



Interpretación en esbozo de la filosofía de Kant

Leopoldo Prieto, L.C.

En el fondo de los mares del norte, vivía entonces una extraña y poderosa criatura. ¿Un hombre? No. Un sistema, una escolástica viviente, erizada, dura; una roca, un escollo tallado a punta de diamante en el granito del Báltico. Toda filosofía, chocando con ella, se había despedazado. Y ella, la roca, seguía incommovible. No tenía relación con el mundo exterior. Le llamaban Immanuel Kant. La roca se llamaba Crítica. Durante sesenta años, este ser completamente abstracto, sin relaciones humanas, salía siempre a la misma hora, y sin hablar con nadie, hacía el mismo recorrido durante unos minutos, igual que en los relojes antiguos podemos ver salir un muñeco de hierro, dar la hora y volver a entrar de nuevo (KARL LUDWIG MICHELET, *Historia de los últimos sistemas de filosofía en Alemania desde Kant a Hegel*. Berlin, 1828).

He aquí la imagen de Kant que nos presenta K.L. Michelet, un pensador alemán de la primera mitad del siglo XIX, alineado en la llamada derecha hegeliana. Pero preguntémosnos, ¿es verdadera esta imagen de Kant, que nos lo presenta cual personalidad abstracta, inmersa en el solo elemento de las ideas y de los pensamientos inaccesibles, y que se halla alejada de todo comercio humano y de la inquietud del mundo? ¿Cómo armonizarla con lo que, por medio de los primeros biógrafos de Kant, sabemos de su vida? Sin duda alguna la de Michelet es una imagen desfigurada. Sus biógrafos, con menos lírica que éste, nos describen a una persona dotada del don de gentes, conversador, que participa en tertulias y asiste de buen grado a círculos sociales. Kant no es para ellos la ostra de los mares del norte que nos pinta Mi-

chelet, sino un hombre al que ni siquiera era indiferente la moda en el vestir, cuya opinión al respecto era de que en la elección y combinación de colores de la vestimenta había que regirse por lo que se observaba en las flores, porque «la naturaleza – decía – no produce nada que no agrade a la vista»¹. Amigo, igualmente de los paseos en compañía, únicamente en sus últimos años salía a caminar solo el viejo “reloj de Königsberg”, no ciertamente en razón de ninguna máxima que le prescribiera “no hablar con nadie”, sino para evitar la fatiga que le ocasionaba a su ya débil salud el hablar mientras caminaba y para guardarse de resfriados a los que se expondría caminando con la boca abierta, como cuenta detalladamente Borowski². Basten estas pinceladas para alejar de nosotros la imagen de un Kant, filosofo granítico y atemporal, que nos sugiere Michelet.

Y, ¿qué pensar de la obra del filósofo? ¿Era la *Crítica* la firme roca contra la que todos los sistemas se habían estrellado y deshecho? ¿O no era, más bien, el intento vacilante de encontrar una vía de conciliación entre filosofías enfrentadas de su época (y no sólo racionalismo y empirismo) para hallar así el *camino seguro de la ciencia* por el que pudiera marchar la metafísica al reparo de las interminables y estériles disputas en las que hasta el momento se había enzarzado? Kant había pasado en poco tiempo, bajo el influjo del escepticismo de Hume, de la tranquila paz del *sueño dogmático* al derrumbamiento de los castillos construidos en el aire por los metafísicos, a quienes Kant no ahorra ironías³. Por ello los dilemas entre los que, desde entonces, se debatía su filosofía no eran pocos: deducción o inducción o, en otros términos, método sintético o método analítico; matemáticas o filosofía; principio de razón suficiente o principio de causalidad; lógica o realidad; monadología o geometría; espacio absoluto o espacio relativo; armonía preestablecida o influjo físico. Disyuntivas, en fin, todas ellas que derivaban de la confrontación entre los *Principia mathematica* de Newton y la metafísica de Leibniz. De esta coyuntura de conflictos de una razón que yacía atrapada en sus propias redes, procede una de las notas más características de la personalidad filosófica de

¹ L.E. BOROWSKI, *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*, Tecnos, Madrid 1993, p. 75.

² *Ibid.*, p. 71.

³ Cfr. *Los sueños de un visionario*, II, 342, donde los metafísicos son tildados de “constructores de castillos en el aire” (*Lufbaumeister*) y de “soñadores de la razón” (*Träumer der Vernunft*). El número romano se refiere al volumen de la edición crítica de la Academia de las Ciencias de Berlín preparada por E. Adickes, mientras que el número árabe se refiere a la página del propio volumen.

