego, se introduce a la fuerza la modalidad de una forma ridícula, a saber: el alma está en conexión con objetos *posibles*; pero la conexión pertenece a la relación; solo que esta se encuentra ya ocupada por la sustancia. Después, las cuatro ideas cosmológicas que son la materia de las antinomias son retrotraídas a los títulos de las categorías; sobre esto tratará la próxima sección, en el examen de esas antinomias. Varios ejemplos, si cabe aún más llamativos, los ofrece la tabla de las categorías de la libertad! en la *Crítica de la Razón práctica*; también el primer libro de la *Crítica del juicio*, que examina el juicio de gusto según los cuatro títulos de las categorías; por último, los *Principios metafísicos de la ciencia natural*, que están cortados según la tabla de las categorías, lo que quizá da lugar principalmente a las falsedades que están mezcladas aquí y allá con lo verdadero y excelente de esta importante obra. Solo al final de la primera sección se aprecia cómo la unidad, pluralidad y universalidad de las direcciones de las líneas han de corresponder a las categorías así denominadas según la cantidad de los juicios.

El principio de la *permanencia de la sustancia* está deducido de la categoría de la subsistencia e inherencia. Pero esta solo la conoce-

560

mos a partir de la forma del juicio categórico, es decir, a partir de la conexión de dos conceptos como sujeto y predicado. ¡Con qué violencia se ha hecho, pues, depender aquel gran principio metafísico de esta forma simple y puramente lógica! Solo que esto se ha hecho meramente *pro forma* y por mor de la simetría. La demostración que aquí se ofrece en favor de ese principio deja totalmente de lado su supuesto origen en el entendimiento y la categoría, y se desarrolla a partir de la intuición pura del tiempo. Pero también esa demostración es totalmente incorrecta. Es falso que en el mero tiempo se dé una *simultaneidad* y una *duración*: esas representaciones | solo surgen de la unión del *espacio* con el tiempo, como ya he mostrado en el tratado sobre el principio de razón, § 18, y con más detalle en el § 4 del presente escrito; ambos análisis tengo que darlos por supuestos para la comprensión de lo que sigue. Es falso que en todo cambio *permanezca* el tiempo mismo: antes bien, él es precisamente lo que fluye: un tiempo permanente es una contradicción. La demostración de Kant es insostenible, por mucho que la haya afianzado con sofismas: incluso cae en la más palmaria contradicción. En concreto, después de haber planteado falsamente la *simultaneidad* como un modo del tiempo (p. 177; V 219), afirma con todo acierto (p. 183; V 226): «La *simultaneidad* no es un modo del tiempo, en el que ninguna de las partes es simultánea sino que todas se suceden». En verdad, en la simultaneidad el espacio está tan implicado como el tiempo. Pues si dos cosas son simultáneas y sin embargo no son una sola, entonces están diferenciadas por el espacio; si dos estados de *una* cosa son simultáneos (por ejemplo, el resplandor y el calentamiento del hierro), entonces son dos efectos simultáneos de *una* cosa, por tanto suponen la materia y esta el espacio. Tomada estrictamente, la simultaneidad es una determinación negativa que simplemente contiene el hecho de que dos cosas o estados no están diferenciados por el tiempo, así que su diferencia tiene que buscarse de otro modo. — Pero nuestro conocimiento de la permanencia de la sustancia, es decir, de la materia, tiene que basarse en una noción *a priori*, ya que está por encima de toda duda, y por eso no puede estar sacada de la experiencia. Yo la deduzco del hecho de que el principio de todo nacer y perecer, la ley de causalidad de la que tenemos conciencia *a priori*, afecta en esencia solo a los *cambios*, es decir, a los sucesivos *estados* de la materia; así que está limitada a la forma pero deja intacta la *materia*, que por eso se presenta en nuestra conciencia como el fundamento de todas las cosas no sometido al nacer ni al perecer y que ha sido y permanece siempre. Una fundamentación de la permanencia de la sustancia más profunda, tomada del análisis de nuestras representaciones intuitivas del mundo empírico, se encuentra en nuestro libro primero, § 4, donde se ha mostrado que la esencia de la *materia* consiste en

la total *unión del | espacio y el tiempo*; unión esta que solo es posible por medio de la representación de la causalidad, por lo tanto solo para el entendimiento, el cual no es nada más que el correlato subjetivo de la causalidad; por eso también la materia no es nunca conocida de otro modo que como acción [*wirkend*], es decir, como causalidad; en ella, ser y actuar [*Wirken*] son una misma cosa, lo cual indica ya la palabra *realidad* [*Wirklichkeit*]. Unión intrínseca de espacio y tiempo —causalidad, materia, realidad— son, pues, una sola cosa, y el correlato subjetivo de ese uno es el entendimiento. La materia ha de asumir las propiedades contradictorias de los dos factores de los que procede; y la representación de la causalidad es la que suprime lo contradictorio de ambos y hace su coexistencia concebible para el entendimiento, por y para el cual exclusivamente existe la materia, y cuya facultad consiste en el conocimiento de la causa y el efecto: para él se unen en la materia el inestable flujo del tiempo, que aparece como cambio de los accidentes, con la persistente inmovilidad del espacio, que se presenta como permanencia de la sustancia. Pues si la sustancia pereciese igual que los accidentes, entonces el fenómeno se separaría del espacio y pertenecería solo al tiempo: el mundo de la experiencia quedaría suprimido por la negación de la materia, por aniquilación. Así que es desde la participación que tiene el *espacio* en la materia, es decir, en todos los fenómenos de la realidad —en tanto que es la antítesis y lo contrario del tiempo y por eso no conoce ningún cambio en sí mismo y fuera de la unión con aquel—, desde donde aquel principio de la permanencia de la sustancia, que todos reconocen como cierto *a priori*, tiene que ser deducido y explicado, y no a partir del mero tiempo, al que Kant, con este fin, ha adjudicado de forma totalmente absurda una *permanencia*.

En el tratado sobre el principio de razón, § 23, he expuesto detalladamente lo incorrecto de la demostración de la aprioridad y necesidad de la ley de causalidad que viene a continuación, basada en la mera secuencia de los acontecimientos; así que puedo aquí simplemente remitirme a él<sup>25</sup>. Justamente lo mismo ocurre | con la demostración de la acción recíproca, cuyo concepto he tenido que presentar como nulo. También se ha dicho ya lo necesario sobre la modalidad, cuyos principios se analizan a continuación.

Aún tendría que refutar algunas particularidades en el curso posterior de la Analítica trascendental, pero temo agotar la paciencia del lector y por eso los dejo a su propia reflexión. Pero una y otra vez nos

25. Con aquella refutación mía de la prueba kantiana pueden compararse los primeros ataques contra ella por parte de *Feder, Sobre tiempo, espacio y causalidad*, § 28, y de *G. F. Schulze, Crítica de la filosofía teórica*, vol. 2, pp. 422-442.

56.3

sale al paso en la *Crítica de la Razón pura* aquella falta principal y básica de Kant que antes he criticado en detalle: la total ausencia de distinción entre el conocimiento abstracto, discursivo, y el intuitivo. Es ella la que extiende una permanente oscuridad sobre toda la teoría kantiana de la facultad de conocer y nunca permite al lector saber de qué se está hablando en realidad en cada ocasión; de modo que, en lugar de comprender, se limita siempre a conjeturar, intentando entender lo que cada vez se dice alternativamente del pensamiento y la intuición, y quedando siempre en suspenso. Aquella increíble falta de reflexión sobre la esencia de la representación intuitiva y de la abstracta lleva a Kant, como enseguida voy a explicar más de cerca, a la monstruosa afirmación del capítulo «De la distinción de todos los objetos en fenómenos y noumenos»: ¡Que sin pensamiento, o sea, sin conceptos abstractos, no hay conocimiento de ningún objeto, y que la intuición, puesto que no es pensamiento, no puede tampoco ser conocimiento ni nada más que una mera afección de la sensibilidad, simple sensación! Y todavía más: que la intuición sin concepto es totalmente vacía; pero el concepto sin intuición sigue siendo algo (p. 253; V 309). Eso es justamente lo contrario de la verdad: pues precisamente los conceptos reciben todo significado, todo contenido, únicamente de su referencia a las representaciones intuitivas de las que han sido abstraídos, es decir, formados mediante la supresión de todo lo inessential; por eso, cuando se les despoja de la base de la intuición, son vacíos y nulos. En cambio, las intuiciones tienen en sí mismas un significado inmediato y muy grande (en ellas incluso se objetiva la voluntad, la cosa en sí): se representan a sí mismas, se expresan a sí mismas, no tienen un contenido meramente prestado como los conceptos. Pues el principio de razón rige sobre ellas solo como ley de causalidad, y como tal determina únicamente su lugar en el espacio y el tiempo; pero no condiciona su contenido y significación, tal y como ocurre con los conceptos, en los que rige respecto de la razón del conocer. Por lo demás, parece como si Kant quisiera aquí partir de la distinción entre la representación intuitiva y la abstracta: él censura a Leibniz y Locke, a aquel por haberlo convertido todo en representaciones abstractas y a este por haber hecho de todo representaciones intuitivas. Pero no llega a ninguna distinción: y aun cuando Leibniz y Locke cometieron realmente aquella falta, también sobre el mismo Kant recae una tercera falta que abarca aquellas dos, a saber: el haber confundido lo intuitivo y lo abstracto de tal modo, que surgió un monstruoso híbrido de ambos, un absurdo del que no es posible ninguna representación clara y que solo había de confundir, atontar y poner en disputa a sus discípulos.

En efecto, el pensamiento y la intuición se diferencian en el citado capítulo «De la distinción de todos los objetos en fenómenos y noumenos».

menos» más que en ninguna otra parte: pero el tipo de distinción es aquí básicamente falso. En concreto, en la p. 253, V 309, se dice: «Si de un conocimiento empírico elimino todo pensamiento (mediante categorías), no queda ningún conocimiento de un objeto; pues con la mera intuición no se piensa nada, y el hecho de que esa afección de la sensibilidad esté en mí no constituye ninguna referencia de semejante representación a ningún objeto». En cierto sentido, esa afirmación contiene en germen todos los errores kantianos, en tanto que con ella se pone en evidencia que él ha captado falsamente la relación entre sensación, intuición y pensamiento, y que ha identificado la intuición, cuya forma es el espacio en sus tres dimensiones, con la mera sensación subjetiva en los órganos sensoriales, haciendo que el conocimiento de un objeto no venga dado más que por un pensamiento diferente de la intuición. Yo, en cambio, digo: los objetos son ante todo objetos de la intuición, no del pensamiento; y todo conocimiento de *objetos* es originariamente l y en sí mismo intuición: pero esta no es en modo alguno una simple sensación, sino que ya en ella se muestra activo el entendimiento. El *pensamiento* que se añade solo en los hombres, no en los animales, es mera abstracción de la intuición, no ofrece ningún conocimiento radicalmente nuevo, no establece primariamente objetos que no existiesen antes; sino que simplemente cambia la forma del conocimiento ya ganado con la intuición, lo convierte en un conocimiento abstracto en conceptos, con lo que se pierde el carácter intuitivo y, por contra, se hace posible la combinación de conceptos que amplía inmensamente su aplicabilidad. Sin embargo, la *materia* de nuestro pensamiento no es otra más que nuestras intuiciones mismas, y no algo que, no estando contenido en la intuición, se añadiera por el pensamiento: por eso también, la materia de todo lo que se presenta en nuestro pensamiento tiene que poderse demostrar en nuestra intuición; porque, si no, sería un pensamiento vacío. Si bien esa materia es elaborada y transformada de diversos modos por el pensamiento, tiene que poder ser reconstruida y el pensamiento remitido a ella, lo mismo que se vuelve a reducir una pieza de oro a partir de sus soluciones, oxidaciones, sublimaciones y combinaciones, y vuelve a presentarse pura y sin disminución. Lo cual no podría ser así si el pensamiento mismo tuviera que añadir al objeto algo, incluso su materia principal.

Todo el capítulo de la Anfibiología que sigue es simplemente una crítica de la filosofía leibniziana y, como tal, correcta en su totalidad, si bien toda su estructura está realizada por mor de la simetría arquitectónica, que aquí también proporciona el hilo conductor. Así, a fin de sacar la analogía con el *Organon* aristotélico, establece una Tópica transcendental consistente en que cada concepto debe ser examinado según cuatro puntos de vista antes de decidir a qué facultad de

conocer compete. Pero esos cuatro puntos de vista están tomados de forma totalmente arbitraria y con el mismo derecho se podrían añadir todavía otros diez: el que sean cuatro se corresponde con los títulos de las categorías, y por eso las principales doctrinas de Leibniz se distribuyen de acuerdo con ellos, como mejor se le antoja. Con esta crítica en cierto modo se tilda de errores naturales de la Razón lo que simplemente fueron falsas abstracciones *de Leibniz* quien, en vez de aprender de sus grandes contemporáneos filosóficos, Spinoza y Locke, prefirió servirnos sus propias y extrañas invenciones. En el capítulo de la Anfibiología de la reflexión se dice, por último, que puede muy bien existir una forma de intuición totalmente distinta de la nuestra a la que, sin embargo, sean aplicables nuestras categorías; por eso, los objetos de aquella supuesta intuición serían los *noúmenos*, cosas que solo podríamos *pensar*; pero, puesto que la intuición que daría significado a ese pensamiento nos falta e incluso es totalmente problemática, también el objeto de aquel pensamiento sería una mera posibilidad totalmente indeterminada. Con los pasajes citados antes he mostrado que Kant, en máxima contradicción consigo mismo, presenta las categorías unas veces como condición de la representación intuitiva y otras como función del mero pensamiento abstracto. Aquí aparecen exclusivamente en el último significado, y parece como si quisiera atribuirles un simple pensamiento discursivo. Pero si esta fuera realmente su opinión, entonces al principio de la Lógica trascendental, antes de especificar con tanta amplitud las diversas funciones del pensamiento, debería haber caracterizado el pensamiento en general y, por consiguiente, debería haberlo distinguido de la intuición y haber mostrado qué conocimiento proporciona la mera intuición y qué conocimiento nuevo añade el pensamiento. Entonces se habría sabido de qué habla en realidad o, más bien, habría hablado de forma totalmente distinta, a saber, una vez de la intuición y luego del pensamiento, en lugar de tener que vérselas siempre con un híbrido de ambos que es un absurdo. Entonces tampoco existiría aquella gran brecha entre la Estética trascendental y la Lógica trascendental donde, tras exponer la mera forma de la intuición, se limita a despachar su contenido, la totalidad de la percepción empírica, con el «está *dada*», sin preguntarse cómo se produce, *si con el entendimiento o sin él*; sino que se eleva de un salto al pensamiento abstracto, y ni siquiera al pensamiento en general, sino a ciertas formas de pensamiento; y no dice una palabra sobre qué es pensamiento, qué concepto, cuál es la relación de lo abstracto y discursivo con lo concreto e intuitivo, cuál es la diferencia entre el conocimiento del hombre y el del animal, y qué es la Razón.

Precisamente aquella distinción entre el conocimiento intuitivo y el abstracto, que Kant pasó totalmente por alto, fue lo que desig-

naron los antiguos filósofos como φαῖνομένα y νοούμενα<sup>26</sup>, y cuya oposición e inconmensurabilidad les dio tanto que hacer: en los filosofemas de los Eleatas, en la teoría platónica de las Ideas, en la dialéctica de los megáricos; y, más tarde, a los Escolásticos en la disputa entre nominalismo y realismo, en dirección a la cual se desarrolló el germen que ya contenían las opuestas orientaciones intelectuales de Platón y Aristóteles. Pero Kant, que de una forma irresponsable abandonó la cuestión para cuya designación se habían ya adoptado las palabras φαῖνομένα y νοούμενα, se apoderó de las palabras, como si aún no tuvieran dueño, para designar con ellas sus cosas en sí y sus fenómenos.

\* \* \*

Tras haber tenido que refutar la doctrina kantiana de las categorías exactamente igual que él mismo refutó la de Aristóteles, quiero aquí, a modo de propuesta, indicar un tercer camino para la consecución de nuestro propósito. Lo que ambos buscaban con el nombre de las categorías eran los conceptos más generales bajo los que hubiera que subsumir todas las diferentes cosas y con los cuales, por consiguiente, se tuviera que pensar en último término todo lo existente. Precisamente por eso las concibió Kant como las *formas* de todo pensar.

La gramática es a la lógica lo que el vestido al cuerpo. Por lo tanto, esos conceptos supremos, ese cimiento de la Razón que es la base de todo pensar especial y sin cuya aplicación no podría tener lugar ningún pensamiento, ¿no deberían consistir en conceptos que, debido a su elevada generalidad (transcendentalidad), no se expresan en palabras individuales sino en clases de palabras en tanto que en cada palabra, sea cual | sea, se piensa ya uno de ellos, de manera que su denominación no habría que buscarla en el léxico sino en la gramática? ¿No deberían, en último término, consistir en aquellas diferencias de conceptos en virtud de las cuales la palabra que los expresa es, o bien un sustantivo, o un adjetivo, un verbo, un adverbio, un pronombre, una preposición u otra partícula; en una palabra: las *partes orationis*? Pues es innegable que estas designan las formas que primariamente adopta todo pensamiento y en las que este se mueve inmediatamente; por eso son las formas lingüísticas esenciales, los elementos fundamentales de todo lenguaje, de modo que no nos podemos imaginar ningún lenguaje que no consistiera al menos en sustantivos, adjetivos

567

26. Véase *Sext. Empir. Pyrrhon. hypotyp.*, lib. 1, c. 13, νοούμενα φαῖνομενοι, ἀντεῖθε Ἀναξαγόρας (*intelligibilia apparentibus opposuit Anaxagoras*) | «Anaxagoras opuso lo pensado a lo aparente» (Ed. Bekker, § 33, p. 10, 2).

y verbos. A esas formas fundamentales tendrían luego que subordinarse aquellas formas de pensamiento que se expresan en sus flexiones, o sea, en la declinación y la conjugación, donde es inesencial al tema la cuestión de si para su designación se utiliza el artículo y el pronombre. Pero quisiéramos examinar el asunto más de cerca y volver a plantear la pregunta: ¿Cuáles son las formas del pensamiento?

1) El pensamiento consta de juicios: los juicios son los hilos de toda su trama. Pues sin el uso de un verbo no avanza el pensamiento y, en la medida en que utilizamos un verbo, juzgamos.

2) Todo juicio consiste en conocer la relación entre sujeto y predicado, los cuales aquel separa o une con diversas restricciones. Los une en los siguientes casos: a partir del conocimiento de la identidad real de ambos, que solo puede tener lugar en conceptos intercambiables; luego, en el conocimiento de que uno es siempre pensado con el otro, pero no al revés (en la proposición universal afirmativa); y en el conocimiento de que el uno es a veces pensado con el otro, en la proposición particular afirmativa. Las proposiciones negativas recorren el camino inverso. Por consiguiente, en todo juicio se tiene que poder encontrar sujeto, predicado y cópula, bien sea esta última afirmativa o negativa, aun cuando cada uno de ellos no esté designado por una palabra propia, como ocurre en la mayoría de los casos. A menudo *una* palabra designa el predicado y la cópula, como: «Cayo envejece»; a veces *una* palabra designa los tres, como: *concurritur*, es decir, «Los ejércitos entran en acción». A partir de aquí se explica que no haya que buscar las formas del pensamiento tan directa e inmediatamente en las palabras, ni siquiera en las partes del discurso; porque en los distintos lenguajes, e incluso en uno mismo, el mismo juicio puede ser expresado mediante diferentes palabras y hasta con diferentes partes del discurso, y sin embargo el pensamiento sigue siendo el mismo y, por tanto, también su forma: pues el pensamiento no podría ser el mismo con distintas formas de pensamiento. Pero la construcción verbal puede muy bien ser diferente para un mismo pensamiento y una misma forma: pues aquella es simplemente el ropaje exterior del pensamiento que, en cambio, es inseparable de su forma. Así que la gramática explica solo el ropaje de las formas de pensamiento. Por eso las partes del discurso pueden deducirse de las formas de pensamiento originarias e independientes de todos los lenguajes: la misión de estos es expresar esas formas con todas sus modificaciones. Ellos son su instrumento, su vestimenta, la cual ha de concordar exactamente con su articulación, de modo que esta pueda reconocerse en ellos.

3) Estas formas del pensamiento reales, inmutables y originarias son las de la *tabla lógica de los juicios* kantiana; solo que en ella se encuentran ventanas ciegas que se han colocado en función de la



simetría y de la tabla de las categorías y que tienen, pues, que suprimirse; del mismo modo, hay una falsa ordenación. Así que aproximadamente sería:

a) *Cualidad*: afirmación o negación, es decir, conexión o separación de los conceptos: dos formas. Depende de la cópula.

b) *Cantidad*: el concepto del sujeto se toma en todo o en parte: universalidad o pluralidad. A la primera pertenecen también los sujetos individuales: Sócrates significa: todo Sócrates. Así que solo dos formas. Depende del sujeto.

c) *Modalidad*: tiene realmente tres formas. Define la cualidad como necesaria, real o contingente. Por consiguiente, depende siempre de la cópula.