Kant y de su propia *forma mentis*: el razonamiento en forma de *antinomias*, que tiene poco que ver, por cierto, con la “inconmovible roca” de la crítica, como sugería Michelet.

Por si fuera poco, la síntesis kantiana alcanzada en la madurez de la *Crítica* contenía una inestabilidad intrínseca, que le impelía con necesidad a un desarrollo ulterior más allá del propio Kant. En tal sentido, como constataban sus discípulos, ser kantiano implicaba la necesidad de superar al propio Kant. ¿Es casualidad acaso que todos ellos terminaran en posiciones que contradecían la ortodoxia de la *Crítica de la razón pura*? Aquello de Jacobi de que “sin la *cosa en sí* no se podía entrar en la *Crítica*, pero con la *cosa en sí* no se podía permanecer en ella” seguía siendo verdad. Y la razón de la inestabilidad interna de la filosofía de Kant radicaba, ante todo, en la doctrina de la *cosa en sí*. La *Crítica*, pues, no era una roca.

¿Por qué una interpretación general de Kant?

Una interpretación de conjunto de la filosofía kantiana debe partir de la doctrina de la *cosa en sí*, puerta de acceso al criticismo, pero también un punto débil, quizás el mayor, de dicha filosofía. Tal apreciación, lejos de hallarse aislada, encuentra eco en no pocos intérpretes y comentaristas de Kant, entre los que se encuentran Jacobi, Liebmann, Schopenhauer en el siglo XIX; y en el XX, Vleeschauwer, Lehmann, Daval, Llano, Duque, etc.

Y junto a la *cosa en sí*, en el pórtico de entrada del edificio de la *Crítica*, una interpretación general del kantismo debe tomar en consideración también otro elemento indispensable en la arquitectura de la *Crítica*: el de la *apercepción transcendental*. Ahora bien, tal *apercepción transcendental*, en cuanto mera forma lógica de unidad de todo juicio, es un *yo pienso en general* (*Ich denke überhaupt*) carente del más mínimo apoyo ontológico, y por tanto un *yo pienso en general* lógico o irreal, incapaz por tanto de dar fundamento como sujeto real a la multiplicidad de actos de conciencia, que sin sujeto, parecen estar suspendidos en el vacío. Así el sujeto real desaparece en Kant como esos ríos cuya corriente en un determinado tramo de su curso se hace subterránea ocultándose y perdiéndose de vista. Y al igual que en esos cursos de agua, también en la *Crítica* el sujeto emerge más adelante, aunque transformado de sujeto real en sujeto moral al que ahora se accede por vía de postulado. El movimiento de transformación y metamorfosis del sujeto en sus tres etapas, como *yo empírico* (el único su-

jeto real en Kant, pero huidizo, múltiple e inaferrable), como *yo transcendental* (un sujeto meramente lógico, y por tanto, vacío) y como *yo moral* (un sujeto cuya existencia es postulada por la fe, en sentido kantiano), no parece ser una explicación armoniosa de la naturaleza del sujeto cognoscente.

Ahora bien, *cosa en sí* y *apercepción transcendental* no son dos elementos cualquiera de la filosofía de Kant, sino justamente los dos polos de tensión en torno a los que se constituye el movimiento de la *síntesis* del conocimiento, y en definitiva toda la teoría kantiana de la experiencia. Con lo cual, problematizados ambos elementos constitutivos de la conciencia, como son la *cosa en sí* y la *apercepción transcendental*, la teoría kantiana de la experiencia – lo que es tanto como decir toda la teoría del conocimiento de Kant – se ve encerrada en un verdadero callejón sin salida en su pretensión de explicar la naturaleza de la experiencia, y por ende, del conocimiento. En su origen, un *noúmeno* inicial, como problemática *causa* de la experiencia, la *cosa en sí* u *objeto transcendental*, como se la llama en la primera edición de la *Crítica*; en su epílogo, otro *noúmeno*, no menos impenetrable, el *yo pienso en general*, al que Kant llega a llamar no ya un *yo pienso* sino un *ello piensa* o un *se piensa*, es decir, un *sujeto transcendental* de las representaciones, de naturaleza desconocida o incógnita, una X transcendental más allá de los pensamientos que son sus predicados. Y, entre ambos términos, fluye el curso misterioso de un conocimiento del que se ignora tanto el origen como el fin. Tal lamentable estado de cosas, que afectaba a dos conceptos de importancia estructural para la teoría del conocimiento de Kant, imponía la necesidad de una resolución. El kantismo fluctuaba entre dos tendencias, y había que elegir una: o el *realismo*, si se ponía en primer plano el papel de la *cosa en sí* como *causa* de la experiencia, o el *idealismo*, si por el contrario se adoptaba una perspectiva constructorista en la que dicha causa era adjudicada al pensamiento. Sólo en este contexto, en el que se descubren dos caminos posibles para asegurar la coherencia interna del kantismo, puede ser legítimamente tratada la cuestión de la evolución del pensamiento de Kant.