Estas tres formas de pensamiento nacen de los principios de contradicción y de identidad. Del principio de razón y el de tercio excluso surge la

d) *Relación*: solo aparece cuando se juzga sobre juicios ya establecidos y solo puede consistir en afirmar la dependencia de un juicio respecto de otro (aun dentro de la pluralidad de ambos), con lo cual los unifica en el juicio *hipotético*; o bien, en afirmar que los juicios se excluyen entre sí, con lo que los separa en el juicio *disyuntivo*. Depende de la cópula que separa o une los juicios ya formulados.

569

Las *partes del discurso* y las formas de la gramática son modos de expresar los tres elementos del juicio, o sea, el sujeto, el predicado y la cópula, como también sus posibles relaciones y las formas de pensamiento enumeradas junto con sus determinaciones y modificaciones próximas. Sustantivo, adjetivo y verbo son, pues, elementos esenciales del lenguaje en general, por lo que se tienen que poder encontrar en todos los lenguajes. En cambio, se podría imaginar un lenguaje en el que el adjetivo y el verbo estuvieran siempre fusionados, tal y como lo están a veces en todos. Provisionalmente se podría decir: el sustantivo, el artículo y el pronombre están indicados para expresar el *sujeto*; el adjetivo, el adverbio y la preposición, para expresar el *predicado*; y, para expresar la *cópula*, el verbo que, con excepción de *esse*, contiene ya el predicado. La gramática filosófica tiene que enseñar el mecanismo exacto de la expresión de las formas de pensamiento, igual que hace la lógica con las operaciones de las mismas.

*Nota*: a fin de prevenir una confusión y explicar lo precedente, menciono la obra *Fundamento provisional para la filosofía del lenguaje* de S. Stern, 1835, como un intento completamente fracasado de construir las categorías a partir de las formas gramaticales. Él ha confundido completamente el pensamiento con la intuición, y de ahí que haya pretendido deducir de las formas gramaticales, no las categorías del pensamiento sino las supuestas categorías de la intuición, poniendo así las formas gramaticales en relación directa con la *intui-*

70

ción. Cae en el gran error de suponer que el *lenguaje* se refiere inmediatamente a la *intuición* en lugar de referirse inmediatamente solo al *pensamiento* como tal, o sea, a los *conceptos abstractos*, y únicamente a través de estos a la intuición, con la que mantienen una relación que lleva consigo un total cambio de forma. Lo que existe en la intuición, incluidas las relaciones que surgen del espacio y el tiempo, es un objeto del pensamiento, o sea que tiene que haber también formas lingüísticas para expresarlo, pero siempre *in abstracto*, como conceptos. La materia próxima del pensamiento son siempre conceptos, y solo a ellos se refieren las formas de la lógica, nunca a la intuición *directamente*. Esta determina solo la verdad material del juicio, nunca su verdad formal, que se rige exclusivamente por reglas lógicas.

\* \* \*

Vuelvo ahora a la filosofía kantiana y entro en la *Dialéctica transcendental*. Kant la abre con la explicación de la *Razón*, facultad esta que ha de jugar en ella el papel principal, ya que hasta ahora solo habían salido a escena la sensibilidad y el entendimiento. Ya antes he hablado de sus distintas explicaciones de la *Razón* y también de la que aquí se ofrece, según la cual «es la facultad de los principios». Aquí se expone que todos los conocimientos *a priori* considerados hasta el momento, y que son los que hacen posible la matemática pura y la ciencia natural pura, ofrecen meras *reglas* pero no *principios*, ya que surgen de intuiciones y formas del conocimiento pero no de meros *conceptos*, lo cual es requisito para denominarse principio. Este será, por consiguiente, un conocimiento *a partir de meros conceptos* y, sin embargo, *sintético*. Pero eso es estrictamente imposible. A partir de meros conceptos no pueden nunca surgir más juicios que los *analíticos*. Si los conceptos han de estar conectados sintéticamente y, sin embargo, *a priori*, entonces esa conexión tiene necesariamente que estar mediada por un tercero, por una intuición pura de la posibilidad formal de la experiencia; lo mismo que los juicios sintéticos *a posteriori* están mediados por la intuición empírica: en consecuencia, un juicio sintético *a priori* no puede surgir nunca de meros conceptos. Pero nosotros no conocemos *a priori* nada más que el principio de razón en sus distintas formas y, por lo tanto, no son posibles más juicios sintéticos *a priori* que los que nacen de aquello que da contenido a ese principio.

571

Entretanto, Kant sale con un supuesto principio de la *Razón* acorde con su exigencia, nada más que *uno*, del que después se derivan otros principios consecutivos. Se trata del principio que Chr. Wolf asienta y explica en su *Cosmología*, sec. I, c. 2, § 93, y en su *Ontología*, § 178. Así como antes, bajo el título de la Anfibiología, los sim-

ples filosofemas leibnizianos fueron tomados por errores naturales y necesarios de la Razón, y como tales fueron criticados, exactamente lo mismo ocurre aquí con los filosofemas de Wolf. Kant expone ese principio de la Razón dentro de un letargo debido a la falta de claridad, la imprecisión y la fragmentación (p. 307; V 364, y 322; V 379): pero claramente se dice lo siguiente: «Si se da lo condicionado, entonces tiene que darse también la totalidad de sus condiciones, por consiguiente, también lo *incondicionado*, por lo cual se completa aquella totalidad». Uno se percatará con la mayor viveza de la aparente verdad de esa proposición, si se representan las condiciones y los condicionados como los eslabones de una cadena colgante cuyo extremo superior no es visible, y que podría así continuar hasta el infinito: pero, dado que la cadena no se cae sino que pende, tiene que haber arriba *un* eslabón que sea el primero y que esté afianzado de algún modo. O, más brevemente: la Razón quiere tener un punto de partida para la cadena causal que se remonta hasta el infinito; eso le resultaría cómodo. Pero quisiéramos examinar la proposición, no en imágenes, sino en sí misma. Se trata, desde luego, de una proposición sintética: pues del concepto de lo condicionado no se sigue analíticamente más que el de la condición. Pero no tiene verdad *a priori* ni tampoco *a posteriori*, sino que obtiene su apariencia de verdad de una forma muy sutil que he de descubrir ahora. Nosotros poseemos inmediatamente y *a priori* los conocimientos que expresa el principio de razón en sus cuatro formas. Todas las expresiones abstractas del principio de razón están ya extraídas de aquellos conocimientos inmediatos y son, por tanto, mediatas; pero aún más lo son los principios consecutivos a ellas. Ya antes he explicado cómo el conocimiento *abstracto* a menudo unifica los diversos conocimientos *intuitivos* en *una* forma o *un* concepto, de tal modo que aquellos dejan de ser distinguibles: por eso, el conocimiento abstracto es al intuitivo como la sombra a los objetos reales, cuya enorme variedad reproduce con un perfil que abarca a todos. El supuesto principio de la Razón se vale de esa sombra. A fin de inferir lo incondicionado a partir del principio de razón, al que aquel contradice directamente, prescindidamente del conocimiento inmediato e intuitivo del contenido del principio de razón en sus formas individuales, sirviéndose solo de los conceptos abstractos que se han derivado de él y que solo de él reciben valor y contenido; ello, con el fin de introducir su incondicionado de contrabando, de la manera que sea, dentro de la amplia extensión de aquellos conceptos. Su proceder se hace muy claro por medio de su ropaje dialéctico; por ejemplo, así: «Si existe lo condicionado, tiene que darse también su condición y, por cierto, de forma total, completa, o sea, ha de darse la totalidad de sus condiciones; por lo tanto, si constituyen una serie, tiene que darse la serie completa y, por

consiguiente, también el primer comienzo de la misma, o sea, lo incondicionado». Por lo pronto, es falso que las condiciones de un condicionado puedan constituir como tales una *serie*. Antes bien, para cada condicionado la totalidad de sus condiciones tiene que estar contenida en su razón *próxima*, de la que procede inmediatamente y que es así su razón *suficiente*. Ese es el caso, por ejemplo, de las distintas determinaciones del estado que es causa, que tienen que concurrir antes de que se produzca el efecto. Pero la serie, por ejemplo, la cadena de causas, solo surge en la medida en que aquello que era condición lo consideramos a su vez como un condicionado, con lo que entonces comienza desde el principio toda la operación y aparece de nuevo el principio de razón con su exigencia. Pero nunca puede haber para un condicionado una verdadera *serie* sucesiva de condiciones que existieran simplemente como tales y en virtud del último condicionado finito, sino que siempre existe una serie alternativa de condicionados y condiciones: mas en cada miembro recorrido se interrumpe la cadena y se anula por completo la exigencia del principio de razón; esta comienza de nuevo al convertirse la condición en condicionado. Así que el principio de razón *suficiente* exige la totalidad de la *condición próxima*, nunca la totalidad de una *serie*. Pero ese concepto de la totalidad de la condición no determina si esta ha de ser simultánea o sucesiva: y, al optarse por lo último, surge la exigencia de una *serie* completa de condiciones que se suceden unas a otras. Solo en virtud de una abstracción arbitraria se puede considerar una serie de causas y efectos como una serie de causas puras | que existirían solo en razón del último efecto y que serían así exigidas como su razón *suficiente*. En una consideración más cercana y reflexiva, y pasando de la generalidad indefinida de la abstracción a la realidad individual determinada, encontramos, en cambio, que la exigencia de una razón *suficiente* se extiende simplemente a la totalidad de las determinaciones de la causa *próxima*, no a la totalidad de una serie. La exigencia del principio de razón se extingue totalmente en cada razón suficiente dada. Pero comienza de nuevo en cuanto esa razón es considerada a su vez como consecuencia: mas nunca exige inmediatamente una serie de razones. No obstante, cuando en lugar de ir al asunto mismo uno se queda en el ámbito de los conceptos abstractos, desaparecen aquellas diferencias. Entonces, una cadena de causas y efectos alternativos, o de razones y consecuencias lógicas alternativas, se hace pasar por meras causas o razones de un efecto último; y la *totalidad de las condiciones* por la que una razón resulta *suficiente* aparece como una totalidad de aquella supuesta *serie* de meras razones que existirían solo en función de la consecuencia última. Ahí aparece con gran descaro el principio abstracto de la Razón con su exigencia de lo incondicionado. Pero para reconocer su inva-

lidez no se precisa de una crítica de la Razón con sus antinomias y la solución de estas, sino solo una crítica de la Razón entendida en mi sentido, a saber, una investigación de la relación del conocimiento abstracto con el inmediatamente intuitivo, pasando de la indeterminada generalidad de aquel a la sólida definición de este. De tal investigación resultará que la esencia de la Razón no consiste en modo alguno en la exigencia de un incondicionado: pues, tan pronto como esta proceda con total reflexión, tendrá que descubrir que un incondicionado es directamente un absurdo. La Razón, en cuanto facultad de conocer, solo puede vérselas con objetos; pero todo objeto para el sujeto está necesaria e inapelablemente sometido al principio de razón y asumido en él, tanto *a parte ante* como *a parte post*. La validez del principio de razón radica en la forma de la conciencia hasta tal punto, que uno no puede representarse objetivamente | nada de lo que no pudiera exigir un porqué, o sea, un Absoluto absoluto como una tabla ante la cabeza<sup>27</sup>. El hecho de que a este o a aquel la comodidad les haga detenerse en algún punto y asumir a voluntad tal Absoluto no puede hacer nada contra aquella indiscutible certeza *a priori*, por muchos gestos distinguidos que se hagan. De hecho, todo el discurso sobre el Absoluto, ese tema casi exclusivo de las filosofías ensayadas desde Kant, no es nada más que la prueba cosmológica de incógnito. En efecto, esta, privada de todos los derechos y proscrita como consecuencia del proceso a que Kant la sometió, no puede ya mostrarse en su forma verdadera y por eso se presenta con ropajes de todo tipo, bien de forma elegante, encubierta con la intuición intelectual o el pensamiento puro, bien como un vagabundo sospechoso que unas veces mendiga lo que pide y otras lo arrebatata amenazando con filosofemas más modestos. Si los señores quieren absolutamente tener un Absoluto, les proporcionaré uno que satisfará sus exigencias mucho mejor que las figuras nebulosas concebidas por ellos: la materia. Ella es ingenerada e imperecedera, así que es realmente independiente y *quod per se est et per se concipitur*<sup>28</sup>: de su seno nace todo y todo vuelve a él: ¿qué más se puede pedir de un Absoluto? Pero más bien se debería gritar a aquellos en los que ninguna crítica de la Razón ha hecho mella:

574

¿No sois como las mujeres, que continuamente  
Vuelven a su primera palabra  
Cuando se les ha hablado razonablemente durante horas?<sup>29</sup>.

27. *Wie ein Brett vor dem Kopf*, de la expresión *ein Brett vor dem Kopf haben*: lit.: «tener una tabla ante la cabeza»; fig.: «ser duro de mollera» [N. de la T.].

28. [«Lo que es por sí y se concibe por sí»: cf. Spinoza, *Ética*, I, def. III.]

29. [Schiller, *Wallensteins Tod*, II, 3.]

Que ese remontarse a una causa incondicionada, a un primer comienzo, no está en modo alguno fundamentado en la esencia de la Razón, se demuestra también fácticamente por el hecho de que las religiones originarias de nuestro género y que aún hoy tienen el mayor número de confesos sobre la tierra, o sea, el brahmanismo y el budismo, no conocen ni admiten semejante supuesto sino que hacen ascender hasta el infinito la serie de los fenómenos condicionantes unos de otros. Sobre esto me remito a la nota que sigue más abajo, en la crítica de la primera antinomia, para lo cual puede verse también la *Doctrina del Budismo* de Upham (p. 9) y, en general, cualquier informe auténtico sobre las religiones | de Asia. No se debe identificar judaísmo y Razón.

575

Kant, que en ningún modo pretende afirmar su supuesto principio de la Razón como objetivamente válido sino solo como subjetivamente necesario, lo deduce como tal por medio de un insulso sofisma (p. 307; V 364): puesto que cada verdad que conocemos la intentamos subsumir en una más general mientras se pueda, ese hecho no puede significar nada más que la persecución de lo incondicionado supuesto aquí por nosotros. Pero, en realidad, con tal intento no hacemos más que aplicar la Razón —es decir, aquella facultad del conocimiento abstracto y general que distingue al hombre reflexivo, dotado de lenguaje y pensante del animal, esclavo del presente— y utilizarla convenientemente para simplificar nuestro conocimiento por medio de la síntesis. Pues el uso de la Razón **consiste** precisamente en conocer lo particular por lo general, el caso por la regla y esta por reglas más generales, buscando así el punto de vista más general: gracias a tal síntesis nuestro conocimiento se facilita y se perfecciona tanto, que de ello surge la gran diferencia entre el curso vital del animal y del hombre, como también entre la vida del hombre cultivado y la del rudo. Sin embargo, la serie de las *razones del conocer*, que existe solo en el ámbito de lo abstracto, o sea, de la Razón, encuentra siempre su fin en lo indemostrable, es decir, en una representación que no está ya condicionada por esa forma del principio de razón, o sea, en una razón del principio supremo de la cadena de consecuencias, que es inmediatamente intuitiva *a priori* o *a posteriori*. Ya en el tratado sobre el principio de razón, § 50, he mostrado que aquí la serie de las razones de conocer se transforma en la de las razones del devenir o del ser. Pero pretender hacer valer esa circunstancia para demostrar un incondicionado según la ley de causalidad, aunque sea como mera exigencia, solo puede hacerse cuando no se han distinguido en absoluto las formas del principio de razón sino que, ateniéndose a su expresión abstracta, se han confundido todas. Pero Kant intenta incluso fundamentar esa confusión mediante un mero juego de palabras con | *universalitas* y *universitas* (p. 322; V 379).

576

Mas es falso que nuestra búsqueda de razones de conocer superiores, de verdades universales, nazca del supuesto de un objeto incondicionado en su existencia o de cualquier otra cosa que tenga algo en común con él. ¿Cómo habría de ser esencial a la Razón suponer algo que tiene que reconocer como un absurdo tan pronto como reflexiona? Antes bien, el origen de aquel concepto de lo incondicionado no puede demostrarse en nada más que la pereza del individuo, que quiere con él librarse de todas las cuestiones ulteriores ajenas y propias, aunque sin justificación ninguna.

El mismo Kant le niega la validez objetiva a ese presunto principio de la Razón, pero lo considera un supuesto subjetivamente necesario y establece así en nuestro conocimiento una escisión irresoluble que pronto hará que se destaque con más claridad. Con ese fin, en la p. 322; V 379, sigue desarrollando aquel principio de la Razón de acuerdo con su querido método de la simetría arquitectónica. De las tres categorías de la relación surgen tres tipos de silogismos, cada uno de los cuales proporciona la guía para la búsqueda de un incondicionado especial, de los que presenta, a su vez, tres: alma, mundo (como objeto en sí y totalidad cerrada), Dios. Aquí se puede observar enseguida una gran contradicción de la que Kant, sin embargo, no toma nota, ya que sería muy peligrosa para su simetría: dos de esos incondicionados están a su vez condicionados por el tercero, a saber, el alma y el mundo por Dios, que es su causa productora: así que aquellos no tienen en común con este el predicado de la incondicionalidad, que es de lo que aquí se trata, sino solo el de estar inferidos según principios de la experiencia más allá del ámbito de posibilidad de la misma.

Dejando esto de lado, en los tres incondicionados a los que, según Kant, tiene que ir a parar toda Razón siguiendo sus leyes esenciales, encontramos a su vez los tres objetos principales en torno a los que ha girado toda la filosofía que permaneció bajo el influjo del cristianismo, desde los escolásticos hasta Christian Wolf. Pero, por muy accesibles y habituales que hoy hayan llegado a ser estos conceptos para la mera Razón gracias a esos filósofos, con ello no está en ningún modo decidido el que sin Revelación alguna tengan que surgir del desarrollo de toda Razón, como un testimonio peculiar de la esencia de esta. Para decidir esto habría que recurrir a la investigación histórica, con el fin de estudiar si los pueblos primitivos y los no europeos, en especial los indostánicos, como también muchos de los más antiguos filósofos griegos, llegaron realmente a aquellos conceptos; o si simplemente tenemos la bondad de atribuírselos cuando, de forma totalmente falsa, traducimos el Brahma de los hindúes y el Tien de los chinos como «Dios», al igual que los griegos encontraban dioses por todas partes; y habrá que examinar si no será más bien que el ver-

dadero teísmo solo puede encontrarse en el judaísmo y en las dos religiones derivadas de él, cuyos confesos agrupan a los partidarios de todas las demás religiones de la tierra bajo el nombre de «paganos»; una expresión, dicho sea de paso, sumamente ingenua y burda, que debería ser desterrada al menos de los escritos de los eruditos, ya que identifica a brahmanistas, budistas, egipcios, griegos, romanos, germanos, galos, iroqueses, patagonios, caribeños, tahitianos, australianos y otros, y los mete a todos en un mismo saco. Tal expresión es apropiada para los curas: pero en el mundo erudito se la tiene que mandar a paseo, puede viajar a Oxford e instalarse allí. — En concreto, es cosa decidida que el budismo, la religión con mayor número de representantes en la tierra, no implica teísmo alguno y este incluso le horroriza. Por lo que a Platón se refiere, soy de la opinión de que el teísmo que periódicamente le asaltó se lo debe a los judíos. Por eso *Numenio*<sup>30</sup> (siguiendo a Clem. Alex. *Strom.*, I, c. 22, Euseb. *Praep. evang.*, XIII, 12), y Suidas<sup>31</sup> bajo la influencia de Numenio, le llamaron el *Moses graecisans*<sup>32</sup>: Τί γάρ ἐστι Πλάτων, ἢ Μωσῆς ἀπτικίζων<sup>33</sup>; y le reprocha el haber robado (ἀποσυλήσας) de los escritos mosaicos sus doctrinas de Dios y la creación. *Clemente* insiste en que Platón conoció y utilizó a Moisés, por ejemplo, en *Strom.*, I, 25; V, c. 14, § 90 y ss.; en *Paedagog.*, II, 10 y III, 11; también en la *Cohortatio ad gentes*, c. 6 donde, después de que en el capítulo anterior ha reprendido y escarnecido al estilo capuchino a todos los filósofos griegos | por no haber sido judíos, elogia exclusivamente a Platón y estalla en enorme júbilo debido a que, así como este aprendió su geometría de los egipcios, su astronomía de los babilonios, la magia de los tracios y también muchas cosas de los asirios, igualmente aprendió su teísmo de los judíos: Οἶδά σου τοὺς διδάσκαλους καὶ ἀποκρύπτειν ἐθέλης, — δόξαν τὴν τοῦ θεοῦ παρ' αὐτῶν ὠφέλησαι τῶν Ἑβραίων (*tuos magistros novi, licet eos celare velis, — illa de Deo sententia suppeditata tibi est ab Hebraeis*<sup>34</sup>). Una conmovedora escena de reconocimiento. Pero yo descubro una confirmación especial en lo siguiente: según Plutarco (*in Mario*) y, todavía mejor, según Lactancio (I, 3, 19), Platón agradece a la Naturaleza el haber nacido hombre y no animal, varón y no mujer, griego y no bárbaro. Pero en

578

30. Filósofo griego (175 n. e. aprox.) precursor del neoplatonismo [*N. de la T.*].

31. Escritor bizantino (mitad del siglo x), autor de una *Enciclopedia de todas las Ciencias* [*N. de la T.*].

32. [Moisés grecoparlante.]