¿Es posible una interpretación general de Kant?

Desde la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, se observa un proceso de transformación y reajuste de la teoría kantiana de la experiencia que llega hasta el *Opus postumum*. Esta obra, si así

puede ser llamada la recopilación de escritos póstumos de Kant realizada por Erich Adickes, representa en mi opinión una atalaya privilegiada desde la que se contempla una panorámica suficientemente amplia y que permite elaborar una interpretación general. Es menester confesar, sin embargo, que una seria dificultad nos sale al camino, y consiste en la naturaleza misma del manuscrito del *Opus postumum*: una recopilación de textos, en la que hay repeticiones constantes y el hilo argumental se interrumpe mil veces, lo que hace vacilar y casi desistir de tal proyecto. Sin embargo, permanece abierta una posibilidad: la de aislar en el manuscrito del *Opus postumum* sus conceptos de mayor envergadura teórica, poniéndolos en relación con los grandes conceptos de las obras precedentes de Kant. Los conceptos centrales del *Opus postumum* me parecen ser los de *autoafección* y *autoposición*. Pero lo más importante es que estos conceptos pueden ser entendidos como el resultado de la transformación, en una dirección cada vez más resueltamente idealista, de los dos conceptos centrales de la teoría kantiana de la experiencia contenidos en la *Crítica de la razón pura*: la *cosa en sí* y la *apercepción transcendental*. La relación lógica que puede establecerse entre *cosa en sí* y *autoafección* y *apercepción transcendental* y *autoposición* justifica y demuestra, a la vez, la profunda conexión temática que se advierte entre la época de madurez y la época final de la filosofía crítica, o de otra manera entre la *Crítica de la razón pura* y su epílogo, el *Opus postumum*. Así el desarrollo histórico de la filosofía de Kant no desmiente, antes bien confirma, la unidad orgánica del conjunto de su filosofía. Es preciso, por tanto, esbozar el *sistema* de la doctrina para comprender la *historia* (o el desarrollo) del sistema.

Algunos aspectos a tener en cuenta para la interpretación general de Kant

En primer lugar, se trata aquí de proponer una *interpretación* de la filosofía de Kant que sugiera, a la luz del *Opus postumum*, un hilo conductor, una línea unificante de comprensión o un punto de vista global de la filosofía de Kant capaz de mostrar, como en perspectiva, su arquitectura y sus líneas de fuerza. Conociendo la complejidad de la filosofía kantiana, no se pretende decir que esta *interpretación* sea la única posible, como de hecho la misma historia del pensamiento desmentiría, aunque naturalmente, en mi opinión, sea la más plausible.

En segundo lugar, es, además, una *interpretación de Kant*, de toda su teoría de la experiencia (o del conocimiento, que en Kant es un término sinónimo de experiencia) y no de un particular punto de vista sobre una o varias obras. Desde el período precrítico hasta las últimas obras de madurez, todos los grandes escritos de Kant encuentran un lugar posible en esta *interpretación*.

Es, en tercer lugar, una *interpretación dinámica*, hecha en vista del resultado final, y por tanto, progresiva y regresiva a la vez. El sentido del término griego *entelequia* puede aclarar este recurso interpretativo. Desde el punto de vista histórico, algo es realmente todo lo que es sólo al final de su desarrollo, y es sólo ese término final el que orienta el desarrollo de una naturaleza en una dirección determinada, constituyéndose como esencia operante desde el comienzo. Así pues, si se admite que el *Opus postumum* es un manuscrito en conexión orgánica con el desarrollo de la filosofía de Kant, como admito, y no simplemente la obra de un anciano privado ya del uso de su otrora poderosa razón a causa de los desvaríos de la senilidad, como piensan algunos, dicho escrito, siendo el último, representa el punto de vista privilegiado para la comprensión dinámica de la filosofía de Kant, a cuya luz toda ella se presenta con un grado de unidad y coherencia notables. De lo que se trata en esta *interpretación* es de ver el todo de la filosofía de Kant así como desde la cima de una montaña se contempla el todo del valle que yace a sus pies. Y de este modo el *Opus postumum* se nos presenta como la clave interpretativa privilegiada para comprender la evolución *lógica e histórica* del pensamiento del reiomontano.