33. [-¿Pues qué es Platón más que el Moisés de los que hablan en ático? (Clemens. Alex., *Strom.* I, 22, ed. Dindorf, p. 121, 16).]

34. [-Conoci a tus maestros, aunque quieras ocultarlos, — tu opinión sobre Dios se sirve de los hebreos (Clemens. Alex., *cohortatio ad gentes*), c. 6, § 70.]



las Oraciones de los judíos a partir del hebreo de Isaac Euchel <sup>35</sup>, segunda edición, 1799, p. 7, se encuentra una oración matutina en la que dan gracias a Dios y le alaban por ser judíos y no paganos, libres y no esclavos, varones y no mujeres. Tal investigación histórica habría liberado a Kant de una molesta necesidad en la que ahora se ve, cuando hace a aquellos tres conceptos surgir necesariamente de la naturaleza de la Razón y, sin embargo, afirma que son insostenibles y no se pueden fundar en la Razón; y de ahí que convierta en sofista la propia Razón, al afirmar (p. 339; V 397): «Se trata de sofisticaciones, no de los hombres sino de la Razón pura misma, de las que ni el más sabio se puede librar; y aunque acaso pueda evitar el error tras muchos esfuerzos, nunca puede deshacerse de la ilusión que incesantemente le molesta y se burla de él». Según ello, esas «ideas de la Razón» kantianas se podrían comparar al foco en el que convergen, unas pulgadas por delante de su superficie, los rayos reflejados por un espejo cóncavo, a consecuencia de lo cual, y por un inevitable proceso del entendimiento, se presenta ante nosotros un objeto que es una cosa sin realidad.

Muy desafortunada es la elección del nombre *Ideas* para aquellas tres supuestas producciones necesarias de la Razón pura teórica; además, el nombre le ha sido arrebatado a Platón, quien designó con él las formas imperecederas que, multiplicadas por el tiempo y el espacio, se hacen visibles de forma imperfecta en las innumerables cosas individuales y perecederas. Las ideas de Platón son, por lo tanto, absolutamente intuitivas, como de forma tan definida lo indica la palabra que eligió, que solo podría traducirse pertinentemente como «evidencias» [*Anschaulichkeiten*] o «visibilidades» [*Sichtbarkeiten*]. Y Kant se la ha apropiado para designar aquello que queda tan lejos de toda posibilidad de la intuición, que hasta el pensamiento abstracto puede acceder a ello solo a medias. La palabra «idea», que Platón introdujo por primera vez, ha mantenido siempre desde entonces, a lo largo de veintidós siglos, el significado en el que Platón la usó: pues no solo la totalidad de los filósofos de la Antigüedad, sino también todos los escolásticos y hasta los Padres de la Iglesia y los teólogos, la usaron exclusivamente en aquel significado platónico, a saber, en el sentido de la palabra latina *exemplar*, tal y como lo menciona expresamente Suárez en su Disputación vigesimoquinta, sec. 1. El que más tarde a los ingleses y franceses la pobreza de sus lenguajes les haya llevado al mal empleo de esa palabra es bastante penoso, pero no de peso. Así que en absoluto se puede justificar el mal uso kantia-

579

35. Escritor judío (1756-1804) autor de *Gebete der hochdeutschen und poln. Juden*, Königsberg, 1787 [N. de la T.].

no de la palabra *idea* mediante la introducción de un nuevo significado que se trae al fino hilo del no ser objeto de la experiencia, significado que es común con las ideas de Platón pero también con toda posible quimera. Dado que el mal uso de pocos años no se toma en consideración frente a la autoridad de muchos siglos, yo he utilizado siempre la palabra en su sentido antiguo, originario y platónico.

\* \* \*

580 La refutación de la *psicología racional* es mucho más detenida y profunda en la primera edición de la *Crítica de la Razón pura* que en la segunda y siguientes; por eso hay que servirse aquí de aquella. En conjunto, esa refutación tiene un gran mérito y mucho de verdad. Sin embargo, soy de la opinión de que es únicamente por mor de su simetría por lo que Kant deduce como necesario el concepto del alma a partir de aquel paralogismo, por medio de la aplicación del concepto de lo incondicionado al concepto de *sustancia*, que es la primera categoría de relación, al tiempo que afirma que de ese modo surgiría en toda Razón especulativa el concepto de un alma. Si ese concepto tuviera realmente su origen en la hipótesis de un sujeto último de todos los predicados de una cosa, entonces no solo se habría supuesto un alma en el hombre sino también, y con la misma necesidad, en todas las cosas inertes, dado que también ellas exigen un sujeto último de todos sus predicados. Pero, en general, Kant se sirve de una expresión totalmente inadmisibles cuando habla de un algo que puede existir solo como sujeto y no como predicado (por ejemplo, *Crítica de la Razón pura* p. 323; V 412; *Prolegomena*, § 4 y 47); aunque ya en la *Metafísica* de Aristóteles se puede encontrar un precedente de eso. Nada existe como sujeto y predicado, pues esas expresiones pertenecen exclusivamente a la lógica e indican la relación entre los conceptos abstractos. En el mundo intuitivo, el correlato o representante de estos deberá ser la sustancia o el accidente. Pero entonces no necesitamos seguir buscando aquello que siempre existe solo como sustancia y nunca como accidente, sino que lo tenemos inmediatamente en la materia. Ella es la sustancia para todas las propiedades de las cosas, que son sus accidentes. Ella es realmente, si se quiere mantener la expresión de Kant antes citada, el sujeto último de todos los predicados de cualquier cosa empíricamente dada, es decir, aquello que queda tras sustraer todas sus propiedades de todas clases: y eso vale del hombre como del animal, la planta o la piedra, y es tan evidente que para no verlo se requiere una decidida voluntad de no ver. Enseguida mostraré que ella es realmente el prototipo del concepto de sustancia. — El sujeto y el predicado son a la sustancia y el accidente como el principio de razón suficiente en la lógica a la ley de cau-

salidad en la Naturaleza, y tan inadmisibile como la confusión o identificación de estos lo es también la de aquellos dos. Mas esa confusión e identificación la lleva Kant a su grado máximo en los *Prolegómenos*, § 46, con el fin de hacer surgir el concepto del alma del sujeto último de todos los predicados y de la forma del silogismo categórico. Para descubrir la sofística de ese párrafo solo se necesita pensar que sujeto y predicado son determinaciones puramente lógicas que afectan única y exclusivamente a conceptos abstractos según su relación en el juicio: en cambio, sustancia y accidente pertenecen al mundo intuitivo y a su aprehensión en el entendimiento, pero solo se encuentran en él como idénticos a la materia y a la forma o cualidad: de eso hablaré enseguida algo más.

581

En realidad, es la contraposición entre lo objetivo y lo subjetivo lo que ha dado ocasión para admitir dos sustancias radicalmente distintas, cuerpo y alma. Si el hombre se concibe a sí mismo objetivamente en la intuición externa, encuentra un ser extendido en el espacio y, en general, corpóreo; en cambio, si se concibe en la mera autoconciencia, o sea, de forma puramente subjetiva, se encuentra como un mero ser volente y representante, libre de todas las formas de la intuición y carente también de todas las propiedades que convienen a los cuerpos. Entonces forma el concepto del alma, del mismo modo que todos los conceptos transcendentales denominados por Kant ideas, aplicando el principio de razón, forma de todo objeto, a algo que no es objeto, en este caso al sujeto del conocer y del querer. Él considera el conocer, el pensar y el querer como efectos cuyas causas busca sin poder suponer para ello el cuerpo, y así establece una causa totalmente diferente del cuerpo. De ese modo demuestran el primer y último dogmático la existencia del alma: así ya Platón en el *Fedro*, y todavía Wolf, la demuestran a partir del pensar y el querer como efectos que conducen a aquella causa. Solo después de que en esa forma, mediante la hipóstasis de una causa correspondiente al efecto, hubiera surgido el concepto de un ser inmaterial, simple e indestructible, la escuela pasó a desarrollarlo y demostrarlo desde el concepto de *sustancia*. Pero antes lo había formulado ya expresamente con ese fin, por medio del notable truco que sigue.

Con la primera clase de representaciones, es decir, el mundo intuitivo real, se da también la representación de la materia, ya que la ley de causalidad que rige en aquel determina el cambio de los estados, que suponen ellos mismos algo permanente de lo que son cambios. Antes, en relación con el principio de permanencia de la sustancia, he mostrado, apelando a pasajes anteriores, que esa representación de la materia surge cuando en el entendimiento, solo para el cual existe esta, por medio de la ley de causalidad (su única forma de conocimiento) se unifican internamente el tiempo y el espacio, presentándose la

582

parte espacial de ese producto como permanencia de la *materia* y la parte temporal como cambio de los *estados* de esta. La materia pura puede ser solamente pensada *in abstracto*, no intuida, ya que siempre aparece a la intuición con forma y cualidad. La *sustancia* es a su vez una abstracción de ese concepto de *materia*, por consiguiente es un *genus* superior, y surge cuando en el concepto de materia se mantiene sólo el predicado de la permanencia y se eliminan todas sus restantes propiedades esenciales: extensión, impenetrabilidad, divisibilidad, etc. Así que el concepto de *sustancia*, al igual que cualquier *genus* superior, comprende *en sí menos* que el concepto de *materia*: pero no por ello contiene *más bajo sí*, como en otro caso ocurriría siempre con el *genus* superior, ya que no abarca más *genera* inferiores que el de la materia; por el contrario, esta sigue siendo la única verdadera subespecie del concepto de *sustancia*, la única demostrable, por la que su contenido deviene real y obtiene confirmación. Así que aquí no se verifica en absoluto el fin con el que en otros casos la Razón produce por abstracción un concepto superior, a saber: para pensar con él simultáneamente varias subespecies distintas a través de sus determinaciones secundarias; por consiguiente, o bien aquella abstracción se ha efectuado de forma totalmente inútil y ociosa, o tiene un propósito oculto. Este sale a la luz cuando bajo el concepto de *sustancia* se coordina a su auténtica subespecie de la materia una segunda, a saber, la *sustancia* inmaterial, simple e indestructible, el alma. Pero el logro fraudulento de ese concepto se produjo al proceder de modo ilegítimo e ilógico ya en la formulación del concepto superior de *sustancia*. En su curso regular, la Razón forma siempre un concepto genérico de modo que pone juntos varios conceptos específicos, procede luego de forma comparativa, discursiva, y finalmente, eliminando sus diferencias y manteniendo sus concordancias, obtiene un concepto genérico que abarca todos ellos pero tiene menos contenido: de donde se sigue que los conceptos específicos tienen que ser siempre anteriores al concepto genérico. Mas en el presente caso es al revés. Sólo el concepto de materia existía previamente al concepto genérico de *sustancia*, que sin motivo, por lo tanto sin justificación, fue inútilmente formado a partir de aquel mediante una caprichosa eliminación de todas sus determinaciones hasta quedar una sola. Solo después se estableció junto al concepto de materia la segunda subespecie espuria, y así se la coló subrepticamente. Para formularla no se necesitó más que una expresa negación de aquello que ya antes se había suprimido calladamente en el concepto genérico superior, a saber, la extensión, la impenetrabilidad y la divisibilidad. Así que el concepto de *sustancia* fue formulado exclusivamente para ser vehículo de la consecución fraudulenta del concepto de *sustancia* inmaterial. Por consiguiente, está lejos de poder valer como ca

tegoría o función necesaria del entendimiento: más bien se trata de un concepto sumamente superfluo, dado que su único contenido verdadero se encuentra ya en el concepto de materia, junto al cual solo contiene un gran vacío que no se puede llenar más que con la fraudulenta *sustancia inmaterial*, cuya admisión es requisito para poder formularlo: por eso en rigor hay que rechazar aquel concepto y poner en su lugar el concepto de materia.

\* \* \*

Las categorías eran un lecho de Procrusto para todas las cosas posibles, pero las tres clases de silogismo lo son únicamente para las tres llamadas «ideas». La idea del alma estaba forzada a encontrar su origen en la forma del silogismo categórico. Ahora la serie afecta a las representaciones dogmáticas sobre la totalidad del mundo en cuanto este, como objeto en sí, es pensado entre dos límites: el de lo más pequeño (átomo) y el de lo más grande (límites del mundo en el tiempo y el espacio). Estos tienen que surgir de la forma del silogismo hipotético. Aquí no hace falta una especial violencia. Pues el juicio hipotético recibe su forma del principio de razón; y es de la irreflexiva aplicación incondicionada de ese principio y su posterior abandono arbitrario de donde surgen de hecho todas aquellas denominadas «ideas», no solo la cosmológica; en concreto, eso se produce así: de acuerdo con aquel principio, se busca siempre solamente la dependencia de un objeto respecto a otro, hasta que, finalmente, el cansancio de la facultad imaginativa genera un final del viaje: con eso se pierde de vista que todos los objetos, e incluso la serie completa de los mismos y el propio principio de razón, se encuentran en una dependencia mucho más próxima y amplia, a saber: la dependencia respecto del sujeto cognoscente, solo para cuyos objetos o representaciones tiene validez aquel principio, en tanto que a través de él se determina su lugar en el espacio y el tiempo. Puesto que la forma cognoscitiva de la que aquí se derivan solo las ideas cosmológicas, es decir, el principio de razón, es el origen de todas las hipótesis sutilizadoras, esta vez no se precisa de ningún sofisma; pero tanto más necesario es este para clasificar aquellas ideas según los cuatro títulos de las categorías.

1) Las ideas cosmológicas en relación con el tiempo y el espacio, es decir, en torno a los límites del mundo en ambos, son osadamente consideradas como determinadas por la categoría de *cantidad*, con la que está claro que no tienen nada en común, a no ser el hecho casual de que la extensión del concepto del sujeto en el juicio se designe en lógica con la palabra *cantidad*: una expresión figurada, en lugar de la cual se habría podido elegir otra. Pero al gusto kantiano por la

simetría le basta eso para utilizar el afortunado acontecimiento de esa designación y vincular a ella los dogmas transcendentales de la extensión del mundo.

2) Con atrevimiento aún mayor vincula Kant a la *cualidad*, es decir, la afirmación o negación en un juicio, las ideas transcendentales sobre la materia, lo cual no se fundamenta ni siquiera en una casual similitud de términos: pues es justamente a la cantidad, y no a la *cualidad* de la materia, a lo que se refiere su divisibilidad mecánica (no química). Pero, lo que es más, esa idea de la divisibilidad no se incluye para nada dentro de las consecuencias del principio de razón, del que, en cuanto contenido de la forma hipotética, debían nacer todas las ideas cosmológicas. Pues la afirmación en la que Kant se basa aquí, de que la relación de las partes con el todo es la de la condición con el condicionado —o sea, una relación según el principio de razón— es un sofisma, ciertamente sutil, pero infundado. | Aquella relación se basa más bien en el principio de contradicción. Pues el todo no existe por las partes ni estas por aquel, sino que ambos están necesariamente unidos porque son una sola cosa y su separación es un acto arbitrario. En eso se basa, de acuerdo con el principio de contradicción, el hecho de que cuando se suprimen las partes se suprime también el todo, y viceversa; y de ningún modo se basa ese hecho en que las partes, como *razón*, condicionen el todo como *consecuencia* ni que, por lo tanto, el principio de razón nos impulse necesariamente a buscar las partes últimas para desde ellas, como su razón, comprender el todo. — Así de grandes son las dificultades que vence aquí el gusto por la simetría.

3) Al título de la *relación* pertenecería propiamente la idea de la causa primera del mundo. Sin embargo, Kant tiene que conservar esta para el cuarto título, el de la modalidad, para el que en otro caso no quedaría ninguna; es en este donde él introduce a la fuerza aquella idea, haciendo que lo contingente (es decir, de acuerdo con su explicación diametralmente opuesta a la verdad, toda consecuencia a partir de su causa) se convierta en necesario gracias a la causa primera. Así, y por mor de la simetría, aparece aquí como tercera idea el concepto de *libertad*, con el cual de hecho solo se alude a la idea de la causa del mundo —lo único que aquí viene al caso—, tal y como lo expresa claramente la observación a la tesis del tercer conflicto. Así que el tercer y cuarto conflictos son, en el fondo, tautológicos.

Por encima de todo esto, considero y afirmo que toda la antinomia es una mera fantasmagoría, una lucha de fantasmas. Solamente las afirmaciones de la antítesis se basan realmente en las formas de nuestra facultad de conocer, es decir, expresándolo de forma objetiva, en las leyes naturales necesarias, conocidas *a priori* y universales. De ahí que solo su demostración se guíe por razones objetivas.

En cambio, las afirmaciones y demostraciones de la *tesis* no tienen más fundamento que el subjetivo, se basan exclusivamente en la debilidad del individuo que sutiliza, cuya facultad imaginativa se cansa con un regreso infinito —de ahí que le ponga fin mediante supuestos arbitrarios que, en el mejor de los casos, trata de disimular— y cuyo Juicio se encuentra aún paralizado en ese punto por prejuicios temprana y firmemente inculcados. ¡A resultados de ellos, la demostración en favor de la tesis es en los cuatro conflictos un simple sofisma; en cambio, la de la antítesis es una consecuencia inevitable de la Razón a partir de las leyes del mundo como representación conocidas por nosotros *a priori*. Solo con mucho esfuerzo y artificio ha conseguido Kant mantener la tesis y hacer que esta dirija aparentes ataques contra un oponente dotado de fuerza natural. Su truco primero y constante consiste en que no hace como todo el mundo que, cuando es consciente de la verdad de su afirmación, resalta el *nervus argumentationis* y lo pone a la vista de forma tan aislada, desnuda y clara como sea posible; él, sin embargo, la introduce en las dos partes de los conflictos, oculta y mezclada con un aluvión de afirmaciones superfluas y prolijas.

586

Las tesis y antítesis que aquí se ponen en conflicto recuerdan el *δίκαιος* y *ἄδικος λόγος*<sup>36</sup> que Sócrates pone en conflicto en las *Nubes* de Aristófanes. Pero esa semejanza se extiende solo a la forma, no al contenido, por mucho que quieran afirmarlo aquellos que a esta, la más especulativa de todas las cuestiones de la filosofía teórica, le quieren adjudicar un influjo sobre la moralidad, y así consideran en serio la tesis como el *δίκαιος* y la antítesis como el *ἄδικος λόγος*. Mas no me voy a molestar en prestar atención a tales pequeños espíritus limitados y falsos; y, no honrando a ellos sino la verdad, desvelaré que las demostraciones de las tesis individuales formuladas por Kant son sofismas, mientras que las de las antítesis están desarrolladas de forma totalmente honrada y correcta, y a partir de razones objetivas. Doy por supuesto que en este examen se tiene siempre presente la antinomia kantiana.

Si se pretendiera dar validez a la demostración de la tesis en el primer conflicto, entonces demostraría demasiado en tanto que sería igualmente aplicable al tiempo mismo y al cambio en él y, por lo tanto, demostraría que el tiempo tiene que haber comenzado, lo cual es un contrasentido. Por lo demás, el sofisma consiste en que la carencia de comienzo de la serie de los estados, de la que en un principio se trata, se sustituye repentinamente por la ausencia de fin (infinitud) de la misma y se demuestra, cosa que nadie duda, que ¡la

587

36. [«La causa justa e injusta» (Aristófanes, *Las nubes*, v. 889, 1104).]

terminación contradice lógicamente esa serie y que, sin embargo, todo presente es la terminación del pasado. Pero la terminación de una serie sin comienzo se puede siempre *pensar* sin perjuicio de su ausencia de comienzo; al igual que, a la inversa, se puede *pensar* el comienzo de una serie infinita. Mas nada se alega contra el argumento realmente correcto de la antítesis, de que los cambios del mundo suponen necesariamente una serie infinita de cambios *hacia atrás*. Podemos pensar la posibilidad de que la serie causal termine una vez en un reposo absoluto, pero no la posibilidad de un comienzo absoluto<sup>37</sup>.