Finalmente, esta *interpretación dinámica de la filosofía de Kant* centra sus consideraciones en dos ámbitos diferentes, aunque de mutuo influjo, uno de orden lógico y otro de orden histórico. Como puede intuirse fácilmente, se trata de poner a la luz los criterios internos y los externos del desarrollo filosófico de Kant. Al primer tipo de razones, al que se llama aquí la *lógica de las ideas*, corresponde mostrar el desarrollo, en mi opinión, necesario, que se imprimirá en la filosofía crítica a partir de los presupuestos teóricos presentes en ella. Al segundo tipo, la *lógica de la historia*, corresponde mostrar la presencia, concomitante a las propias ideas de la *Crítica*, de estímulos intelectuales de Kant procedentes de filósofos de la época. La combinación de ambas perspectivas, la lógica y la histórica, representa el criterio metodológico central de esta *interpretación*. Nunca se comprende tan bien una idea como cuando, presupuesta y admitida su propia sustancia lógica, su sentido y su verdad, se tiene presente su *fieri*, su causa y el

contexto de su proveniencia. No en vano, la filosofía clásica sintetizó ambos aspectos en la noción de *ciencia (epistéme)* entendiéndola como el *saber cierto por causas*.

La «lógica de las ideas» en Kant

La *Estética transcendental* estudia las condiciones bajo las cuales es posible el conocimiento sensible. Éste se constituye como efecto procedente del influjo de una cosa exterior sobre la facultad de representación sensible. Luego debe haber algo, *existente y causante*, que afecte al sujeto y le proporcione la materia del conocimiento, cual dato irreductible, y por tanto *a posteriori*. La doctrina de la sensibilidad es también la doctrina de los *noúmena* en sentido negativo, como dice Kant⁴. La causa de nuestras sensaciones es el *noúmeno* o *cosa en sí*. Pero para que algo cause, previamente ha de existir. Según esto los *noúmena existen* y *causan* la representación sensible. No obstante, argumentando de este modo, Kant traspasa los límites de la propia *Crítica*, pues así la *categoría de existencia* (categoría de modo) y la *categoría de causa* (categoría de relación), se aplican más allá del campo de su legítima validez, que es el de la síntesis de los datos sensibles presentes en el fenómeno, y no más allá de éste. Consciente de esta dificultad, afirmó Kant en la segunda edición de la *Crítica* que la existencia del *noúmeno* debía pensarse como *problemática*. El *noúmeno* es entonces pensado como un *concepto-límite*, un *Grenzbegriff*, dotado únicamente de una función negativa, a saber, la de limitar las pretensiones de la sensibilidad de traspasar el ámbito del fenómeno dado⁵. En la primera edición, en cambio, se refería Kant a la *cosa en sí* de un modo desconcertante, como algo cuya *existencia* era *dudosa*, afirmando que «aquello en cuya existencia se puede concluir en cuanto causa de una percepción dada goza sólo de una existencia dudosa»⁶. De acuerdo con ello la idea de la existencia del *noúmeno* sería, o bien una mera idea que no proporcionaría conocimiento, dada su carencia de apoyatura sensible, o bien, en el peor de los casos, una simple *ilusión transcendental* con la que se haría mención al «*fundamento desconocido de los fenómenos*»⁷. Así las cosas, dada la progresiva devaluación

⁴ Cfr. *KrV* B 307.

⁵ Cfr. *KrV* B 310-311.

⁶ *KrV* A 366: «Dasjenige, auf dessen Dasein nur als einer Ursache zu gegebenen Wahrnehmungen geschlossen werden kann, hat eine nur zweifelhafte Existenz».

⁷ *KrV* A 380: «... der Grund uns aber unbekannt der Erscheinungen».

de realidad de la *cosa en sí* (como concepto *problemático*, primero; *dudoso*, después, e *ilusorio*, finalmente), la afección externa (transcendente) se encamina, en razón de la propia *lógica de las ideas*, hacia la única dirección lógica que le queda, que es la de la afección interna o, según la nomenclatura del *Opus postumum*, la *autoafección* (*Selbst-affizierung*). Tal radical transformación tendrá consecuencias evidentes en la formación de un *nuevo concepto de experiencia*. La *cosa en sí*, careciendo ya de operatividad propia, tiende, cual órgano carente de función, a atrofiarse y a desaparecer hasta identificarse finalmente con el sujeto, como ya se entreveía en la *Crítica* y abiertamente se proclama en el *Opus postumum*. Consecuentemente el *noúmeno* se convierte en un ente de razón (*Vernunftwesen, Gedankending, un respectus logicus*). El sujeto pensante, a su vez, ha evolucionado conquistando un poder de naturaleza ontológica y no sólo lógica, del que antes carecía. Así pues, la función del sujeto no se limita ahora a la sola aportación *a priori* de la forma lógica del conocimiento, sino que alcanza también a la determinación *a priori* de la materia del mismo, es decir, a la determinación *a priori* de la totalidad del conocimiento desde sí mismo, cual *omnimoda determinatio*.

Veamos ahora la *Analítica trascendental*. Si a la afección externa correspondía una posición meramente analítica o lógica del yo, a la nueva afección, es decir, a la *autoafección*, corresponde, una posición sintética o real del yo. El yo se pone a sí mismo, y poniéndose se autoafecta. Dado que la realidad de la experiencia, es decir, su momento material, ha dejado de proceder de la *cosa en sí*, su origen debe serle adscrito al sujeto, el único polo activo ya en la formación de la experiencia. Antes del *Opus postumum*, la *apercepción trascendental* consistía únicamente en ser la suprema condición lógica de unidad de cualquier juicio. Mas, precisamente por eso, porque carecía de toda realidad ontológica y no era ni sustancia ni acto psicológico, el “yo pienso” peligraba quedar suspendido en el vacío de lo irreal. Kant nunca ha distinguido convenientemente entre conciencia como acto y como sujeto. Por tanto: o el “yo pienso” es un acto como determinación accidental de un sujeto que lo pone, o el acto en que el “yo pienso” consiste se sustenta a sí mismo, sin descansar en sujeto alguno. Kant no puede aceptar la primera solución, porque entonces la conciencia carecería de unidad y se perdería en un flujo sin fin de actos de conciencia de naturaleza psicológica no unificados en una conciencia superior, y por tanto, meramente subjetivos. Por ello, se ve obligado a emprender el segundo camino. El “yo pienso” se transforma así en un acto puro o en una pura espontaneidad: en palabras del filósofo, en

“un puro hacer” (*ein bloßes Tun*)⁸. Y con ello el “yo pienso” adquiere una naturaleza metafísica, aunque no sustancial, de la que antes carecía. El “yo pienso” no es un ser, sino un obrar; un obrar puro al que no antecede nada y que nada presupone. El “yo pienso” se convierte en un acto absoluto de posición de sí mismo, de *autoposición*. Y como el acto debe tener un contenido, “el sujeto se hace objeto”, se lee en repetidas ocasiones en el *Opus postumum*⁹. No es que el sujeto sea el objeto – ya se ha dicho que no es una realidad al modo de la sustancia –, sino que se hace o deviene objeto de sí mismo. La identidad, pues, que en la *autoposición* se advierte entre sujeto y objeto no es puntual, sino procesual o dialéctica; es decir, el sujeto es idéntico al proceso de su hacerse objeto. A un “yo pienso” absoluto, pero inicialmente vacío, le corresponde por necesidad el hacerse a través del movimiento.

La «lógica de la historia» en Kant

Una vez vista la *lógica de las ideas*, pasemos ahora a considerar la *lógica de la historia*. Al desarrollo de la filosofía de Kant contribuyen no solo motivos de índole interna, sino también externa. Estos motivos de naturaleza histórica giran en torno a la *disputa sobre la cosa en sí*. Andaba imponiéndose por entonces una nueva sensibilidad, para la que el *criticismo* se caracterizaba por ser un *sistema de la libertad*, es decir un *sistema de la acción constituida desde sí misma*. Por el contrario, el *dogmatismo*, haciendo primar las nociones de *sustancia* y de *causa* sobre la de *acción*, imposibilitaba la libertad, según se decía, al hacer de la inteligencia un ser, causalmente sometido al influjo de cosas. El primer paso a dar para solucionar este conflicto consistía en meter en sordina la *cosa en sí*, para, absorbida en la representación, terminar abandonándola, transfiriendo sus funciones a la *representación*. Partiendo ahora de la *representación* y no de la *cosa en sí* se obviaba la contradicción, ya denunciada por Jacobi, de una cosa en sí exigida por la teoría de la sensibilidad, pero negada por la del entendimiento. Esta fue la tarea realizada por Reinhold: la de instituir la representación como el hecho primario y absoluto de la conciencia. Reinhold, por tanto, representa el correctivo necesario a la *Estética* kantiana en la dirección idealista. Pero fue a Beck a quien correspon-