En relación con los límites espaciales del mundo, se demuestra que, si este ha de significar una *totalidad dada*, tiene que poseer límites necesariamente: la consecuencia es correcta, solo que era justamente su miembro anterior lo que había que demostrar, pero queda indemostrado. La totalidad supone límites y los límites totalidad: pero aquí ambos son supuestos arbitrariamente. Sin embargo, la antítesis no ofrece para este segundo punto una demostración tan satisfactoria como para el primero, ya que la ley de causalidad solo proporciona determinaciones necesarias con referencia al tiempo, no al espacio, y nos da la certeza *a priori* de que ningún tiempo lleno puede limitar con uno vacío precedente a él y ningún cambio puede ser el primero, pero no de que un espacio lleno no pueda tener junto a sí uno vacío. Así que sobre lo último no sería posible ninguna decisión *a priori*. No obstante, la dificultad de concebir el mundo como limitado en el espacio consiste en que el espacio mismo es necesariamente infinito, y de ahí que un mundo limitado y finito en él, por muy grande que sea, resulte infinitamente pequeño; en esta desproporción la facultad imaginativa encuentra un inconveniente insuperable, al quedarle únicamente la opción de concebir el mundo, o como infinitamente grande, o como infinitamente pequeño. Esto lo comprendie-

37. Que el supuesto de unos límites del mundo en el tiempo no es en absoluto un pensamiento necesario de la Razón, puede demostrarse incluso históricamente, ya que los hindúes no lo enseñan ni siquiera en la religión popular —por no hablar de los Vedas—; sino que la infinitud de este mundo fenoménico, ese tejido de Maja sin consistencia ni ser, la intentan expresar mitológicamente mediante una monstruosa cronología, resaltando al mismo tiempo lo relativo de todas las extensiones temporales, en el inspirado mito que sigue (Polier, *Mythologie des Indous*, vol. 2, p. 585). Las cuatro eras, en la última de las cuales vivimos, abarcan en total 4.320.000 años. De ese periodo de cuatro eras, cada día del Brahma creador tiene 1000 años y su noche otros 1000. Su año tiene 365 días y otras tantas noches. El vive, siempre creando, 100 años; y cuando muere, nace enseguida un nuevo Brahma, y así de eternidad en eternidad. La misma relatividad del tiempo la expresa el mito particular que es reproducido de los Puranas en la obra de Polier, vol. 2, p. 594, y en el que un Raja, tras visitar por breves instantes a Wischnu en su cielo, al volver a la tierra encuentra que han transcurrido varios millones de años y que ha nacido una nueva era, ya que cada día de Wischnu equivale a 100 repeticiones de las cuatro eras.



ron ya los filósofos antiguos: Μητροδώρος, ὁ καθηγήτης Ἐπικούρου, φησιν ἄτοπον εἶναι ἐν μεγάλῳ πεδίῳ ἓνα στάχυον γεννηθῆναι, καὶ ἓνα κόσμον ἐν τῷ ἄπειρῳ (*Metrodorus, caput scholae Epicuri, absurdum ait, in magno campo spicam unam produci, et unum in infinito mundum*)<sup>38</sup>. *Stob. Ecl.*, I, c. 23. Por eso muchos de ellos enseñaron (tal como enseguida se infiere de eso) ἄπειρους κόσμους ἐν τῷ ἄπειρῳ (*infinitos mundos in infinito*)<sup>39</sup>. Ese es también el sentido del argumento kantiano en favor de la antítesis; solo que lo ha estropeado con una afectada exposición escolástica. También se podría utilizar el mismo argumento contra los límites del mundo en el tiempo si no se dispusiera de uno mucho mejor al hilo de la causalidad. Además, al aceptar un mundo limitado en el espacio, surge la incontable pregunta de qué prerrogativa tendría entonces la parte llena del espacio ante la infinita que queda vacía. En el quinto diálogo de su libro *Del infinito, universo e mondi*, Giordano Bruno ofrece una exposición detallada y digna de leer de los argumentos en favor y en contra de la infinitud del mundo. Por otro lado, el propio Kant, en su *Historia de la Naturaleza y teoría del cielo*, parte II, cap. 7, afirma seriamente y sobre razones objetivas la infinitud del mundo en el espacio. En favor de ella se declara también Aristóteles en *Phys.*, III, cap. 4, capítulo este que, junto al siguiente, vale la pena leer con respecto a esa antinomia.

En el segundo conflicto la tesis incurre enseguida en una *petitio principii* nada sutil, al comenzar diciendo: «Toda sustancia *compuesta* consta de partes simples». A partir de la composición, supuesta aquí arbitrariamente, se demuestran luego con gran facilidad las partes simples. Pero precisamente la proposición «Toda materia es compuesta», de la que depende, queda indemostrada porque es un supuesto infundado. A lo simple no se opone lo compuesto sino lo extenso, lo que tiene partes, lo divisible. Pero en realidad aquí se supone tácitamente que antes del todo existirían y se reunirían las partes, y que de ahí surgiría el todo: pues eso significa la palabra «componer». Mas eso es tan poco sostenible como lo contrario. La divisibilidad significa meramente la posibilidad de que el todo se descomponga en partes; pero en modo alguno que el todo se componga de partes y surja de esa composición. La divisibilidad afirma las partes solo *a parte post*; la composición las afirma *a parte ante*. Pues entre las partes y el todo no hay esencialmente ninguna relación de tiempo: más bien se condi-

589

38. [«Metrodoro, el maestro de Epicuro, considera que es absurdo que en un gran campo se produzca una sola espiga y en el infinito un solo mundo» (*Stob. Ecl.*, I, 23, ed. Heeren, p. 496, ed. Meineke I, 22, p. 136, 22).]

39. [«Infinitos mundos en el (espacio) infinito».]

590

cionan recíprocamente y son siempre simultáneos: pues solo en la medida en que existen ambos se mantiene lo espacialmente extenso. Por eso, lo que dice Kant en la observación sobre la tesis: «Propiamente no se debería llamar al espacio *compositum* sino *totum*», etc., es plenamente válido también de la materia, la cual es simplemente el espacio hecho perceptible. Por contra, la divisibilidad infinita de la materia que afirma la antítesis se sigue *a priori* e irrefutablemente de la del tiempo que ella llena. Nada hay que contradiga esa proposición: por eso Kant la presenta como una verdad objetiva en la p. 513; V 541, donde él habla ya seriamente y en primera persona, y no como portavoz del ὀδικοῦ λόγου. Igualmente, en los *Principios metafísicos de la ciencia natural* (p. 108, primera edición), la frase «La materia es divisible hasta el infinito» se presenta como una verdad segura en la cumbre de la demostración del primer principio de la mecánica, después de aparecer y ser demostrada en la dinámica como cuarto principio. Pero aquí Kant echa a perder la demostración en favor de la antítesis por la gran confusión de la exposición y la inútil verborrea, con el taimado propósito de que la evidencia de la antítesis no eclipse demasiado los sofismas de la tesis. Los átomos no son un pensamiento necesario de la Razón sino simplemente una hipótesis para explicar la diversidad de peso específico de los cuerpos. Que esta se puede explicar por otra vía, e incluso mejor y más sencillamente que con el atomismo, lo ha mostrado el propio Kant en la Dinámica de sus *Principios metafísicos de la ciencia natural*; pero antes que él lo mostró Priestley, *On matter and spirit*, sec. I; e incluso en Aristóteles, *Phys.* IV, 9, se puede encontrar el pensamiento fundamental.

El argumento en favor de la tercera tesis constituye un sofisma muy sutil y es en realidad el presunto principio kantiano de la Razón pura sin mezcla ni cambio alguno. Pretende demostrar la finitud de la serie de las causas partiendo de que una causa, para ser *suficiente*, ha de contener la suma total de las condiciones de las que resulta el siguiente estado, el efecto. A esa totalidad de las determinaciones presentes *simultáneamente* en el estado que es causa, el argumento le añade luego la totalidad de la *serie* de causas por las que aquel estado ha llegado a ser real; y, dado que la totalidad supone el carácter cerrado y este la finitud, el argumento infiere de aquí una primera causa que cierra la serie y es, por tanto, incondicionada. Pero el juego de manos se hace patente. A fin de concebir el estado A como causa suficiente del estado B, supongo que contiene la totalidad de las determinaciones aquí exigidas, en virtud de cuya concurrencia se sigue inevitablemente el estado B. Con ello queda totalmente satisfecho mi requisito para que sea causa *suficiente*, sin que este tenga ninguna conexión inmediata con la cuestión de cómo el estado A ha llegado a ser real: esa cuestión corresponde más bien a una consideración totalmente dis-

tinta, en la que el mencionado estado A no se contempla ya como causa sino como efecto y otro estado tiene que ser a él lo que él era a B. La hipótesis de la finitud de la serie de causas y efectos y del consiguiente primer principio no aparece aquí de ningún modo como necesaria, al igual que el presente del presente momento no tiene como supuesto un comienzo del tiempo mismo; aquella hipótesis | solo está añadida por la pereza del individuo que especula. Que aquella hipótesis se halle en la aceptación de una causa como *razón suficiente* es, pues, subrepticio y falso, tal y como he mostrado detenidamente con ocasión del análisis del principio kantiano de la Razón coincidente con esta tesis. A fin de explicar la afirmación de esa falsa tesis, Kant no se avergüenza de aducir en la observación a la misma su levantarse de la silla como ejemplo de un comienzo incondicionado: como si no le fuera igual de imposible el levantarse sin motivo, como a la bola rodar sin causa. No necesito citar a Okelo Lucano, a los eléatas, etc. (por no hablar de los hindúes), para demostrar la falta de base de su apelación a los filósofos de la antigüedad, inspirada por un sentimiento de debilidad. Contra la demostración de la antítesis no hay, como ocurre con las precedentes, nada que objetar.

591

Como ya observé, el cuarto conflicto es, al igual que el tercero, tautológico. También la demostración de la tesis es en esencia la misma que la de la anterior. Su afirmación de que todo condicionado supone una *serie* de condiciones completa y que, por lo tanto, concluye en lo incondicionado, es una *petitio principii* que hay que negar directamente. Ningún condicionado supone nada más que su condición: el que esta se encuentre a su vez condicionada, abre una nueva consideración que no está inmediatamente contenida en la primera.

No se le puede negar una cierta apariencia de verdad a la antinomia: pero es notable que ninguna parte de la filosofía kantiana haya sufrido menor contradicción e incluso haya encontrado tanto reconocimiento como esta doctrina tan sumamente paradójica. Casi todas las tendencias y textos filosóficos la han dado por válida y la han repetido, incluso la han elaborado, mientras que todas las demás doctrinas de Kant han sido atacadas y ni siquiera han faltado cabezas oblicuas que rechazaron hasta la Estética transcendental. El aplauso unánime que, en cambio, ha encontrado la antinomia puede deberse en último término a que cierta gente contempla con interior satisfacción el punto en el que el entendimiento debe quedarse parado, al haber topado con algo que al mismo tiempo es y no es, y | por consiguiente tienen realmente ante sí el sexto prodigio de Filadelfia del cartel de Lichtenberg<sup>40</sup>.

592

40. [Cf. Lichtenberg, *Vermischte Schriften*, neue Ausgabe, Göttingen, 1844, vol. III, p. 187.]

La *solución crítica* de Kant al conflicto cosmológico que sigue a continuación no consiste, examinándola en su sentido propio, en aquello por lo que él la hace pasar, a saber: en solventar la disputa declarando que las partes, al partir de falsos supuestos, son ambas falsas en el primer y segundo conflictos, mientras que en el tercero y el cuarto son ambas correctas; sino que la solución de Kant es de hecho la confirmación de las antítesis mediante la explicación de sus enunciados.

En primer lugar, en esa solución Kant afirma, a todas luces sin razón alguna, que ambas partes arrancan, como su premisa mayor, del supuesto de que con lo condicionado tiene que darse también la *serie* completa (o sea, cerrada) de sus condiciones. Pero solamente la *tesis* basa sus afirmaciones en esa proposición, el principio kantiano de la Razón pura; por el contrario, la antítesis lo negaba siempre de forma expresa y afirmaba lo contrario. Además, Kant carga ambas partes con la hipótesis de que el mundo existe en sí mismo, es decir, independientemente de su ser conocido y de las formas de serlo; pero también esa suposición la hace exclusivamente la tesis; en cambio, la antítesis está tan lejos de basar sus afirmaciones en ella, que incluso es inconciliable con ella. Pues es contradictorio con el concepto de una serie infinita el que esta sea dada en su totalidad: por eso, le es esencial el existir solo en relación con el recorrido que se haga de ella, pero no independientemente de él. Por el contrario, en la hipótesis de unos límites definidos se incluye también la de una totalidad que existe de modo absoluto e independientemente de que se complete su medición. Así que solo la tesis adopta la falsa suposición de una totalidad del mundo absoluta, es decir, dada antes de todo conocimiento, a la cual este simplemente se añadiría. La antítesis lucha ya desde el principio contra esa suposición: pues la infinitud de las series, que ella afirmaba guiada únicamente por el principio de razón, solo puede existir en la medida en que se consume el *regressus*, no independientemente de él. Así como el objeto en general supone el sujeto, también el objeto definido como una cadena *sin fin* de condiciones supone necesariamente en el sujeto la forma de conocimiento correspondiente a él, a saber, el *seguimiento continuo* de los miembros de aquella cadena. Mas eso es justamente lo que Kant aduce como solución del conflicto, repitiéndolo tan a menudo: «La infinitud de la magnitud del mundo se da solo *a través* del *regressus*, no *antes* del mismo». Así que esta solución suya del conflicto es en realidad una decisión en favor de la antítesis, en cuya afirmación se encuentra ya aquella verdad que, del mismo modo, resulta inconciliable con las afirmaciones de la tesis. Si la antítesis hubiera afirmado que el mundo consta de series infinitas de razones y consecuencias, y que sin embargo existe independientemente de la representación y de su serie

regresiva, o sea, en sí, por lo que constituye una totalidad dada, entonces no solo habría contradicho a la tesis sino también a sí misma: pues ni un infinito puede nunca estar *totalmente* dado, ni una serie *sin fin* puede existir más que en la medida en que sea recorrida sin fin, ni algo sin límites puede constituir una totalidad. Así que únicamente a la tesis le corresponde aquella hipótesis de la que Kant afirma que ha llevado al error a ambas partes.

Es ya doctrina de Aristóteles que un infinito nunca puede estar dado *actu*, es decir, realmente, sino solo *potentia*. Οὐκ ἔστιν ἐνεργεῖα εἶναι τὸ ἀπείρον. — ἀλλ' ἀδύνατον τὸ ἐντελεχεῖα ὄν ἀπείρον (*infinitum non potest esse actu: — sed impossibile, actu esse infinitum*) *Metaph.*, C. 10<sup>41</sup>. También dice: Κατ' ἐνεργεῖαν μὲν γὰρ οὐδὲν ἔστιν ἀπείρον, δυνάμει δὲ ἐπὶ τὴν διαίρεσιν (*nihil enim actu infinitum est, sed potentia tantum, nempe divisione ipsa*)<sup>42</sup> *De generat. et corrupt.*, I, 3. Esto lo desarrolla ampliamente en *Phys.* II, 5 y 6, donde en cierto modo ofrece la solución correcta de todos los conflictos antinómicos. Él presenta brevemente las antinomias y luego dice: «Se necesita un término medio (Διοιτήτου)»; tras lo cual ofrece la solución de que la infinitud del mundo, tanto en el espacio como en el tiempo y en la división, nunca se da *antes* del *regressus* o del *progressus* sino *en* él. Así que esa verdad se encuentra ya en el concepto de lo infinito correctamente comprendido. O sea, que ese concepto se entiende mal cuando se pretende pensar el infinito, del tipo que sea, como algo objetivamente existente y realizado con independencia del *regressus*.

| Si, procediendo a la inversa, se toma como punto de partida lo que Kant ofrece como solución del conflicto, entonces se sigue directamente la afirmación de la antítesis. En concreto: si el mundo no es una totalidad incondicionada ni existe en sí sino solo en la representación, y si sus series de razones y consecuencias no existen *antes* del *regressus* de las representaciones sino solo *a través* de ese *regressus*, entonces el mundo no puede contener series determinadas y finitas, ya que su determinación y delimitación tendría que ser independiente de la representación, que en tal caso vendría simplemente añadida; sino que todas sus series tienen que ser infinitas, es decir, que no pueden agotarse por ninguna representación.

En la p. 506; V 534, Kant pretende deducir la idealidad trascendental del fenómeno a partir de la incorrección de las dos partes, y comienza diciendo: «Si el mundo es una totalidad existente en sí,

594

41. [« (Y es evidente que) el infinito no puede existir en acto, (...) sino que lo que existe en entelequia no puede ser infinito» (Aristóteles, *Metaph.*, cap. 10, 1066b 11, 18).]

42. [«Pues no existe el infinito en acto, sino en potencia, en relación con la división» (Aristóteles, *De gen. et corrupt.* I, 3, 318a 20).]

entonces es, o infinita, o finita». Pero eso es falso: una totalidad existente en sí no puede en absoluto ser infinita. Aquella idealidad se podría concluir más bien de la infinitud de las series en el mundo, del modo siguiente: si las series de razones y consecuencias en el mundo no tienen fin, entonces el mundo no puede ser una totalidad dada independientemente de la representación: pues esta supone siempre límites definidos, igual que, por contra, las series infinitas suponen un *regressus* infinito. Por eso, la supuesta infinitud de las series tiene que estar determinada por la forma de razón y consecuencia, y esta por la forma cognoscitiva del sujeto; así que el mundo, tal y como es conocido, ha de existir únicamente en la representación del sujeto.

No soy capaz de determinar si el propio Kant era o no consciente de que su solución crítica del conflicto era en realidad un pronunciamiento en favor de la antítesis. Pues ello depende de si aquello que en algún lugar denominó Schelling con gran agudeza «el sistema de acomodación kantiano» llega hasta tan lejos, o si el espíritu kantiano cae en una inconsciente acomodación al influjo de su tiempo y circunstancias.

\* \* \*

595 | La solución de la tercera antinomia, cuyo objeto era la idea de libertad, merece una especial consideración en la medida en que nos resulta muy llamativo el que precisamente aquí, con ocasión de la idea de la *libertad*, Kant se vea obligado a hablar detenidamente de la *cosa en sí*, que hasta ahora solo se había avistado en un segundo plano. Eso se nos hace explicable después de haber reconocido la cosa en sí como *voluntad*. Aquí se halla el punto en el que la filosofía kantiana conduce a la mía, o en el que esta surge a partir de aquella como su origen. De ello se convencerá uno si lee con atención las pp. 536 y 537; V 564 y 565, de la *Crítica de la Razón pura*; compárese con ese pasaje la introducción a la *Crítica del Juicio*, pp. XVIII y XIX de la tercera edición, p. 13 de la edición de Rosenkranz, donde incluso se dice: «El concepto de libertad puede hacer representable en su objeto (que es la voluntad) una cosa en sí, pero no en la intuición; por el contrario, el concepto de Naturaleza puede hacer representable su objeto en la intuición, pero no como cosa en sí». Pero léase especialmente el § 53 de los *Prolegómenos* acerca de la solución de la antinomia, y respóndase sinceramente la pregunta de si todo lo que allí se dice no suena como un enigma cuya clave es mi teoría. Kant no ha llegado con su pensamiento hasta el final: yo simplemente he continuado su labor. Según ello, he trasladado lo que Kant afirma solo del fenómeno humano a todo fenómeno en general, que no difiere de aquel más que en el grado, afirmando que su ser en sí es algo abso-

lutamente libre, es decir, una voluntad. De mi obra se infiere lo fructífera que resulta esta concepción unida a la doctrina kantiana de la idealidad del espacio, el tiempo y la causalidad.

Kant nunca ha hecho de la cosa en sí objeto de un especial examen o de una clara deducción. Sino que, en cuanto la necesita, tira de ella mediante el razonamiento de que el fenómeno, o sea, el mundo visible, tiene que poseer una razón, una causa inteligible que no sería fenómeno y, por tanto, no pertenecería a ninguna experiencia posible. Y eso lo hace después de haber insistido continuamente en que las categorías, o sea, también la causalidad, solo tenían un uso limitado a la experiencia posible, en que eran meras formas del entendimiento que servían para deletrear los fenómenos del mundo sensible, más allá del cual no tenían significado ninguno, etc.; razón por la cual condena con la mayor severidad su aplicación a las cosas más allá de la experiencia y explica, con razón, todo el dogmatismo anterior desde la infracción de esa ley, al tiempo que lo echa por tierra. La increíble inconsecuencia que Kant comete aquí fue pronto percibida por sus primeros detractores y utilizada para ataques a los que su filosofía no pudo oponer ninguna resistencia. Pues nosotros, en efecto, aplicamos la ley de causalidad, totalmente *a priori* y antes de toda experiencia, a las alteraciones sufridas en nuestros órganos sensoriales; pero, precisamente por eso, aquella es de origen tan subjetivo como las sensaciones mismas, así que no conduce a la cosa en sí. La verdad es que por la vía de la representación no se puede ir nunca más allá de la representación: esta es una totalidad cerrada y no cuenta entre sus propios recursos con una guía que conduzca al ser de la cosa en sí, diferente *toto genere* de ella. Si nosotros fuéramos únicamente seres representantes, el camino a la cosa en sí nos estaría totalmente cerrado. Únicamente la otra cara de nuestro propio ser nos puede informar sobre la otra cara del ser en sí de las cosas. Yo he propuesto ese camino. Pero la inferencia kantiana de la cosa en sí, condenada por él mismo, queda algo disimulada por lo siguiente: él no afirma simple y estrictamente que el objeto está condicionado por el sujeto y a la inversa, tal y como la verdad lo exigiría, sino solo que el tipo y modo del fenómeno del objeto está condicionado por las formas cognoscitivas del sujeto que, por consiguiente, se presentan *a priori* en la conciencia. Pero lo que, en oposición a esto, se conoce simplemente *a posteriori*, para él es ya un efecto inmediato de la cosa en sí, la cual se convierte en fenómeno solo en virtud del tránsito a través de aquellas formas dadas *a priori*. Desde esta perspectiva, se hace en cierta medida explicable cómo se le pudo escapar el hecho de que el ser objeto en general pertenece ya a la forma del fenómeno y está tan condicionado por el ser sujeto en general como lo está la forma fenoménica del objeto por las formas cognoscitivas

597 del sujeto; y que, por tanto, si se ha de admitir una cosa en sí, esta no puede en manera alguna ser objeto —aunque él siempre la suponga como tal—, sino que tal cosa en sí tendría que ubicarse en un ámbito *toto genere* diferente de la representación (el conocer y ser conocido), así que no se la podría obtener según las leyes de conexión de los objetos entre sí.