⁸ Cfr. *Anthropologie im pragmatischer Hinsicht*, VII, 140: «Vorstellungen aber, welche ein *bloßes Thun* (das Denken) enthalten, zum intellectuellen Erkenntnißvermögen». La cursiva del texto es mía.

⁹ Cfr. *Opus Postumum* (O.P.), XXII, 443: «... Das Subjekt macht sich zum Objekt».

dió el mérito de influir decisivamente sobre Kant en su redimensionamiento de la doctrina de la *cosa en sí*. En su opinión, Reinhold había hecho de la representación un principio absoluto, siendo así que ésta no es nada fuera del acto que la constituye. En la medida en que Reinhold antepone el hecho de conciencia al acto constituyente, incurría – según Beck – en el mismo *dogmatismo* que había pretendido rechazar. Sólo anteponiendo a la *representación como hecho* (*Tatsache*) el *acto de representar* (*Tathandlung*), es decir, el *representar originario* (*ursprüngliches Vorstellen*), resultaba entonces posible huir del *dogmatismo*. Evidentemente tal acto es un *postulado* y no un objeto de experiencia. Kant había ido de lo dado (*das Gegebene*) a la unidad sintética de la conciencia. Beck irá de la unidad sintética de la conciencia a lo dado. Naturalmente este algo “dado” ya no es un “dado” en el sentido propio de la palabra, sino algo “hecho” o “puesto”¹⁰. Se ha impuesto, por tanto, una *nueva ratio realitatis*. La teoría de Beck representa el perfeccionamiento y la conclusión lógica del “yo pienso” como *puro hacer*. El orden de la *Crítica* debe invertirse: primero la *Deducción trascendental* con la unidad sintética de la apercepción trascendental y, sólo en un segundo momento, la *Estética trascendental* con lo “dado”. Por medio de este *representar originario* se comprende que la *cosa en sí* no es en realidad otra cosa que el mismo acto del representar.

Algunos puntos particulares de esta *Interpretación*

Concluida la exposición de la «lógica de la historia» en el criticismo kantiano, paso a referir a continuación, de modo sintético, algunos aspectos presentes en la última etapa de la reflexión kantiana cuya mención me parece de interés en esta *interpretación*.

A) En primer lugar, aspectos de orden teórico:

Como ya se ha mencionado, el *Opus postumum* corrobora e intensifica la tendencia a la idealización presente en la teoría del conocimiento de Kant ya desde la *Dissertatio* (1770), donde se estableció la idealidad del tiempo y del espacio. En profunda consonancia con la *Dissertatio*, la *Reflexion 6.313*, también perteneciente al período pre-crítico afirma que: «El conocimiento de mí mismo como ser determi-

¹⁰ Cfr. J.S. BECK, *Einzig möglicher Standpunkt aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muss*, Riga 1796, pp. 64-65.

nado en el tiempo es el conocimiento empírico»¹¹. El *idealismo transcendental*, procedente de la idealización del tiempo y del espacio, se había establecido con firmeza ya desde los primeros años del filosofar kantiano.

En dicho idealismo, queda finalmente resuelto el escollo quizás más importante de toda la filosofía de Kant: la incomunicabilidad de las dos regiones de *naturaleza* y *libertad*. Como se desprende del *Opus postumum*, la pertenencia de ambas regiones a un mismo e idéntico sistema (el sujeto que se pone a sí mismo) permite solucionar el clásico problema mecanicista, con origen en Descartes, de quien Kant lo había heredado, que escindía cuerpo y alma como sustancias superpuestas y, por tanto, inconexas. El sujeto humano, según Kant, a la altura del *Opus postumum*, se presenta como una síntesis de sensibilidad y razón, de naturaleza y libertad, y representa por ello la articulación de esas dos regiones a las que en este peculiar manuscrito se llama “mundo” y “Dios”. Lo que en todo caso no deja de sorprender en el *Opus postumum*, es el amalgamamiento, en el yo que se autopone, del mundo como *éter* (en términos generales, Kant toma este concepto como sinónimo del de materia) y de Dios como hipostatización del *imperativo categórico*¹². El sujeto es de este modo principio de determinación sintética de sí mismo según dos modalidades: una, como receptividad de la naturaleza en el *éter*, y otra como espontaneidad de la libertad, en el *imperativo categórico*.

En definitiva, la espontaneidad absoluta del sujeto, que consiste en un *puro hacer* (*ein bloßes Tun*), muestra claramente que el punto lógico de culminación de la filosofía transcendental es el del *sistema de la unidad*, o si se prefiere, el *sistema de la identidad*; y por tanto, un idealismo consecuente, que absorbiendo en su interior el momento a posteriori de la materia, ha dejado de ser un idealismo transcendental para hacerse absoluto. Kant mismo lo ha declarado sin ambages en el *Opus postumum*:

la filosofía transcendental es el sistema del idealismo puro, de la autodeterminación del sujeto pensante por medio de principios sintéticos a priori por conceptos, mediante los cuales se constituye

¹¹ *Reflexionen zur Metaphysik*, XVIII, n. 6313: «Das Erkenntnis meiner selbst als in der Zeit bestimmten Wesens: dies ist das empirische Erkenntnis».

¹² Cfr. A. CORTINA, *Die Auflösung des religiösen Gottesbegriffs im Opus Postumum Kants*, «Kant-studien», 75 (1984), pp. 280-293.

éste a sí mismo como objeto. La forma constituye aquí el objeto mismo¹³.

El Sujeto absoluto es, pues, la última solución de Kant al problema crucial de la posibilidad de los *juicios sintéticos a priori*.

B) Finalmente algunos aspectos de índole histórica:

La evolución del pensamiento de Kant en las alturas del *Opus postumum* abre nuevas perspectivas a la reflexión sobre la influencia concreta de Kant no sólo sobre Fichte, cosa evidente, sino también sobre Schelling y Hegel. La *física especulativa* de Schelling y la *física absoluta* de Hegel sólo se comprenden cabalmente en el marco del desarrollo kantiano de su teoría de la naturaleza. El principio schellingiano de que “lo dinámico es para la física lo que lo transcendental es para la filosofía”, es irrecusablemente de matriz kantiana. A su vez, la teoría de Schelling del “sujeto que es como una nada” (porque aún no es objeto) y la teoría de Hegel del *comienzo* (la *Anfangstheorie* de la *Ciencia de la Lógica*) en la identidad del ser y de la nada, que es el momento de constitución de la dialéctica, tienen una evidente prefiguración en la tesis kantiana de la identidad inmediata o inicialmente indeterminada del “yo pienso” y del “yo soy”, tal como se estudia en el *cuarto Paralogismo* de la primera edición de la *Crítica* y en la *Refutación del idealismo* de la segunda edición de la misma obra.

Conclusión: el idealismo es una moral con unos presupuestos antropológicos y metafísicos

A modo de conclusión quisiera añadir unas consideraciones sobre el idealismo que me parecen de interés para terminar esta *interpretación en esbozo de la filosofía de Kant*.

Decía Gilson en su *Vademecum del principiante realista* que “la cause del idealismo no es idealista, ni está siquiera en la teoría del conocimiento: está en la moral”¹⁴. La idea, que me parece importante, merece un breve comentario.

Dos metafísicas son posibles, en realidad: la de la *acción transcendental* constituida desde sí misma, que es la *metafísica idealista*; y la de la *acción predicamental* cuyo fundamento lo haya el realismo en

¹³ O.P., XXI, 92

¹⁴ E. GILSON, *El realismo metódico*, Encuentro, Madrid 1997, p. 180.

la *metafísica de la sustancia*. Para la primera, la acción precede a la cosa, a la que constituye con independencia de cualquier presupuesto. Es una acción absoluta, puesta en la realidad en ausencia de cualquier presupuesto, y por tanto, libre absolutamente. La metafísica idealista de la *acción transcendental* es una metafísica de la libertad. La metafísica realista, metafísica de la *acción predicamental* o de la acción constituida a partir de la sustancia, es una metafísica del ser o de la sustancia.

Así las cosas, aunque el idealismo, en un primer sentido se presenta como una teoría inmanentista del conocimiento, en un sentido ulterior y más profundo, nos hace patente su esencia profunda, que consiste en ser una doctrina metafísica cuyo objetivo es la instauración de una nueva *ratio realitatis*, a partir de una teoría de la *acción transcendental*, que hace posible a su vez una nueva *ratio hominis*, con sus consecuentes doctrinas antropológica y moral, para las que el hombre es un ser autónomo y libre de presupuestos, o más precisamente, un ser constitutivamente libre.