Con la demostración de la cosa en sí a Kant le ha ocurrido exactamente igual que con la aprioridad de la ley de causalidad: ambas son correctas, pero su demostración falsa: así que pertenecen a las demostraciones correctas a partir de falsas premisas. Yo he mantenido ambas, si bien las he fundamentado de forma totalmente distinta y con seguridad.

Yo no he obtenido ni inferido la cosa en sí según leyes que la excluyen al pertenecer a su fenómeno. Tampoco he accedido a ella mediante rodeos: antes bien, la he demostrado inmediatamente allá donde inmediatamente se encuentra, en la voluntad, que se manifiesta inmediatamente a cada uno como el en sí de su propio fenómeno.

Y de ese conocimiento inmediato de la propia voluntad es también de donde surge en la conciencia humana el concepto de *libertad*; porque, en efecto, la voluntad en cuanto creadora del mundo, en cuanto cosa en sí, está libre del principio de razón y con él de toda necesidad, así que es totalmente independiente, libre, incluso omnipotente. Pero esto, de acuerdo con la verdad, solo vale de la voluntad en sí, no de sus fenómenos, los individuos, que están indefectiblemente determinados por ella como fenómenos suyos en el tiempo. En la conciencia común, no refinada por la filosofía, la voluntad se confunde enseguida con sus fenómenos, y se atribuye a estos lo que solo a ella conviene: de ese modo nace la ilusión de la libertad incondicionada del individuo. Justamente por eso dice Spinoza, con razón, que también la piedra lanzada, si tuviera conciencia, pensaría que vuela libremente. Pues, en efecto, también el en sí de la piedra es la voluntad libre y única pero, igual que en todos sus fenómenos, también aquí, donde aparece como piedra, está ya totalmente determinada. Mas de todo eso se ha hablado ya bastante en la parte principal de este escrito.

598 Al ignorar y pasar por alto ese surgimiento inmediato del concepto de voluntad en toda conciencia humana, Kant, en la p. 533; V 561, establece el origen de aquel concepto en una sutil especulación: según ella, el incondicionado del que siempre debe partir la Razón da lugar a la hipótesis del concepto de libertad, y en esa idea trascendente de la libertad se ha de fundar también el concepto práctico de la misma. Sin embargo, en la *Crítica de la Razón práctica*, § 6 y p. 185 de la cuarta edición, p. 235 de la edición de Rosenkranz, deduce este último concepto de forma totalmente distinta, partiendo de que el in



perativo categórico lo supone: a efectos de esta suposición, aquella idea especulativa sería solo el origen primario del concepto de libertad; pero sería aquí donde este recibiría verdaderamente significado y aplicación. Mas ninguna de las dos cosas es verdad. Pues la ilusión de una perfecta libertad del individuo en sus acciones particulares se halla con su mayor viveza en la convicción del hombre más rudo que nunca ha reflexionado, así que no está fundada en ninguna especulación, por mucho que a menudo se cargue sobre ella. Libres de aquella ilusión están, en cambio, los filósofos y, por cierto, los más profundos, al igual que lo están también los autores de la Iglesia más reflexivos e inspirados.

Conforme a todo lo dicho, el verdadero origen del concepto de libertad no es de ningún modo un razonamiento que se base, ni en la idea especulativa de una causa incondicionada, ni en que el imperativo categórico lo supone; sino que surge inmediatamente de la conciencia, donde cada uno se conoce a sí mismo, sin más, como la *voluntad*, es decir, como aquello que, en cuanto cosa en sí, no tiene como forma el principio de razón y no depende de nada sino que más bien todo depende de ello; pero uno no distingue al mismo tiempo con crítica y reflexión filosófica entre él mismo, como fenómeno de esa voluntad ya determinado e introducido en el tiempo —se podría decir acto de voluntad—, y aquella voluntad de vivir misma. Y por eso, en lugar de conocer toda su existencia como acto de su libertad, busca esta en sus acciones individuales. Sobre esto me remito a mi escrito de concurso sobre la libertad de la voluntad<sup>43</sup>.

Si Kant, tal y como pretende aquí y como ha hecho aparentemente en ocasiones anteriores, hubiera simplemente deducido la cosa en sí, y además con la gran inconsecuencia de usar un razonamiento condenado por él mismo, ¡qué curiosa coincidencia sería que aquí, donde por primera vez se acerca a la cosa en sí y la aclara, enseguida reconozca en ella la *voluntad*, la voluntad libre que se manifiesta en el mundo a través de los fenómenos temporales! Yo supongo realmente, aunque no se pueda demostrar, que Kant, cuando hablaba de la cosa en sí, en el fondo de su espíritu pensaba siempre confusamente en la voluntad. Una prueba de ello la da en el Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la Razón pura*, pp. XXVII y XXVIII, en la edición de Rosenkranz p. 677 de los suplementos.

Por lo demás, es justamente esa premeditada solución del presunto tercer conflicto lo que le da a Kant la oportunidad de expresar con gran belleza los más profundos pensamientos de su filosofía. Así en toda la «Sección sexta de la antinomia de la Razón pura»; pero, sobre

599

43. Cf. *supra*, nota 20 [N. de la T.].

todo, el análisis de la oposición entre el carácter empírico y el inteligible, pp. 534-550; V 562-572, que cuento entre lo más excelente expresado nunca por el hombre (como explicación complementaria de ese pasaje puede verse uno paralelo a él en la *Crítica de la Razón práctica*, pp. 169-179 de la cuarta edición, o pp. 224-231 de la edición de Rosenkranz). Pero tanto más lamentable es que tal pasaje no se encuentre en el lugar correcto, en tanto que, por una parte, no se ha descubierto por el camino que la exposición le indica, por lo que se habría podido inferir también otra cosa; y, por otra parte, no cumple el fin para el que está, a saber, la solución de la presunta antinomia. A partir del fenómeno se concluye su razón inteligible, la cosa en sí, mediante el uso inconsecuente, ya mencionado, de la categoría de causalidad más allá de todo fenómeno. Como tal cosa en sí se establece para este caso la voluntad humana (a la que Kant, de forma inadmisiblemente y con una imperdonable ofensa a todo uso lingüístico, denomina Razón), apelando a un deber incondicionado, el imperativo categórico, que es postulado sin más.

600 En lugar de todo eso, el procedimiento sincero y franco habría sido partir inmediatamente de la voluntad, demostrarla como el en sí de nuestro propio fenómeno conocido sin mediación alguna | y ofrecer luego aquella exposición del carácter empírico e inteligible, explicando cómo todas las acciones, aunque forzadas por los motivos, sin embargo son necesaria y estrictamente atribuidas, tanto por su autor como por el que juzga desde fuera, a aquel y solo a él, como dependientes solamente de él, al cual se debe adjudicar la culpa y el mérito de acuerdo con ellas. Sólo ese era el camino directo para conocer aquello que no es fenómeno y que, por consiguiente, no se descubre según las leyes del fenómeno sino que es lo que a través del fenómeno se manifiesta, se hace cognoscible, se objetiva: la voluntad de vivir. Luego, por simple analogía ésta se tendría que haber presentado como el en sí de todo fenómeno. Pero entonces no se habría podido decir (p. 546; V 574) que en la Naturaleza inerte, e incluso en la animal, no existe más posibilidad que el pensarla como condicionada sensiblemente, con lo que en lenguaje kantiano se está diciendo que la explicación según la ley de causalidad agota incluso la esencia más íntima de aquellos fenómenos, de los que entonces, con gran inconsecuencia, queda eliminada la cosa en sí. Debido al lugar inapropiado y la deducción en consonancia con él que ha recibido en Kant la exposición de la cosa en sí, se ha falseado también todo el concepto de la misma. Pues, descubierta en la búsqueda de una causa incondicionada, la voluntad, o la cosa en sí, entra aquí con el fenómeno en relación causa-efecto. Pero esa relación solo tiene lugar dentro del fenómeno, por tanto lo supone y no puede conectarlo con algo que radica fuera de él y que es *toto genere* diferente de él.

Además, no se consigue en absoluto el fin propuesto: resolver la tercera antinomia mediante la decisión de que ambas partes tienen razón, cada una en un sentido distinto. Pues ni la tesis ni la antítesis hablan para nada de la cosa en sí, sino siempre del fenómeno, del mundo objetivo, del mundo como representación. Es de él, y de ninguna otra cosa, del que la tesis, con el sofisma indicado, pretende explicar que contiene una causa incondicionada; y es también de él del que la antítesis, con razón, niega dicha causa. Por eso, toda la exposición sobre la libertad transcendental de la voluntad en tanto que cosa en sí ofrecida para justificar la tesis constituye, por muy brillante que sea en sí misma, una *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*<sup>44</sup>. Pues la libertad transcendental de la voluntad que se expone no es la causalidad incondicionada de una causa que afirma la tesis, ya que una causa tiene que ser por esencia fenómeno, no algo *toto genere* diferente y que se encuentra más allá de todo fenómeno.

601

Cuando se habla de causa y efecto nunca se puede traer a colación la relación de la voluntad con su fenómeno (o del carácter inteligible con el empírico), tal y como aquí ocurre: pues aquella es totalmente distinta de la relación causal. Entretanto, también aquí, en esta solución de la antinomia, se dice, de acuerdo con la verdad, que el carácter empírico del hombre, como el de cualquier otra causa en la Naturaleza, está indefectiblemente determinado, y que las acciones surgen necesariamente de él conforme a los influjos externos; de ahí que, al margen de toda libertad transcendental (es decir, independencia de la voluntad en sí respecto de las leyes de conexión de su fenómeno), ningún hombre tenga la capacidad de comenzar por sí mismo una serie de acciones: cosa esta última que es, sin embargo, afirmada por la tesis. Así que la libertad no tiene ninguna causalidad: pues libre lo es solo la voluntad, que se encuentra fuera de la Naturaleza o el fenómeno, el cual es simplemente su objetivación pero no está en relación de causalidad con ella; esta relación no se encuentra más que dentro del fenómeno, o sea que lo supone, no lo incluye en sí misma y no puede vincularlo con aquello que explícitamente no es fenómeno. El mundo mismo no se puede explicar más que desde la voluntad (ya que él es la voluntad misma en cuanto se manifiesta), y no por causalidad. Pero *en el mundo* la causalidad es el único principio explicativo y todo ocurre exclusivamente según leyes naturales. Así que toda la razón está del lado de la antítesis, que se mantiene en el tema del que se trata y utiliza el principio explicativo válido para él, por lo que no precisa de ninguna apología; en cambio, la tesis tiene que ser sacada del tema mediante una apología que de forma

44. |«Salto ilegítimo a otro género» (cf. Aristóteles, *De coelo*, ed. Berol., 268b 1.).|

sorprendente salta a algo completamente distinto de lo que se cuestionaba, y luego asume un principio explicativo que no es aplicable a eso.

Como se ha dicho, el cuarto conflicto es en su sentido íntimo tautológico con el tercero. Para solucionarlo, Kant desarrolla aún más la inconsistencia de la tesis: sin embargo, no aporta razón alguna en favor de su verdad ni de su aparente compatibilidad con la antítesis, como tampoco, a la inversa, es capaz de oponer razón alguna a la antítesis. Solo a modo de favor introduce la aceptación de la tesis, pero luego la llama (p. 562; V 590) una hipótesis arbitraria cuyo objeto podría muy bien ser imposible en sí mismo, y se limita a manifestar un esfuerzo impotente por hacerle un sitio seguro en algún lugar frente al poder avasallador de la antítesis, todo ello con el solo fin de no descubrir la vacuidad de la pretensión, que a él tanto le gusta, de buscar antinomias necesarias en la Razón humana.

\* \* \*

Viene a continuación el capítulo del ideal transcendental, que nos retrotrae a la rígida escolástica de la Edad Media. Uno cree estar oyendo al mismo Anselmo de Canterbury. ¡Aparece aquí el *ens realissimum*, la esencia de todas las realidades, el contenido de todas las proposiciones afirmativas y, por cierto, con la pretensión de ser un pensamiento necesario de la Razón! Yo, por mi parte, he de confesar que tal pensamiento resulta imposible para mi Razón y que no soy capaz de pensar nada definido con las palabras que lo designan.

Por lo demás, no dudo de que Kant se viera forzado a escribir ese capítulo, extraño e indigno de él, simplemente por su amor a la simetría arquitectónica. Los tres objetos principales de la filosofía Escolástica (que, como se dijo, entendida en sentido amplio puede hacerse llegar hasta Kant), a saber, el alma, el mundo y Dios, debían poderse deducir de las tres posibles premisas mayores de los silogismos; si bien es manifiesto que solo han surgido y solo pueden surgir de la aplicación incondicionada del principio de razón. Tras haberse hecho entrar por la fuerza el alma en el juicio categórico y aplicarse el hipotético al mundo, no quedaba para la tercera idea más que la premisa disyuntiva. Afortunadamente, se encontró en este sentido un trabajo hecho, el *ens realissimum* de los escolásticos, junto con el argumento ontológico de la existencia de Dios, formulado rudimentariamente por Anselmo de Canterbury y luego perfeccionado por Descartes. Este fue utilizado con gozo por Kant, con algunas reminiscencias de su primer trabajo latino de juventud. Sin embargo, el sacrificio que hace Kant en este capítulo por su amor a la simetría arquitectónica es enorme. A despecho de toda verdad, la que hay que llamar

grotesca representación de una esencia de todas las realidades posibles se convierte en un pensamiento esencial y necesario de la Razón. Para deducirlo, Kant se agarra a la falsa pretensión de que nuestro conocimiento de cosas individuales nace de una delimitación progresiva de conceptos generales, por consiguiente, también del más general de todos, que contiene *en sí* toda la realidad. Aquí contradice tanto su propia teoría como la verdad; porque, justamente al contrario, nuestro conocimiento, partiendo de lo individual, se amplía hasta lo general, y todos los conceptos generales nacen por abstracción de las cosas reales, individuales y conocidas intuitivamente, pudiendo esa abstracción proseguirse hasta el concepto más general de todos, que comprende todo bajo sí pero casi nada *en sí*. Así que Kant ha puesto aquí de cabeza el procedimiento de nuestra facultad de conocer; y se le podría culpar por ello de haber dado ocasión a la charlatanería filosófica que se ha hecho célebre en nuestros días y que, en lugar de considerar los conceptos como pensamientos abstraídos de las cosas, pone los conceptos en primer lugar, y en las cosas solo ve conceptos concretos, comercializando de ese modo el mundo invertido como una bufonada filosófica que, naturalmente, tiene que encontrar un gran aplauso.

Aun cuando admitamos que toda Razón tiene, o al menos puede, llegar al concepto de Dios incluso sin Revelación, está claro que eso solo puede hacerse al hilo de la causalidad, la cual es tan evidente que no necesita demostración. Por eso dice Chr. Wolf (*Cosmologia generalis, praef.*, | p. 1): *Sane in theologia naturali existentiam Numinis e principiis cosmologicis demonstramus. Contingentia universi et ordinis naturae, una cum impossibilitate casus, sunt scala, per quam a mundo hoc adspectabili ad Deum ascenditur*<sup>45</sup>. Y antes que él, dijo ya Leibniz en relación con la ley causal: *Sans ce grand principe nous ne pourrions jamais prouver l'existence de Dieu*<sup>46</sup> (*Théod.*, § 44). E, igualmente, en su controversia con Clarke, § 126: *J'ose dire que sans ce grand principe on ne saurait venir à la preuve de l'existence de Dieu*<sup>47</sup>. Sin embargo, el pensamiento desarrollado en este capítulo está tan lejos de ser esencial y necesario a la Razón, que más bien hay que considerarlo como una buena muestra del monstruoso engendro de una

604

45. [«Consecuentemente, en la teología natural demostramos la existencia del Ser Supremo desde principios cosmológicos. La contingencia del universo y del orden natural, junto con la imposibilidad del azar, son los grados por los que se asciende desde este mundo visible hasta Dios».]

46. [«Sin ese gran principio nunca podríamos probar la existencia de Dios» (*Théodicée*, § 44, ed. Erdmann, p. 516a).]

47. [«Me atrevo a decir que sin ese gran principio no se podría llegar a la demostración de la existencia de Dios» (*Lettres entre Leibniz et Clarke*, § 126, ed. Erdmann, p. 778a).]

605 época que, debido a las asombrosas circunstancias, cayó en extrañas desviaciones e inversiones, tal y como ocurrió con la época de la Escolástica, que no tiene análogo en la historia del mundo ni podrá nunca repetirse. Cuando fue llevada a su perfección, esa Escolástica desarrolló la prueba principal de la existencia de Dios a partir del concepto del *ens realissimum* y utilizó las demás pruebas solo de forma marginal y accesoria: pero eso es un simple método doctrinal y no demuestra nada sobre el origen de la teología en el espíritu humano. Kant ha tomado aquí el procedimiento de la Escolástica por el de la Razón, cosa que en general le sucede a menudo. Si fuera verdad que, según leyes esenciales de la Razón, la idea de Dios surge del silogismo disyuntivo bajo la forma de una idea del más real de todos los seres, entonces se habría encontrado esa idea también en los filósofos de la Antigüedad: pero entre los antiguos filósofos no hay en ninguna parte indicio del *ens realissimum*, aunque algunos de ellos hablan de un creador del mundo pero solo como alguien que da la forma a la materia preexistente, δημιουργος, y al que infieren única y exclusivamente según la ley de causalidad. Es cierto que Sexto Empírico (*adv. Math.*, IX, § 88) menciona una argumentación de *Cleantes* que algunos toman por el argumento ontológico. Pero no lo es, sino solo una inferencia por analogía: puesto que la experiencia enseña que en la tierra siempre hay *un* ser más excelente que otro, y dado que el hombre, como el más excelente de todos, cierra la serie y sin embargo tiene aún muchos defectos, tiene que haber un ser aún más excelente, el más excelente de todos (κράτιστον, ἀριστόν) y ese sería Dios.

\* \* \*

En relación con la detallada refutación de la teología especulativa que sigue, solo tengo que observar brevemente que ella es en cierto modo, como en general toda la crítica de las tres ideas de la Razón, o sea, toda la Dialéctica de la Razón pura, el fin y el objetivo de toda la obra; sin embargo, esa parte polémica no tiene propiamente el interés general, permanente y puramente filosófico que tenía la precedente parte doctrinal, es decir, la Estética y la Analítica; más bien tiene un interés temporal y local, al estar en una especial relación con los principales momentos de la filosofía dominante en Europa hasta Kant, cuyo total hundimiento mediante esa polémica constituye un imperecedero mérito kantiano. Él ha eliminado el teísmo de la filosofía porque en esta, en cuanto ciencia y no doctrina de fe, solo puede encontrar lugar lo que, o está empíricamente dado, o está consolidado por demostraciones firmes. Naturalmente, se está hablando aquí solo de la filosofía real, entendida en serio, encaminada a la verdad

y a ninguna otra cosa, y no de la filosofía de broma de las universidades en la que, después como antes, la teología especulativa juega el papel central, al igual que, también después como antes, el alma irrumpa sin cumplidos, como una persona conocida. Pues esa es la filosofía dotada con sueldos y honorarios, cuando no con títulos de consejero de la Corte; una filosofía que, mirando desde su altura orgullosamente por encima del hombro, durante cuarenta años no ha reparado para nada en gentecillas como yo, e incluso se ha desembarazado de *Kant* y sus críticas para brindar de todo corazón por Leibniz. Además, es de notar aquí que, así como Kant, según él declara, fue llevado a su doctrina de la aprioridad del concepto de causalidad por el escepticismo de *Hume* en relación con este concepto, quizá también la crítica kantiana de toda la teología especulativa esté motivada por la crítica de *Hume* a toda teología popular expuesta | en su *Natural History of Religion* y en los *Dialogues on Natural Religion*, que tanto vale la pena leer; y tal vez incluso Kant hubiera querido en cierto modo completarlos. Pues el escrito de *Hume* citado en primer lugar es en realidad una crítica de la teología popular, cuya miseria pretende mostrar, refiriéndose respetuosamente a la teología racional o especulativa como la auténtica. Pero Kant descubre la falta de fundamento de esta última y, en cambio, deja intacta la popular y hasta la ennoblece, como una fe apoyada en el sentimiento moral. Esta la deformaron después los filosofastros, convirtiéndola en percepciones de la Razón, conciencias de Dios o intuiciones intelectuales de lo suprasensible, de la divinidad y cosas por el estilo; mientras que Kant, al echar abajo antiguos y respetables errores, y conociendo lo peligroso del tema, solo había querido introducir provisionalmente un par de débiles apoyos por medio de la teología moral, a fin de que el derrumbamiento no le cogiese a él sino que tuviera tiempo para ponerse a salvo.

606

Por lo que a la realización se refiere, para refutar la prueba *ontológica* de la existencia de Dios no era necesaria ninguna crítica de la Razón, ya que incluso sin suponer la Estética y la Analítica era muy fácil poner en evidencia que aquella prueba ontológica no es nada más que un sutil juego de conceptos sin ninguna fuerza de convicción. Ya en el *Organon* aristotélico se encuentra un capítulo que basta para refutar la prueba ontoteológica tan perfectamente como si hubiera sido escrito a propósito para ella: es el capítulo séptimo del segundo libro de los *Analyt. post.* Entre otras cosas, se dice allí expresamente: τὸ δὲ εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί: es decir, *existentia nunquam ad essentiam rei pertinet*<sup>48</sup>.

48. [«La existencia no pertenece a la esencia».]

La refutación de la prueba *cosmológica* es una aplicación a un caso dado de la doctrina crítica expuesta hasta aquí y no tiene nada que presentar en su contra. La prueba *fisicoteológica* es una mera ampliación de la cosmológica, a la que supone, y no encuentra su refutación detallada hasta la *Crítica del Juicio*. A este respecto, remito al lector a la rúbrica «Anatomía comparada» en mi escrito *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Como se dijo, en la crítica de esas pruebas Kant se ha ocupado solo de la teología especulativa y se ha limitado a la escuela. Si, por el contrario, hubiese tenido a la vista también la vida y la teología popular, habría tenido que añadir a las tres pruebas una cuarta, que es la verdaderamente eficaz para las masas y que en el lenguaje artificial de Kant se podría denominar adecuadamente *keraulológica*<sup>49</sup>: es aquella que se basa en el sentimiento de indignidad, impotencia y dependencia de los hombres frente a las fuerzas de la Naturaleza, infinitamente superiores, insondables y, la mayor parte de las veces, despiadadas; a ello se añade su tendencia natural a personificarlo todo y la esperanza de obtener algo con plegarias y adulaciones, e incluso con regalos. En toda empresa humana hay algo que no está en nuestro poder y que no entra en nuestros cálculos: el deseo de conquistar eso es el origen de los dioses. *Primus in orbe Deos fecit timor* es una antigua sentencia de Petronio<sup>50</sup>. Esa prueba la criticó principalmente Hume, que en los escritos antes mencionados aparece como precursor de Kant. Pero a quienes Kant ha puesto en permanentes apuros con su crítica de la teología especulativa ha sido a los profesores de filosofía: a sueldo de los gobiernos cristianos, no pueden dejar en la estacada los principales artículos de la fe<sup>51</sup>. ¿Cómo se las arreglan los señores? Afirman precisamente que la existencia de Dios se entiende por sí misma: ¡Así! Después de que el mundo antiguo, a expensas de su conciencia moral, ha hecho maravillas para demostrarla y el mundo moderno, a expensas de su entendimiento, ha puesto en combate las pruebas ontológica, cosmológica y fisicoteológica

49. Del griego κεραυνός, «rayo», en referencia a las fuerzas de la Naturaleza: prueba basada en el temor y la impotencia ante esas fuerzas [N. de la T.].

50. [«El temor fue el primero en crear dioses en la tierra» (Petronio, *Fragmenta*, 27, 1).]

51. Kant ha dicho: «Es un disparate esperar una explicación de la Razón y prescribirle de antemano de qué lado tiene que caer necesariamente» (*Crítica de la Razón pura*, p. 747; V, 775). Sin embargo, la siguiente ingenuidad es máxima de un profesor de filosofía de nuestro tiempo: «Si una filosofía niega la realidad de las ideas fundamentales del Cristianismo, entonces o es falsa o, aunque verdadera, es inservible», *scilicet* para los profesores de filosofía. Ha sido el fallecido profesor Bachmann quien de forma tan indiscreta ha divulgado la máxima a todos sus colegas en la *Jena'schen Litteraturzeitung* de julio de 1840, n.º 126. Entretanto, es de notar en relación con las características de la filosofía de la universidad como aquí, cuando la verdad no quiere acomodarse y someterse, se le ensena la puerta sin rodeos diciendo: «¡Vete, verdad! No podemos utilizarte. ¿Te debemos nosotros algo? ¿Nos pagas tú? ¡Entonces, vete!».



ca, con estos señores se entiende por sí misma. Y a partir de ese Dios que se entiende por sí mismo explican luego el mundo: esa es su filosofía.

Hasta Kant se mantuvo un verdadero dilema entre materialismo y teísmo, es decir, entre admitir que el mundo lo había producido un azar ciego o una inteligencia que lo organizó desde fuera según fines y conceptos, *neque dabatur tertium*<sup>52</sup>. Por eso el ateísmo y el materialismo eran lo mismo: debido a ello se tenía la duda de si podía de verdad existir un ateo, es decir, un hombre que pudiera realmente confiar al ciego azar la exultante ordenación finalística de la Naturaleza, sobre todo de la orgánica: véase, por ejemplo, *Bacon's Essays (sermones fideles), essay 16, on Atheism*. En la opinión de la masa y de los ingleses, que en estas cosas pertenecen totalmente a la masa (*mob*), el asunto se mantiene aún así incluso en sus doctos más famosos: véase simplemente *Ostéologie comparée* de R. Owen, 1855, prefacio, pp. 11 y 12, donde se sigue encontrando en el antiguo dilema entre Demócrito y Epicuro, por una parte, y, por otra, una *intelligence* en la que la *connaissance d'un être tel que l'homme a existé avant que l'homme fit son apparition*<sup>53</sup>. Toda finalidad tiene que surgir de una *inteligencia*: ni en sueños se le ocurre dudar de ello. Sin embargo, en la exposición de ese *préface* aquí algo modificado que hizo en la *Académie des sciences* el 5 de septiembre de 1853, dice con una ingenuidad pueril: *La téléologie, ou la théologie scientifique*<sup>54</sup> (*Comptes rendus*, sept. 1853), ¡ambas son inmediatamente una misma cosa! Si algo es final en la Naturaleza, es obra de la intención, de la reflexión, de la inteligencia. ¿Qué le importa a un inglés así y a la *Académie des sciences* la *Crítica del Juicio* o mi libro sobre la voluntad de la Naturaleza? Los señores no miran tan abajo. Esos *illustres confrères*<sup>55</sup> desprecian la metafísica y la *philosophie allemande*: se aferran a la filosofía de rueca. Pero la validez de aquella premisa disyuntiva, | de aquel dilema

609

52. [«Y no se daba un tercero».]

53. [«El conocimiento de un ser semejante al hombre ha existido antes de que el hombre apareciera».]

54. [«La teleología o la teología científica».]

55. «Ilustres colegas»: salutación de los miembros de la Academia francesa [*N. de la T.*].

medio y fin necesitaba surgir a resultas de tal conocimiento. Así que Kant, al privar de su fundamento al teísmo mediante su importante distinción de fenómeno y cosa en sí, abrió el camino para una explicación de la existencia totalmente distinta y más profunda.

En el capítulo sobre los fines de la dialéctica natural de la Razón se pretende que las tres ideas transcendentales de la Razón tienen valor como principios regulativos para la prosecución del conocimiento de la Naturaleza. Pero difícilmente puede Kant haber afirmado eso en serio. Al menos, para todos los investigadores de la Naturaleza está fuera de duda su contraria: que aquellas hipótesis obstaculizan y reprimen la investigación de la Naturaleza. Para constatar esto con un ejemplo, piénsese si la admisión de un alma como sustancia inmaterial, simple y pensante habría sido favorable a las verdades que tan bellamente expuso *Cabanis* o a los descubrimientos de *Flourens*, *Marshall Hall* y *Ch. Bell*, o si habría sido una traba para ellos. Incluso el propio Kant dice (*Prolegómenos*, § 44) «que las ideas de la Razón se oponen y estorban las máximas del conocimiento de la Razón».

Ciertamente, no es uno de los menores méritos de Federico el Grande el que bajo su reinado se pudiera desarrollar el pensamiento de Kant y publicarse la *Crítica de la Razón pura*. Difícilmente un profesor a sueldo se hubiera atrevido a algo así bajo cualquier otro reinado. Ya al sucesor del gran rey, Kant le tuvo que prometer que no volvería a escribir.

\* \* \*

610 | Podría considerarme aquí dispensado de la crítica de la parte ética de la filosofía kantiana, en tanto que la he ofrecido con mayor detenimiento y fundamentación, 22 años después de la presente, en *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Sin embargo, lo que aquí se conserva de la primera edición, que no debía suprimirse por razón de la integridad, puede servir como oportuno ejercicio preliminar a aquella crítica posterior y mucho más profunda, a la que aquí remito al lector en el asunto principal<sup>56</sup>.

De acuerdo con su gusto por la simetría arquitectónica, la Razón teórica había de tener también un *pendant*. El *intellectus practicus* de la Escolástica, que procede a su vez del νοῦς πρακτικός de Aristóteles (*De anima* III, 10, y *Polit.* VII, c. 14: ὁ μὲν γὰρ πρακτικός ἐστὶ λόγος, ὁ δὲ θεωρητικός<sup>57</sup>), facilita la clave. No obstante, aquí se designa con eso algo totalmente distinto y no la Razón encaminada a

56. Véase «Introducción», nota 9 [N. de la T.].

57. [«Pues la Razón es, por un lado, práctica y, por otro, teórica».]

la técnica, como ocurre allí; aquí, en cambio, la Razón práctica aparece como la fuente y origen de la innegable significación ética de la acción humana, al igual que de toda virtud, toda nobleza y todo grado asequible de santidad. Todo eso procedería de la mera *Razón* y no requeriría nada más que ella. Obrar racionalmente y obrar virtuosa, noble y santamente, serían una y la misma cosa: y el obrar egoísta, malvado y vicioso sería un simple obrar irracional. Entretanto, todas las épocas, pueblos y lenguajes los han diferenciado mucho y considerado cosas de tipo totalmente distinto, igual que hasta hoy lo siguen haciendo los que nada saben del lenguaje de las nuevas escuelas, o sea, todo el mundo, con excepción de un pequeño grupo de doctos alemanes: todos aquellos entienden como conducta virtuosa y vida racional dos cosas completamente distintas. Se podría calificar de forma de hablar indigna y hasta blasfema, el decir que el sublime fundador de la religión cristiana, cuya vida se nos presenta como el modelo de todas las virtudes, fue el más *racionalista* de todos los hombres; y casi lo mismo sería decir que sus preceptos solo contenían la mejor indicación para una vida *plenamente racional*. Además, todo el mundo venera con razón la actuación del que, de acuerdo con esos preceptos, en lugar de pensar de antemano en sí y en sus propias necesidades futuras, socorre sin ulteriores consideraciones la gran necesidad actual de los otros e incluso regala todo su patrimonio a los pobres para luego, desprovisto de todo medio de vida, seguir predicando a los demás lo que él mismo practica: ¿Pero quién se atreve a ensalzar eso como la cumbre de la *racionalidad*? Y, por último, ¿quién alaba como un acto *racional* el que Arnold de Winkelried, con desbordante generosidad, abraza las lanzas enemigas contra su propio cuerpo a fin de lograr la victoria y la salvación para sus compatriotas? En cambio, cuando vemos un hombre que desde su juventud, con una reflexión infrecuente, piensa en agenciarse los medios para salir adelante sin preocupaciones, para mantener mujer e hijos, para hacerse un buen nombre entre la gente y conseguir honores y distinciones externos; y así decide no consolarse con el instinto del placer presente o el prurito de altivez de los poderosos, ni con el deseo de vengar ofensas sufridas o humillaciones inmerecidas, ni con la atracción de una inútil ocupación estética o filosófica y de viajes a países dignos de verse: un hombre que no se desvía ni cede a la tentación de perder de vista sus fines con esas cosas y otras semejantes: ¿Quién se atreve a negar que semejante filisteo es extraordinariamente *racional*? Ello, aun cuando se haya permitido emplear algunos medios poco loables pero no arriesgados. Y todavía más: si un malvado, con meditada astucia y de acuerdo con un plan preconcebido, se procura riquezas y honores e incluso tronos y coronas, y luego con la más sutil perfidia invade los estados vecinos, subyuga a los individuos y se convierte en con-

612 quistador del mundo, no se deja desviar por ninguna consideración al derecho o la humanidad, aplasta y pulveriza con enérgica consecuencia todo lo que se opone a su plan, sin compasión arroja a millones a desgracias de todo tipo, a millones a sangre y muerte, y sin embargo a sus partidarios y asistentes les recompensa espléndidamente y les apoya en toda ocasión, no olvidando nunca nada; y así consigue su fin: ¿Quién no se percata de que tal individuo tenía que proceder de forma plenamente racional, de que, así como para trazar sus planes se requería un poderoso entendimiento, para su ejecución se precisaba un perfecto dominio de la *Razón*, y propiamente de la *Razón práctica*? ¿O acaso son también *irracionales* los preceptos que el astuto y consecuente, reflexivo y perspicaz Maquiavelo da al príncipe?<sup>58</sup>

Así como la maldad coexiste perfectamente con la *Razón*, y de hecho solo en esa unión es verdaderamente terrible, también, a la inversa, la nobleza se encuentra a veces vinculada a la irracionalidad. Aquí se puede contar el caso de Coroliano que, después de haber empleado durante años todas sus fuerzas en vengarse de los romanos, cuando por fin llegó el momento, se dejó conmovir por las súplicas del Senado y el llanto de su madre y su esposa, desistió de la venganza preparada durante tanto tiempo y con tanto esfuerzo e incluso, al atraer a sí la justa ira de los volscos, murió por aquellos romanos cuya ingratitud conocía y con tanto mayor ímpetu había querido castigar. Por último, sea mencionado, en aras de la integridad, que la *Razón* puede muy bien estar unida a la falta de entendimiento. Tal es el caso cuando se elige una máxima estúpida pero se la desarrolla con consecuencia. Un ejemplo de este tipo lo dio la princesa Isabel, hija de Felipe II, que prometió no ponerse una camisa limpia hasta que Ostende no fuera conquistado y mantuvo su palabra tres años. En general, pertenecen a esta clase todos los votos cuyo origen es la falta de un conocimiento acorde con el principio de causalidad, es decir, la falta de entendimiento; no menos razonable es cumplirlos una vez que se ha tenido un entendimiento tan limitado como para hacerlos.

613

En correspondencia con lo expuesto, vemos también a los escritores surgidos inmediatamente antes de *Kant* oponer la conciencia, en

58. Dicho sea de paso: el problema de Maquiavelo fue responder a la pregunta de cómo el príncipe podía mantenerse *incondicionalmente* en el trono, pese a los enemigos de dentro y de fuera. O sea, que el suyo no fue de ningún modo el problema ético de si un príncipe, en cuanto hombre, debía o no pretender cosa semejante; sino simplemente el problema político de cómo podía hacerlo *si* lo pretendía. Aquí ofrece él la solución, igual que se escribe un método de ajedrez, en el que sería necio echar de menos la contestación a la pregunta de si es moralmente aconsejable jugar al ajedrez. Reprochar a Maquiavelo la inmoralidad de su escrito viene tan al caso como si se hubiera de reprochar a un maestro de esgrima el que en su lección no presente una exposición moral contra el asesinato y el golpe mortal.

cuanto asiento de los impulsos morales, a la Razón: así hace Rousseau en el cuarto libro del *Emilio*: «*La raison nous trompe, mais la conscience ne trompe jamais*». Y, un poco más adelante: «*Il est impossible d'expliquer par les conséquences de notre nature le principe immédiat de la conscience indépendant de la raison même*». Todavía más: «*Mes sentiments naturels parlaient pour l'intérêt commun, ma raison rapportait tout à moi. — On a beau vouloir établir la vertu par la raison seule, quelle solide base peut-on lui donner?*»<sup>59</sup>. En los *Rêveries du promeneur, prom. 4ème*, dice: «*Dans toutes les questions de morale difficiles je me suis toujours bien trouvé de les résoudre par le dictamen de la conscience, plutôt que par les lumières de la raison*»<sup>60</sup>. Ya Aristóteles dice expresamente (*Eth. magna*, I, 5) que las virtudes tienen su asiento en el ἀλογῶ μορίῳ τῆς ψυχῆς (*in parte irrationali animi*) y no en el λόγον ἔχοντι (*in parte rationali*<sup>61</sup>). De acuerdo con ello, dice Stobeo (*Ecl.* II, cap. 7) hablando de los peripatéticos: τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν ὑπολαμβάνουσι περὶ τὸ ἄλογον μέρος γίνεσθαι τῆς ψυχῆς, ἐπειδὴ διμερῆ πρὸς τὴν παρούσαν θεωρίαν ὑπέθεντο τὴν ψυχὴν, τὸ μὲν λογικὸν ἔχουσαν, τὸ δ' ἄλογον. Καὶ περὶ μὲν τὸ λογικὸν τὴν καλοκαγαθίαν γίνεσθαι, καὶ τὴν φρόνεσιν, καὶ τὴν ἀγχινοίαν, καὶ σοφίαν, καὶ εὐμάθειαν, καὶ μνήμην, καὶ τὰς ὁμοίους· περὶ δὲ τὸ ἄλογον, σωφροσύνην, καὶ δικαιοσύνην, καὶ ἀνδρείαν, καὶ τὰς ἄλλας τὰς ἠθικὰς καλουμένας ἀρετάς. (*Ethicam virtutem circa partem animae ratione carentem versari putant, cum duplicem, ad hanc disquisitionem, animam ponant, ratione praeditam, et ea carentem. In parte vero ratione praedita collocant ingenuitatem, prudentiam, perspicacitatem, sapientiam, docilitatem, memoriam et reliqua; in parte vero ratione destituta temperantiam, justitiam, fortitudinem et reliquas virtutes, quas ethicas vocant*<sup>62</sup>).

59. [«La Razón nos engaña, pero la conciencia no engaña nunca». — «Es imposible explicar por las consecuencias de nuestra naturaleza el principio inmediato de la conciencia independiente de la Razón misma». — «Mis sentimientos naturales hablaban en favor del interés común, mi Razón lo refería todo a mí [...] Por mucho que se pretenda establecer la virtud por la sola Razón, ¿qué base sólida se le puede dar?» (Rousseau, *Émile* IV, Profession de foi, p. 321, 326, 328).]

60. [«En todas las cuestiones difíciles de moral siempre me he sentido bien resolviéndolas por el dictamen de la conciencia más que por las luces de la Razón» (Rousseau, *Rêveries du promeneur solitaire*, 4.<sup>ta</sup> promenade, *Oeuvres Complètes*, Deux ponts, 1792, vol. XX, p. 225). En el original: «*difficiles comme celle-ci... ma conscience... ma raison*».]

61. [«En la parte racional del alma» — «En la que posee Razón».]

62. [«Creen que la virtud ética nace en la parte irracional del alma, ya que en relación con esta teoría suponen dos partes del alma, la que posee Razón y la irracional. Y piensan que en la Razón nacen la honradez, la prudencia, la sagacidad, la sabiduría, la facilidad de aprender, la memoria y otras semejantes; en la irracional, la sobriedad, la justicia, la virilidad y las demás virtudes llamadas éticas» (*Stob. ecl.*, II, ed. Heeren, c. 7, p. 294, ed. Meineke, c. 6, p. 83, 28 ss.). En el original Ταύτην ἐν ἑκείνῳ τῆς ψυχῆς ἀρετῆν.]

614 Y Cicerón (*De nat. Deor.*, III, | c. 26-31) expone ampliamente que la Razón es el medio e instrumento necesario de todo crimen.

Yo he definido la *Razón* como la *facultad de los conceptos*. Es toda esa clase particular de representaciones generales y no abstractas que se simbolizan y fijan con palabras, lo que diferencia al hombre del animal y le otorga el dominio sobre la tierra. Si el animal es esclavo del presente y no conoce más motivos que los inmediatamente sensibles, razón por la cual cuando estos se le presentan es atraído u obstaculizado por ellos tan necesariamente como el hierro por el imán, así, por contra, en el hombre surge la reflexión por el don de la Razón. Esta le permite, mirando hacia atrás y hacia adelante, contemplar fácilmente su vida y el curso del mundo en su totalidad, le hace independiente del presente, le permite proceder de forma reflexiva, planificada y prudente, para bien como para mal. Pero lo que hace, lo hace con plena autoconciencia: él sabe exactamente cómo se decide su voluntad, qué elige cada vez y qué otra elección era posible en ese asunto; y, a partir de ese querer autoconsciente, llega él a conocerse a sí mismo y se refleja en sus actos. En todas esas relaciones con el obrar del hombre, la Razón se ha de llamar *práctica*: es teórica solo en la medida en que los objetos de los que se ocupa no tienen ninguna relación con el obrar del que piensa sino sólo un interés teórico, cosa de la que pocos hombres son capaces. Lo que en este sentido se llama *Razón práctica* es, poco más o menos, lo que se designa con la palabra latina *prudentia* que, según Cicerón (*De nat. Deor.*, II, 22), es la *providentia* compendiada; en cambio, *ratio*, cuando se usa para designar una facultad espiritual, la mayoría de las veces significa la verdadera Razón teórica, si bien los antiguos no observaron estrictamente la distinción. En casi todos los hombres la Razón tiene una dirección casi exclusivamente práctica: si esta se abandona, el pensamiento pierde el dominio sobre el obrar, en cuyo caso se dice: *Scio meliora, proboque, deteriora sequor*<sup>63</sup>, o «*Le matin je fais projets, et le soir je fais de sotisses*»<sup>64</sup>; así que cuando el hombre no hace que su obrar se rija por su pensamiento sino por la impresión del presente, casi a la manera del animal, se le llama *irracional* (sin que con ello se le esté echando en cara una maldad moral), aunque en realidad no le falta la Razón sino la aplicación de esta a su obrar; y, en cierto modo, se podría decir que su Razón es meramente teórica pero no práctica. Él puede ser un hom

615

63. | «Conozco lo mejor, lo apruebo y sigo lo peor» (Ovidio, *Metamorfosis*, VII, 20). En el original *video* en lugar de *scio*.]