El idealismo es, dígame claramente, ante todo una doctrina moral, precedida de unos fundamentos antropológicos y metafísicos. Podría decirse que si *formalmente* el idealismo es una teoría del conocimiento, *causalmente* es una teoría moral. Kant lo da a entender sin reservas en el Prefacio de la 2ª edición de la *Crítica de la razón pura*: «Tuve que suprimir el saber para dejar espacio a la fe»¹⁵. En beneficio de la brevedad, el término fe, tal como lo emplea Kant en esta fórmula, significa libertad. El idealismo es, pues, como se ha visto en la «lógica de la historia», la irrupción del sentimiento de la libertad que acompaña a la pretensión del hombre que se cree constitutivamente libre. Ya desde Kant, al privilegiar la razón práctica sobre la teórica, porque considera a ésta última incapaz de llegar al sustrato suprasensible e incondicional de la realidad, se viene fraguando un nuevo concepto de realidad, entendida ahora ante todo como un *hacer*, o mejor, como un *puro hacer* (*ein bloßes Tun*). La fluidificación de lo real, es decir, la asunción de la *acción* en lugar de la *sustancia* como la primera de las categorías, acompañada consecuentemente de un profundo redimensionamiento del concepto de *causalidad*, es entendida ahora, por otro lado, como la garantía de la libertad del hombre, como manifiesta Fichte en las reflexiones sobre el dogmatismo del realista y la libertad del idealista en la *Primera Introducción a la doctrina de la Ciencia*, o Sche-

¹⁵ KrV B XXX: «Ich musste also das Wissen aufheben um zum Glauben Platz zu bekommen».

lling en sus *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, no estando de más advertir que ambos términos para Schelling significan respectivamente – ¡cómo podía ser de otro modo! – metafísica del ser y metafísica de la libertad o idealismo.

Pero, sobre todo, interesa aquí hacer notar que, si en el idealismo el *ser* se transforma en un *hacer*, como ya se ha dicho, la *verdad* por su parte, como adecuación con el ser, debe asimismo transformarse en la adecuación con el hacer, que careciendo de presupuestos previos, se identifica con la *libertad*, en cuanto auto-adecuación con la propia acción. Para el idealismo la verdad es la libertad. Transformados los conceptos de realidad y de ser, se transforma también el concepto de verdad. Y con ello la libertad, descansando en sí misma, viene a ser un acto inicial privo de fundamento teórico alguno. La verdad adopta, pues, en el idealismo la forma de un *faciendum*, y el viejo esquema de la verdad como adecuación (*adaequatio*) con el ser de las cosas es abandonado como carente de sentido.

El idealismo, que en Kant ha tenido un representante de altura inigualada, es todavía una metafísica; aunque históricamente, la última; o en términos de Heidegger, la última etapa en la historia de la metafísica, antes del advenimiento del nihilismo, con el que el idealismo guarda un estrecho parentesco.

Summary: *The article presents a summary interpretation of Kant's philosophy and the developments of subsequent Idealism. This interpretation is built around two coordinates – one conceptual and the other historical – which are here called “logic of ideas” and “logic of history”. The first coordinate helps explain the internal, logical factors behind the instability of Kant's theory. Here the correspondence between two notions from the period of the critiques – “thing in itself” and the “I think” – with those of the Opus postumum – “self-affection” and “self-positing” – is explained. The second coordinate presents the external, historical motives of the instability of Kant's thought: the dispute over the “thing in itself”. This dispute was favoured by the eruption of a new conception of man and freedom. It drove some of Kant's disciples to flee from “dogmatism” and eliminate from the origin of representations the thing-in-itself's causal action. The representation is then understood first as a fact of consciousness, and later as an act by which the Subject, having become absolute, identifies itself. The article ends with some reflections on the deeper cause of Idealism, which is linked more to moral philosophy than theory of knowledge.*

Key words: Thing in itself, self-affection, Ich denke überhaupt, transcendental apperception, self-positing, dogmatism, criticism; Reinhold, Beck, Fichte, Schelling, Hegel.

Palabras clave: cosa en sí, autoafección, Ich denke überhaupt, apercepción transcendental, autoposición, dogmatismo, criticismo; Reinhold, Beck, Fichte, Schelling, Hegel.