64. | «Por la mañana hago planes y por la tarde hago tonterías» (Voltaire, *Quatrième moral servant d'avertissement au conte intitulé Memnon*: «*Nous tromper dans nous entre prises, / C'est a quoi nous sommes sujets; / Le matin je fais de projets, / Et le long du jour des sotisses*»).]

bre bueno, como algunos que no pueden ver a ningún desdichado sin ayudarle, aun con el sacrificio propio, y sin embargo no pagan sus deudas. Semejante carácter irracional no es capaz de cometer grandes crímenes, ya que le resulta imposible la planificación, disimulo y autodominio que se necesita para ello. Pero también será difícil que llegue a un alto grado de virtud; pues, aunque esté por naturaleza tan inclinado hacia el bien, no faltan los aislados arrebatos de vicio y maldad a los que todo hombre está sometido, y que tienen que convertirse en actos a no ser que la Razón, mostrándose práctica, oponga a ellos máximas inalterables y sólidos propósitos.

Por último, la *Razón* se manifiesta propiamente como *práctica* en los caracteres racionales, a los que por ese motivo se les llama en la vida común «filósofos prácticos», y que destacan por una inusual ecuanimidad en los acontecimientos desagradables como en los agradables, así como por un ánimo moderado y una firme constancia en las decisiones tomadas. De hecho, es la preponderancia de la Razón en ellos, es decir, el conocimiento más abstracto que intuitivo y la consiguiente perspectiva de la vida de un modo general, total y amplio por medio de los conceptos, lo que de una vez por todas les ha hecho conocedores del engaño de la impresión inmediata, de la inconsistencia de todas las cosas, de la brevedad de la vida, de la vacuidad de todos los placeres, de los cambios de la fortuna y de los grandes y pequeños caprichos del destino. Por eso nada les coge de improviso y lo que conocen *in abstracto* no les sorprende ni les desconcierta cuando se les presenta en la realidad y en concreto, como ocurre con los caracteres no tan racionales, en los que el presente, lo intuitivo, lo real, ejerce tal poder, que los conceptos fríos e incoloros pasan al fondo de la conciencia y ellos, olvidando propósitos y máximas, quedan a merced de afectos y pasiones de todo tipo. Ya al final del primer libro he explicado que, según mi opinión, la ética estoica no fue en origen más que una indicación para una vida verdaderamente racional en este sentido. Lo mismo pondera también Horacio repetidamente en muchos pasajes. A ello pertenece también su *Nil admirari*<sup>65</sup>, así como el délfico Μηδὲν ὄραν<sup>66</sup>. Traducir *Nil admirari* como «No asombrarse de nada» es totalmente falso. Esta sentencia de Horacio no se refiere tanto a lo teórico como a lo práctico, y quiere decir propiamente: «No valores ningún objeto incondicionalmente, no te enamores de nada, no creas que la posesión de ninguna cosa puede proporcionar felicidad: todo deseo desproporcionado es una

616

65. [«No deconcertarse con nada» (Horacio, *Epist.*, l. 6, 1).]

66. [«Nada en exceso». Sentencia de uno de los siete sabios, atribuida bien a Chilón, a Solón, a Pitaco, a Pitágoras o a Sócrates. Según Platón (*Cármides*, 165), estaba inscrita en el templo de Apolo en Delfos.]

quimera molesta de la que uno se puede librar igual, pero mucho más fácilmente, mediante un conocimiento claro que alcanzando su posesión». En este sentido utiliza también el *admirari* Cicerón, *De divinatione*, II, 2. Así que lo que Horacio quiere expresar es la ἀθαμβία y ἀκατάκληξις, y también la ἀθαυμάσια<sup>67</sup>, que ya Demócrito celebró como el supremo bien (véase *Clem. Alex. Strom.* II, 21, y compárese Estrabón, I, pp. 98 y 105). En esa racionalidad del obrar no se trata propiamente de la virtud y el vicio, aunque ese uso práctico de la Razón hace valer el verdadero privilegio que tiene el hombre frente al animal, y solo desde esa perspectiva tiene sentido y es admisible hablar de una dignidad del hombre.

617 En todos los casos expuestos y en todos los imaginables, la diferencia entre el obrar racional y el irracional se remonta a si los motivos son conceptos abstractos o representaciones intuitivas. De ahí que la explicación que yo he ofrecido coincida exactamente con el uso lingüístico, que no se considerará como algo casual y caprichoso sino que se comprenderá como nacido de la distinción entre las diferentes facultades espirituales de la que cada hombre es consciente; él habla de acuerdo con esa conciencia, pero no la lleva a la claridad de la definición abstracta. Nuestros antepasados no han creado las palabras sin adjudicarles un sentido determinado, ¡acaso con el fin de que estuvieran preparadas para los filósofos que siglos después llegarían y definirían lo que se debía pensar con ellas; antes bien, aquellos designaban con ellas conceptos totalmente definidos. Así que las palabras no carecen de dueño; y atribuirles un sentido totalmente distinto del que hasta ahora han tenido significa abusar de ellas, significa introducir una autorización según la cual cada uno podría utilizar cada palabra en el sentido que quisiera, con lo que se produciría una confusión sin límites. Ya *Locke* explicó detenidamente que la mayoría de los desacuerdos en filosofía proceden de un falso uso de las palabras. Por explicarlo, échese simplemente un vistazo sobre el infame abuso que hoy en día ejercen los filosofastros pobres de ideas con las palabras sustancia, conciencia y verdad, entre otras. Y tampoco las afirmaciones y explicaciones sobre la Razón de los filósofos de todas las épocas, con excepción de la más reciente, concuerdan menos con mi interpretación que los conceptos sobre aquel privilegio humano que prevalecen en todos los pueblos. Véase lo que Platón, en el cuarto libro de *La República* y en innumerables pasajes dispersos, denomina λόγισμον o λογιστικόν τῆς ψυχῆς<sup>68</sup>, lo que dice Cice

67. [«No sorprenderse, no conmoverse, no admirarse».]

68. [«La parte racional del alma» (λογικόν mejor que λόγισμον) (Platón, *República*, IV, p. 440. ss. y otras).]



rón en *De nat. Deor.*, III, 26-31, y lo que afirman Leibniz y Locke en los pasajes ya citados en el libro primero. Las citas no tendrían fin si se quisiera mostrar cómo todos los filósofos anteriores a Kant han hablado de la Razón en el mismo sentido que yo, si bien no supieron explicar definida y claramente la esencia de la misma, remitiéndola a un solo punto. Lo que se entendía como Razón poco antes de aparecer Kant lo muestran dos tratados de Sulzer incluidos en el primer volumen de sus escritos filosóficos mezclados: uno, «Descomposición del concepto de la Razón», el otro, «Sobre el influjo recíproco de Razón y lenguaje». Cuando, por contra, se lee cómo se habla de la Razón en la época reciente debido al influjo de la deficiencia kantiana que después se ha agrandado como un alud, uno se ve forzado a suponer que la totalidad de los sabios antiguos, como también todos los filósofos anteriores a Kant, han carecido absolutamente de Razón: pues las percepciones, intuiciones, escuchas y presentimientos inmediatos de la Razón ahora descubiertos, les han sido tan ajenos como a nosotros el sexto sentido de los murciélagos. Por lo demás, y en lo que a mí respecta, tengo que confesar que aquella Razón que percibe inmediatamente, o también escucha o intuye intelectualmente lo suprasensible, el Absoluto, junto con todas las largas historias que lleva consigo, yo, en mi limitación, no la puedo comprender ni imaginar de otra manera que precisamente como el sexto sentido de los murciélagos. Mas en honor de la invención o del descubrimiento de semejante Razón que enseguida percibe inmediatamente todo lo que quiere, hay que decir que es un *expédient* incomparable para que uno salga del apuro con sus ideas fijas favoritas de la manera más fácil del mundo, a pesar de *Kant* y de sus críticas de la Razón. La invención, como también la aceptación que esta ha encontrado, hacen honor a la época.

Si bien lo esencial de la *Razón* (τὸ λόγιμον, ἡ φρόνησις *ratio, raison, reason*) fue en líneas generales correctamente conocido por los filósofos de todos los tiempos, aun cuando no fuera definido con suficiente nitidez ni remitido a un solo punto, en cambio no les resultó tan claro qué es el *entendimiento* (νοῦς, διάνοια, *intellectus, esprit, intellect, understanding*); por eso lo confunden a menudo con la Razón, por lo que tampoco llegaron a una explicación completa, pura y simple de esta. En la filosofía cristiana el concepto de la Razón recibe un extraño significado secundario en oposición a la Revelación, y a partir de aquí muchos afirman, correctamente, que el conocimiento de la obligatoriedad de la virtud también es posible desde la mera Razón, es decir, sin Revelación. Con toda seguridad, esa consideración ha tenido influencia incluso sobre la exposición y terminología kantianas. Solo que aquella oposición tiene un significado positivo, histórico, y por eso es un elemento ajeno a la filosofía del cual esta debe mantenerse libre.

619 Se habría podido esperar que, en sus críticas de la Razón teórica y práctica, Kant hubiera partido de una exposición de la esencia de la Razón en general y que, tras haber definido el *genus*, hubiera pasado a la explicación de ambas *species* demostrando cómo una y la misma Razón se manifiesta de dos formas tan distintas y sin embargo, al mantener su carácter principal, aparece como la misma. Pero no se encuentra nada de todo eso. Ya he mostrado qué insatisfactorias, flojas y disarmónicas son las explicaciones que en la *Crítica de la Razón pura* Kant ofrece de pasada, aquí y allá, acerca de la facultad que critica. La Razón *práctica* aparece sin previo aviso ya en la *Crítica de la Razón pura* y más tarde, en la crítica dedicada a ella misma, se la da como cosa resuelta sin ulterior explicación y sin que el uso lingüístico de todas las épocas y pueblos al que se pisotea, ni las definiciones conceptuales de los más grandes filósofos anteriores, puedan alzar su voz. En líneas generales, se puede comprobar a partir de los pasajes aislados que la opinión de Kant es la que sigue: conocer por principios *a priori* es el carácter esencial de la Razón: y, dado que el conocimiento de la significación ética del obrar no tiene origen empírico, es también un *principium a priori* y, por consiguiente, procede de la Razón que, en ese respecto, es *práctica*. Ya he hablado suficientemente acerca de lo incorrecto de aquella explicación de la Razón. Ello, al margen de lo superficial e infundado que es utilizar aquí el mero carácter de la independencia de la experiencia para unificar las cosas más heterogéneas, pasando por alto las restantes diferencias esenciales e inconmensurables que las separan. Pues aun suponiendo, bien que no admitiendo, que el conocimiento de la significación ética del obrar surja de un imperativo ubicado en nosotros, de un *deber* incondicionado, ¡qué diferente sería este de aquellas universales *formas del conocimiento* que él demuestra en la *Crítica de la Razón pura* como existentes *a priori* en nuestra conciencia, conciencia gracias a la cual podemos expresar de antemano un *tener que* incondicionado, válido para toda experiencia posible! Mas la diferencia entre ese *tener que*, esa forma necesaria del objeto determinada ya en el sujeto, y aquel *deber* de la moralidad, es tan inmensa y manifiesta, que la coincidencia de ambas bajo la característica de la forma no empírica de conocimiento puede hacerse valer como una metáfora chistosa pero no como una  
620

Además, el lugar de nacimiento de ese hijo de la Razón práctica, ese *deber incondicionado* o imperativo categórico, no se encuentra en la *Crítica de la Razón práctica* sino ya en la de la pura, p. 802; V 830. El nacimiento es violento y se produce con los fórceps de un *por lo tanto* que se coloca de forma atrevida y osada, se podría decir que hasta desvergonzada, entre dos frases extrañas y sin ninguna conexión entre sí, a fin de conectarlas como razón y consecuencia. En con

creto, la tesis de la que parte Kant es que no solo nos determinan motivos intuitivos sino también abstractos, y la expresa del siguiente modo: «El arbitrio [*Willkür*] humano no solo lo determina lo que estimula, es decir, lo que afecta inmediatamente a los sentidos, sino que también tenemos una facultad de superar las impresiones sobre nuestra facultad sensible de desear, mediante representaciones de lo que es útil o perjudicial incluso de forma remota. Esas reflexiones sobre lo que vale la pena desear atendiendo a nuestra situación total, es decir, sobre lo que es bueno y útil, se basan en la Razón». (Totalmente correcto: ¡Ojalá hablara siempre tan razonablemente de la Razón!) «Esta, *¡por lo tanto!* da también leyes que son imperativos, es decir, leyes objetivas de la libertad, y dicen lo que *debe* suceder, aun cuando quizá nunca suceda». Así, sin ulteriores credenciales, se planta el imperativo categórico en el mundo para comandar el regimiento con su *deber incondicionado*, un cetro de hierro hecho con madera. Pues en el concepto del *deber* se encuentra siempre y esencialmente como condición necesaria la consideración al castigo amenazado o a la recompensa prometida, y aquella no se puede separar de él sin suprimirlo y quitarle todo su significado: de ahí que un *deber incondicionado* sea una *contradictio in adjecto*. Era necesario reprochar esta falta, por muy vinculada que se encuentre, por lo demás, con el mayor mérito de Kant en la ética, que precisamente consiste en haber liberado la ética de todos los principios del mundo empírico, en concreto de todas las doctrinas de la felicidad directas e indirectas, y haber mostrado que el reino de la virtud no es de este mundo. Ese mérito es tanto mayor cuanto que ya todos los antiguos filósofos con la única excepción de Platón, o sea, los peripatéticos, estoicos y epicúreos, con muy diversos artificios, o bien hicieron la virtud y la felicidad dependientes entre sí de acuerdo con el principio de razón, o bien las pretendieron identificar según el principio de contradicción. En no menor medida afecta el mismo reproche a todos los filósofos de la época moderna hasta Kant. De ahí que su mérito sea muy grande en este punto: pero la justicia también exige recordar aquí que, por una parte, su exposición y desarrollo no se corresponden a menudo con la tendencia y el espíritu de su ética, como veremos enseguida; y por otra parte que, aun así, él no ha sido el primero en depurar la virtud de todos los principios de la felicidad. Pues ya Platón, especialmente en la *República*, cuya tendencia principal es precisamente esa, enseña expresamente que hay que elegir la virtud solo por sí misma, aun cuando a ella estuviesen inevitablemente vinculadas la desgracia y la ignominia. Pero todavía en mayor medida predica el cristianismo una virtud completamente desinteresada, que no se ejercite ni siquiera por una recompensa en una vida tras la muerte sino totalmente gratis, por amor a Dios, ya que no justifican las obras sino solo la fe, a la

621

que la virtud acompaña como un mero síntoma, por lo que aparece de forma gratuita y por sí misma. Léase *De Libertate Christiana*, de Lutero. No quiero tomar en cuenta a los hindúes, en cuyos libros sagrados la esperanza de una recompensa por las obras es caracterizada como el camino de las tinieblas que nunca puede conducir a la santidad. Pero no encontramos tanta pureza en la doctrina kantiana de la virtud o, más bien, la exposición se ha quedado muy atrás en relación con su espíritu y hasta ha caído en la inconsecuencia. En el *Supremo Bien* del que trata después, encontramos la virtud casada con la felicidad. El deber, al principio tan incondicionado, se postula más tarde una condición para resolver una contradicción interna, afectado por la cual no puede vivir. La felicidad en el Supremo Bien no puede, ciertamente, ser el motivo de la virtud: pero está ahí, como una cláusula secreta cuya ausencia convierte todo lo demás en un mero contrato simulado: no es realmente el premio a la virtud pero sí un don voluntario hacia el que la virtud, una vez realizado el trabajo, extiende furtivamente la mano. Uno se convence de ello | por la *Crítica de la Razón práctica* (pp. 223-266 de la cuarta edición o pp. 264-295 de la ed. de Rosenkranz). La misma tendencia tiene también toda su teología moral: por eso con ella la moral se niega a sí misma. Pues, lo repito, toda virtud que de alguna manera se ejercite en razón de una recompensa se basa en un egoísmo astuto, metódico y de amplias miras.

622

El contenido del deber absoluto, de la ley fundamental de la Razón práctica, es el celebrado: «Obra de modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal». A aquel que pide una regla para su propia voluntad, este principio le pone la tarea de buscar una para la voluntad de todos. Entonces se plantea la cuestión de cómo encontrarla. Está claro que, para descubrir la regla de mi conducta, no solo me debo tener en cuenta a mí mismo sino al conjunto de todos los individuos. Entonces mi fin llegará a ser, en lugar de mi propio bienestar, el bienestar de todos sin distinción. Pero ese fin sigue siendo el bienestar. Luego descubro que todos pueden encontrarse bien simplemente con que cada uno ponga límite a su egoísmo con el ajeno. De ahí se sigue que no debo perjudicar a nadie ya que, en la medida en que ese principio se adopte como universal, yo tampoco seré perjudicado; pero esa es la única razón por la que yo, no poseyendo todavía ningún principio moral sino estando aún en su busca, puedo desear este como ley universal. Mas está claro que, de ese modo, el deseo de bienestar, es decir, el egoísmo, sigue siendo la fuente de ese principio ético. Como base de la doctrina del Estado sería excelente, como base de la ética no vale. Pues, de cara a la determinación de una regla de la voluntad de todos planteada en el principio moral, aquel que lo busca necesita a su vez de otra regla o, en otro caso, todo le sería indife-

rente. Mas esa regla no puede ser más que el propio egoísmo, ya que solo a él afecta la conducta de los otros, y de ahí que solo por y en consideración a él pueda cada uno querer una conducta en los demás sin que le resulte indiferente. Kant da a entender eso de forma muy ingenua en la p. 123 de la *Crítica de la Razón práctica*, ed. de Rosenkranz, p. 192, en donde lleva a cabo la búsqueda de la máxima para la voluntad: «Si cada uno viera con total indiferencia la necesidad de los otros y tú pertenecieses tal orden de cosas, ¿estarías de acuerdo con él?». *Quam temere in nosmet legem sancimus iniquam!*<sup>69</sup>, sería la regla de la conformidad que se demanda. Igualmente, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 56 de la tercera edición, p. 50 de la de Rosenkranz, se dice: «Una voluntad que resolviera no ayudar a nadie en la necesidad se contradiría consigo misma, ya que podrían darse casos *en los que ella necesitara el amor y la colaboración de los otros*», etc. Este principio de la ética que, bien mirado, no es nada más que una expresión indirecta y disimulada del antiguo y sencillo principio *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*<sup>70</sup>, se refiere primera e inmediatamente a la parte pasiva, al padecer, y solo mediante ella al hacer: por eso, como se ha dicho, sería muy útil como guía para la organización del *Estado*, que está encaminado a evitar el *padecimiento de la injusticia* y pretende proporcionar a todos y cada uno la mayor suma de bienestar; pero en la ética, donde el objeto de la investigación es el *obrar* en cuanto *obrar* y en su significado inmediato para el *agente*, pero no su resultado —el sufrimiento— ni su relación con los demás, aquella consideración no es admisible en cuanto remite en el fondo a un principio de felicidad, es decir, al egoísmo.

Por eso, no podemos participar de la alegría que Kant siente por el hecho de que el de su ética no sea un principio material, es decir, un principio que establece un objeto como motivo, sino meramente formal, con lo que se corresponde simétricamente con las leyes formales que nos ha dado a conocer la *Crítica de la Razón pura*. De hecho, en lugar de una ley es solo la fórmula para descubrirla: pero, por una parte, esa fórmula la teníamos ya, más breve y clara, en el *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*; y, por otra parte, el análisis de esa fórmula muestra que su contenido se lo da única y exclusivamente la consideración de la propia felicidad, por lo que solo puede

69. [«Sancionamos como injusta la ley que tenemos en nosotros» (Horacio, *Sátiras*, I, 3, 67).]

70. [«No hagas a los demás lo que no quieras que se te haga a ti». Antigua sentencia (véase *Tobías*, 4,16). En la presente forma es conocida como la máxima del emperador Alejandro Severo, que la hizo inscribir en su palacio y en los edificios públicos. Véase también *Mateo* 7,12. Semejante es también la máxima de Isócrates y la de Publilio Ciro, citada por Séneca, *Fp.*, 94, 43: *Ab alio exspectes, alteri quod feceris.*]

servir al egoísmo racional, al cual debe también su origen toda constitución legislativa.

Otro defecto que, debido a que choca con los sentimientos de cada uno, es a menudo reprochado y Schiller lo ridiculiza en un Epigrama, es la pedante afirmación de que una acción, para ser verdaderamente buena y meritoria, tiene que ser realizada única y exclusivamente por respeto a la ley conocida y por el concepto de deber [*Pflicht*], así como de acuerdo con una máxima de la Razón conocida *in abstracto*, pero no por una inclinación cualquiera, no por una buena voluntad sentida hacia los otros, no por una tierna participación, compasión o arrebató de corazón que (según la *Crítica de la Razón práctica*, p. 213, ed. de Rosenkranz, p. 257), llegan incluso a ser gravosos para las personas bien pensantes, al introducir confusión en sus máximas deliberadas; por el contrario, la acción tiene que producirse de mala gana y violentándose uno mismo. Recuérdese que aquí no debe influir la esperanza de la recompensa y calcúlese lo disparatado de la exigencia. Pero, lo que supone aún más, eso está directamente en contra del auténtico espíritu de la virtud: lo meritorio en ella no lo constituye la acción sino el hacerla de buena gana, el amor del que nace y sin el cual es una obra muerta. Por eso enseña también el cristianismo, con razón, que todas las obras exteriores carecen de valor si no nacen de un ánimo auténtico consistente en la verdadera benevolencia y el amor puro, y que lo que santifica y salva no son las obras cumplidas (*opera operata*) sino la fe, el ánimo auténtico que sólo el espíritu santo concede, y que no lo genera la voluntad libre y reflexiva que solo tiene la ley ante los ojos. Aquella exigencia de Kant de que toda acción virtuosa debe producirse por puro y deliberado respeto a la ley y de acuerdo con sus máximas abstractas, fríamente y sin inclinación, incluso contra ella, es lo mismo que si se afirmara que toda obra de arte auténtica tiene que surgir de una aplicación bien deliberada de las reglas estéticas. La cuestión, tratada ya por Platón y Séneca, de si la virtud se puede enseñar, tiene que ser respondida negativamente. Finalmente, habrá que terminar por reconocer lo que también dio origen a la doctrina cristiana de la predestinación: que, en lo fundamental e intrínseco, la virtud es en cierto modo, igual que el genio, innata; y que, al igual que todos los profesores de estética uniendo sus fuerzas no pueden capacitar a un hombre para las producciones geniales, es decir, para auténticas obras de arte, tampoco todos los profesores de ética y predicadores de la virtud son capaces de transformar un carácter innoble en uno virtuoso y noble, siendo esta imposibilidad mucho más clara que la de convertir el plomo en oro; y buscar una ética y un principio supremo de la misma que tuvieran influjo práctico y que transformasen y mejorasen realmente el género humano, es exactamente igual que buscar la piedra filosofal. En cam-

bio, al final de nuestro cuarto libro se ha hablado detenidamente de la posibilidad de una total transformación del sentimiento humano (renacimiento), no mediante el conocimiento abstracto (ética) sino mediante el intuitivo (obra de la gracia); el contenido de ese libro me releva de la necesidad de detenerme aquí más tiempo.

Que Kant no ha penetrado de ningún modo en el verdadero significado del contenido ético de las acciones, lo demuestra también su doctrina del Bien Supremo como la unión necesaria de virtud y felicidad, de tal manera que aquella sería merecedora de esta. Aquí le afecta ya la crítica lógica de que el concepto de dignidad que constituye aquí la medida supone ya una ética como su medida, así que no se puede partir de él. En nuestro cuarto libro se ha mostrado que toda virtud auténtica, tras haber alcanzado su grado máximo, conduce a una total renuncia en la que todo querer encuentra su fin: en cambio, la felicidad es un querer satisfecho, así que ambas son inconciliables de raíz. Para aquel a quien mi exposición ha convencido, no se precisa un ulterior análisis sobre el absurdo de esta concepción kantiana del Bien Supremo. E, independientemente de mi exposición positiva, no tengo que ofrecer aquí ninguna otra negativa.

Así que el gusto kantiano por la simetría arquitectónica nos sale al encuentro también en la *Crítica de la Razón práctica*, al haberla presentado según el patrón de la *Crítica de la Razón pura* y haberle colocado los mismos títulos y formas, con una manifiesta arbitrariedad que es especialmente visible en la tabla de las categorías de la libertad.

\* \* \*

! La *doctrina del derecho* es una de las obras tardías de Kant y tan floja que, aunque la desapruébo totalmente, considero superflua una polémica frente a ella, ya que tendrá que morir de muerte natural por su propia debilidad, como si no fuera la obra de un gran hombre sino el producto de un vulgar hijo de la Tierra. Así que prescindo del procedimiento negativo en relación con la doctrina del derecho y me refiero a lo positivo, o sea, a los breves rasgos fundamentales de la misma que se han expuesto en nuestro libro cuarto. Consten aquí simplemente un par de observaciones generales sobre la doctrina del derecho de Kant. Los defectos que al examinar la *Crítica de la Razón pura* he censurado como omnipresentes en Kant, se encuentran en la doctrina del derecho ya en tan gran medida, que con frecuencia uno cree estar leyendo una parodia satírica del estilo de Kant, o al menos estar oyendo a un kantiano. Se trata de dos defectos fundamentales. Él quiere (y muchos lo han querido desde entonces) separar nítidamente la doctrina del derecho de la ética, pero sin hacer depender la primera de la

626

legislación positiva, es decir, de la coacción arbitraria, sino más bien haciendo que el concepto del derecho exista por sí mismo de forma pura y *a priori*. Pero eso no es posible; porque, aparte de su significación ética y de su relación física a los demás y, por tanto, a la fuerza exterior, el obrar no admite una tercera consideración ni siquiera como posibilidad. Por consiguiente, cuando él afirma: «El deber jurídico [*Rechtspflicht*] es aquel que *puede* exigirse por la fuerza», entonces, o bien ese *puede* hay que entenderlo en el sentido físico, en cuyo caso todo derecho es positivo y arbitrario, y a su vez toda arbitrariedad que se pueda imponer es derecho, o bien hay que entender el *puede* en un sentido ético y entonces nos encontramos de nuevo en el terreno de la ética. En consecuencia, el concepto del derecho flota en Kant entre el cielo y la tierra, y no tiene un suelo sobre el que poner los pies: en mi teoría pertenece a la ética. En segundo lugar, su definición del concepto de derecho [*Recht*] es totalmente negativa y, por tanto, insuficiente<sup>71</sup>: «Derecho es aquello que se aviene a la coexistencia de las libertades de los individuos según una ley universal». Libertad (aquí la libertad empírica, es decir, física, no la libertad moral | de la voluntad) significa el no estar impedido, o sea que es una mera negación: el mismo sentido tiene a su vez la coexistencia: o sea, que nos quedamos en simples negaciones sin obtener un concepto positivo y ni siquiera nos enteramos de qué se habla, a no ser que lo sepamos por otra vía. Más tarde, en la exposición se desarrollan opiniones falsas como la de que en el estado de naturaleza, es decir, fuera del Estado, no existe ningún derecho de propiedad, lo cual significa propiamente que todo derecho es positivo, y de este modo el derecho natural se basa en el positivo en lugar de ser a la inversa; está además la fundamentación de la adquisición legal por la ocupación; la obligación ética de establecer una constitución civil; el fundamento del derecho penal, etc., todo lo cual, como ya dije, no considero merecedor de una especial refutación. Entretanto, también estos errores kantianos han mostrado un influjo muy pernicioso, volviendo a introducir confusión y oscuridad en verdades conocidas y expresadas durante largo tiempo, y dando ocasión a extrañas teorías y a una gran cantidad de escritos y polémicas. Desde luego, eso no puede durar y ya vemos cómo la verdad y la sana Razón vuelven a abrirse camino: una especial prueba de ello la constituye, en oposición a tantas teo-

627

71. Aunque el concepto de la justicia [*Recht*] es propiamente negativo por oposición al de la injusticia [*Unrecht*], que es el punto de partida positivo, no por ello tiene que ser la explicación de ese concepto totalmente negativa [N. de la T.: téngase en cuenta que el término *Recht* se traduce, según los casos, bien por «derecho» o bien por «justicia», tal y como lo requiere el presente caso, al no existir para «derecho» un antónimo equivalente al *Unrecht* alemán.]



rías extravagantes, el Derecho natural de J. C. F. Meister, si bien no por ello lo considero como una muestra de perfección.

\* \* \*

También en relación con la *Crítica del Juicio* puedo, después de lo dicho, ser muy breve. Uno tiene que asombrarse de cómo Kant, a quien el arte le resultó siempre muy ajeno, que, según todas las apariencias, tuvo poca sensibilidad para la belleza e incluso es probable que nunca tuviera oportunidad de ver una obra de arte significativa y que, por último, ni siquiera parece haber tenido noticia de Goethe, su único compañero de éxito que le hizo sombra tanto en su siglo como en su nación: es asombroso, digo, cómo, con todo ello, Kant pudo adquirir un mérito tan grande y duradero por su consideración filosófica del arte y de lo bello. Ese mérito radica en que, por muchas consideraciones sobre lo bello y sobre el arte que se hubieran elaborado, en realidad siempre se había examinado el tema solo desde el punto de vista empírico, y a partir de los hechos se investigaba qué propiedad distinguía el objeto de cualquier clase denominado *bello* de los demás objetos de esa misma clase. Por esta vía se llegó inicialmente a principios específicos y luego a otros más generales. Se intentaba distinguir la auténtica belleza artística de la inauténtica y descubrir características de esa autenticidad que luego pudieran a su vez servir de reglas. Qué cosas resultaban bellas, cuáles no, qué se debía imitar, aspirar, y qué evitar, qué reglas, al menos negativas, había que establecer; en resumen, cuáles son los medios para alcanzar el placer estético, es decir, las condiciones que para ello debía cumplir el *objeto*: este era casi exclusivamente el tema de todas las consideraciones sobre el arte. Ese camino lo había emprendido ya Aristóteles y en él encontramos aún en la época más reciente a Home, Burke, Winckelmann, Lessing y Herder, entre otros. Ciertamente es que la universalidad de los principios estéticos descubiertos remitía en último término al sujeto y se observó que, si el efecto sobre él fuera adecuadamente conocido, entonces se podría determinar *a priori* su causa en el objeto, con lo que esa sola consideración podría llegar a la seguridad de una ciencia. Esto dio ocasión de vez en cuando a explicaciones psicológicas, pero en particular fue Alexander Baumgarten quien erigió con ese propósito una estética general de todo lo bello en la que partió del concepto de la perfección del conocimiento sensible, o sea, intuitivo. Pero con el establecimiento de ese concepto queda también despachada en él la parte subjetiva, pasándose a la parte objetiva y los aspectos prácticos referidos a ella. También aquí le estuvo reservado a Kant el mérito de investigar seria y profundamente *el estímulo mismo* a resultas del cual denominamos *bello* el objeto que lo oca-

628

629

siona, a fin de descubrir en nuestro ánimo, en la medida de lo posible, los elementos y condiciones de aquel. Por lo tanto, su investigación adoptó una dirección plenamente subjetiva. Y está claro que ese era el camino correcto: porque para explicar un fenómeno dado en sus efectos es preciso primero conocer exactamente el efecto mismo, a fin de poder determinar en profundidad la índole de la causa. Sin embargo, el mérito de Kant en este punto no se extiende realmente más allá de haber mostrado el camino correcto y, con un ensayo provisional, haber dado un ejemplo de cómo hay que recorrerlo aproximadamente. Pues lo que ofreció no puede ser considerado como verdad objetiva ni ganancia real. Él proporcionó el método de esa investigación, aportó el camino pero erró en el fin.

En relación con la crítica del Juicio estético, se nos impone ante todo la observación de que Kant mantuvo el método propio de toda su filosofía y que antes he examinado en detalle: me refiero al partir del conocimiento abstracto para ahondar en el intuitivo, de tal modo que aquel le sirva, por así decirlo, de *camera obscura* para captar y abarcar este. Así como en la *Crítica de la Razón pura* las formas de los juicios le debían proporcionar la clave del conocimiento de todo nuestro mundo intuitivo, de igual modo en esta crítica del Juicio estético no se parte de lo bello mismo, de lo intuitiva e inmediatamente bello, sino del *juicio* sobre lo bello, de aquel que de forma muy fea se denomina juicio de gusto. Ese es para él el problema. De manera especial suscita su atención la circunstancia de que tal juicio es claramente la expresión de un proceso en el sujeto y, sin embargo, tiene una validez tan universal como si se refiriese a una propiedad del objeto. Es eso lo que a él le ha sorprendido, no lo bello mismo. Él parte siempre únicamente de las declaraciones de los demás, del juicio sobre lo bello, no de lo bello mismo. Por eso, es como si él conociera siempre solo de oídas, no inmediatamente. Igual podría un ciego de gran racionalidad combinar una teoría sobre los colores a partir de las afirmaciones precisas que oyera acerca de ellos. Y en realidad, casi exclusivamente en esa relación podemos considerar los filosofemas kantianos sobre lo bello. Entonces descubriremos que su teoría es muy ingeniosa, que incluso de vez en cuando se hacen observaciones generales acertadas y verdaderas: pero su propia resolución de los problemas es tan inadmisibile, queda tan por debajo de la dignidad del objeto, que no se nos puede pasar por la cabeza considerarla como una verdad objetiva; por eso me considero dispensado de una refutación de la misma y me remito también aquí a la parte positiva de mi escrito.

630

Con respecto a la forma del libro en su totalidad, es de observar que ha surgido de la idea de encontrar en el concepto de *finalidad* la clave del problema de lo bello. La idea es deducida, cosa que no resulta difícil, tal y como nos han mostrado los sucesores de Kant. Así

nace la barroca unificación del conocimiento de lo bello y el de la finalidad de los cuerpos naturales en *una* facultad cognoscitiva denominada *Juicio*, como de ahí viene también el tratado de esos dos objetos tan heterogéneos en un solo libro. Con esas tres potencias cognoscitivas: Razón, Juicio y entendimiento, se efectúan después diversos pasatiempos simétrico-arquitectónicos; la afición a ellos se muestra en este libro de muy diversas formas, empezando por el hecho de haberle adaptado violentamente el esquema de la *Crítica de la Razón pura* pero, especialmente, en la antinomia del Juicio estético, traída aquí por los pelos. También se podría tachar de gran inconsecuencia el hecho de que, tras haberse repetido incansablemente en la *Crítica de la Razón pura* que el entendimiento es la facultad de juzgar y tras haberse hecho de las formas de sus juicios la piedra angular de toda filosofía, ahora irrumpa un Juicio totalmente peculiar y por completo diferente de aquel. Por lo demás, lo que yo llamo Juicio, a saber, la capacidad de traducir el conocimiento intuitivo en abstracto y de aplicar correctamente este a aquel, es explicado en la parte positiva de mi escrito.

La parte más sobresaliente de la crítica del Juicio estético es, de lejos, la teoría de lo sublime: está incomparablemente más lograda que la de lo bello y no solo ofrece, como aquella, el método general de la investigación sino también un tramo del camino correcto, tanto así que, aun cuando no da propiamente la solución del problema, sí se mueve muy cerca de ella.

Es quizá en la crítica del Juicio *teleológico* donde, debido a la simplicidad del asunto, se muestra más que en ninguna parte el extraño talento de Kant para aplicar aquí y allá un pensamiento y expresarlo de formas diversas hasta obtener de ahí un libro. Todo el libro sostiene simplemente esto: aunque los cuerpos organizados se nos presenten necesariamente como si estuvieran compuestos de acuerdo con un concepto final previo, ello no nos autoriza a tomarlo de forma objetiva. Pues a nuestro intelecto las cosas le vienen dadas desde fuera y mediatamente, así que nunca conoce el interior de las mismas, por el que ellas nacen y se mantienen, sino solo su cara externa; por eso no puede concebir la singular naturaleza de los productos naturales orgánicos más que por analogía, comparándola con las obras hechas intencionadamente por los hombres, cuya naturaleza está determinada por un fin y por el concepto del mismo. Esta analogía es suficiente para hacernos inteligible la armonía de todas sus partes con el todo y darnos incluso el hilo conductor para su investigación: pero de ningún modo se la puede convertir en una razón explicativa real del origen y la existencia de tales cuerpos. Pues la necesidad de concebirlas así es de origen subjetivo. Así, más o menos, resumiría yo la doctrina de Kant sobre el tema. En lo fundamental la había expuesto ya en la *Crítica de la Razón pura*, pp. 692-702; V 720-730. Pero

631

también en el conocimiento de *esa* verdad encontramos a *David Hume* como precursor de Kant digno de renombre: también él había combatido enérgicamente esa suposición en la sección segunda de sus *Dialogues concerning Natural Religion*. La diferencia entre las críticas humeana y kantiana de aquella suposición es principalmente esta: que Hume la critica como una suposición basada en la experiencia, Kant, en cambio, como apriorística. Ambos tienen razón y sus exposiciones se complementan entre sí. Incluso lo esencial de la doctrina kantiana sobre el tema lo encontramos ya expresado en el comentario de Simplicio a la *Física* de Aristóteles: ἡ δὲ πλάνη γέγονεν αὐτοῖς ἀπὸ τοῦ ἡγεῖσθαι, πάντα τὰ ἔνεκα τοῦ γινόμενα κατὰ προαίρεσιν γενέσθαι καὶ λογισμὸν, τὰ δὲ φύσει μὴ οὕτως ὄραν γινόμενα (*Error iis ortus est ex eo, quod credebant, omnia, quae propter finem aliquem fierent, ex proposito et ratiotinio fieri, dum videbant, naturae opera non ita fieri*<sup>72</sup>) *Schol. in Arist. ex. edit. Berol.*, p. 354. Kant tiene plena razón en este asunto: y también hubiera sido preciso que, tras haber mostrado que el concepto de efecto y causa no se puede aplicar a la totalidad de la Naturaleza en su existencia, se hubiera puesto también de manifiesto que su índole no puede ser pensada como efecto de una causa guiada por motivos (conceptos finales). Teniendo en cuenta la gran verosimilitud del argumento fisicoteológico que hasta *Voltaire* consideró irrefutable, resultaba de gran importancia mostrar que la parte subjetiva de nuestra representación [*Auffassung*] —para la que Kant ha reivindicado el espacio, el tiempo y la causalidad— se extiende también a nuestro juicio de los cuerpos naturales; y | según 6.32 ello, la necesidad que sentimos de pensarlos como originados premeditadamente y según conceptos finales, o sea, por una vía *en la que la representación de los mismos precedería a su existencia*, tiene exactamente el mismo origen subjetivo que la intuición del espacio que tan objetivamente se nos presenta, por lo que no puede hacerse valer como una verdad objetiva. El análisis kantiano del asunto es, prescindiendo de la cansina prolijidad y reiteración, excelente. Con razón afirma que nunca llegaremos a explicar la índole de los cuerpos orgánicos mediante meras causas mecánicas, entre las cuales entiende los efectos inintencionados y regulares de todas las fuerzas universales de la Naturaleza. Pero aquí encuentro todavía una laguna, a saber: él niega la posibilidad de dicha explicación solo en referencia a la finalidad y aparente intencionalidad de los cuerpos *orgánicos*. Pero nos encontramos con que, incluso allá donde esta no se presenta, las razo-

72. [«El error nacía en ellos (Demócrito y Epicuro) de creer que todo lo que se produce por un fin se hace con propósito y razonamiento, pero veían que las cosas en la Naturaleza no se producían de ese modo».]

nes explicativas no pueden ser trasladadas de *un* ámbito de la Naturaleza a otro, sino que nos abandonan tan pronto como entramos en un nuevo ámbito y en su lugar aparecen nuevas leyes fundamentales, cuya explicación no puede esperarse de las del anterior. Así, en el terreno de la mecánica propiamente dicha rigen las leyes de la gravedad, la cohesión, la rigidez, la fluidez, la elasticidad, que en sí mismas (y prescindiendo de mi explicación de todas las fuerzas naturales como grados inferiores de objetivación de la voluntad) existen como exteriorizaciones de fuerzas no explicables ulteriormente pero constituyen los principios de cualquier otra explicación, que consiste simplemente en remitirse a aquellas. Si abandonamos ese terreno y pasamos a los fenómenos de la química, la electricidad, el magnetismo y la cristalización, ya no se pueden utilizar aquellos principios y ni siquiera valen ya aquellas leyes; aquellas fuerzas son vencidas por otras y los fenómenos ocurren en directa contradicción con ellas de acuerdo con nuevas leyes que, igual que las primeras, son originarias e inexplicables, es decir, irreductibles a otras más generales. Así, por ejemplo, con aquellas leyes del mecanismo estricto nunca se llegará a explicar ni siquiera la disolución de la sal en agua, por no hablar de los complicados fenómenos de la química. Todo esto se ha expuesto ya con detalle en el segundo libro del presente escrito. Me parece que una explicación de este tipo en la crítica del Juicio teleológico habría sido de gran utilidad y habría arrojado gran luz sobre lo dicho allí. Dicha explicación habría sido de especial conveniencia para su excelente indicación de que un conocimiento más profundo del ser en sí, cuyos fenómenos son las cosas naturales, encontraría un mismo principio último tanto en las acciones mecánicas (regulares) de la Naturaleza como en las aparentemente intencionadas, principio que podría servir como razón explicativa común de ambas. Dicho principio espero haberlo ofrecido al establecer la voluntad como la verdadera cosa en sí. En conformidad con ello, la comprensión de la esencia interna de la aparente finalidad, así como de la armonía y concordancia de toda la Naturaleza, se habrá hecho quizá más clara y profunda en nuestro segundo libro y sus complementos, pero sobre todo en mi escrito *Sobre la voluntad en la Naturaleza*. De ahí que no tenga aquí nada más que decir al respecto. 63

El lector al que le interese esta crítica de la filosofía kantiana, que no deje de leer el complemento de la misma que ofrezco en el segundo tratado del primer volumen de mis *Parerga y Paralipómena* bajo el título «Algunas aclaraciones más sobre la filosofía kantiana». Pues hay que considerar que mis escritos, por pocos que sean, no se han redactado todos a la vez sino sucesivamente, en el curso de una larga vida y con amplios intervalos; por eso no se puede esperar que todo lo que he dicho sobre un objeto se encuentre también junto en un solo lugar.