

**SOBRE LA DESCONOCIDA RAÍZ TRÁGICA
DEL PENSAMIENTO DE KANT**

(Tres conferencias)

LUIS MARTÍNEZ DE VELASCO

Ápeiron
Estudios de filosofía


ISSN 2386 - 5326

Nota preliminar

El pequeño escrito que presentamos aquí al lector contiene tres conferencias que, con el título *Sobre la desconocida raíz trágica del pensamiento de Kant*, dictamos los días 16 y 21 de diciembre de 2022 y el 12 de enero de 2023 en el Club Mundial de Filosofía.¹

Es sorprendente la variedad de puntos de vista bajo los cuales puede llegar a leerse la filosofía de Kant. Diríase que cada horizonte interpretativo posee “su” Kant (un Kant cristiano, un Kant estoico, un Kant positivista, un Kant marxista, etc.). ¿Valdría la pena intentar echar aquí un cuarto a espadas y proponer una lectura capaz de ponernos en contacto con un Kant *trágico*?

¹ Las tres conferencias han sido dictadas *online* por la obvia imposibilidad de hacerlas presenciales y a pesar de las dificultades a la hora de articular los diferentes horarios de los países en que fueron escuchadas. En la transcripción de estas conferencias hemos procurado conservar, en la medida de lo posible, el tono coloquial en el que fueron dictadas. Las notas a pie de página más extensas han sido añadidas con posterioridad para la clarificación de algunos aspectos complicados u oscuros.

La primera conferencia expone el idealismo trascendental kantiano en el orden de la sincronía, como una estructura ya hecha y terminada, como si fuera la *photo finish* de una prueba de atletismo, mientras que la segunda refleja el proceso de construcción del sistema kantiano, su desarrollo por entre las aporías y los obstáculos que tuvo que afrontar y sortear el filósofo de Königsberg. Y una tercera conferencia apunta a la naturaleza *romántica* del pensamiento de Kant, tema no excesivamente estudiado por los especialistas en su filosofía y que viene a enriquecer la imagen de Kant como pensador fronterizo entre una Ilustración perpleja ante sus propias aporías y contradicciones y una reflexión romántica que se desarrolla, sobre todo en sus primeras versiones, por cauces nuevos y desconocidos.

La vitalidad de un filósofo se mide por la presencia de su pensamiento a lo largo de la historia. En este sentido, el idealismo trascendental muestra que Kant sigue estando vivo a los 218 años de su desaparición física. No es casual que Jürgen Habermas haya afirmado alguna vez que cuando las crisis y las angustias de nuestro tiempo rodean a los hombres y amenazan con llevárselo todo por delante es cuando volvemos instintivamente la mirada a la filosofía de Immanuel Kant.

Madrid, Año Nuevo de 2023

Primera conferencia

Un escrito de estas características exige, antes de nada, una explicación del título. ¿Qué debe entenderse por “raíz trágica” aplicando este término al pensamiento de Kant? Por decirlo sucintamente, una filosofía trágica o una filosofía animada y sostenida por una raíz trágica es aquella que, desenvolviéndose en medio de una importante constelación de tensiones, acaba desembocando en dilemas y dualidades sin solución. Ello viene a dar lugar a lo que el filósofo Gabriel Vacariu denomina “mundos epistemológicamente diferentes”. Antes de pasar a enumerar y explicar las tensiones entre las cuales se desarrolla el pensamiento de Kant conviene advertir de que dicho pensamiento se encuentra en una difícil situación provocada por la herencia de la llamada “muerte de Dios”. En efecto, el problema de la articulación entre el alma y el cuerpo (o, si se quiere, entre mente y cuerpo, espíritu y materia, etc.), problema considerado irresoluble tal y como confesaba el mismísimo Descartes en cartas y conversaciones privadas, recibió por parte de este una solución “oficial” que descansaba, como sabemos, en la postulación de la existencia de un Dios per-

sonal, la *res divina*, que englobaba las dos sustancias principales y garantizaba su articulación y supervivencia. Leibniz, como es bien sabido, continúa la línea cartesiana fortificando la relación alma-cuerpo por medio de la sofisticada tesis de una *armonía preestablecida* entre estas dos sustancias instituida sabiamente por Dios. Espinosa, por su parte, recurre a la noción de infinitos atributos pertenecientes a un Dios no antropomórfico cuya naturaleza, desconocida para nosotros, representa el inmenso e infinito poder de la Naturaleza. Pero en todos estos casos la idea de Dios (tanto en su versión teísta como en su versión deísta) venía a ejercer el papel de fundamento último de aquella realidad en que quedaban albergados el espíritu y la materia.

Pero la muerte de Dios, en su doble aspecto de desconfianza epistemológica y de superfluidad moral, tiene como resultado la explosión de aquellas tensiones y aporías que aún hoy caracterizan el incierto desarrollo del pensamiento filosófico occidental². Tales tensiones pueden resumirse en

² Esta explosión de unas tensiones que antes de Kant quedaban vigiladas y reprimidas, por decirlo así, en las filosofías escolástica y neoescolástica (Suárez, Malebranche, Leibniz, etc.) adquiere gran cantidad de aspectos. Uno de ellos es la tensión conceptual entre mente y cuerpo, que hasta Kant venía recibiendo planteamientos forzados y tendenciosos, distinciones sutiles y soluciones simplemente verbales. Veamos,

por ejemplo, la forma en que resuelve Leibniz esta tensión gracias al ingenioso concepto de “armonía preestablecida”. En su *Metafísica*, subsección 14, podemos leer lo que sigue: “Dios produce diversas sustancias según las diferentes visiones que tiene del universo, y por la intervención de Dios la naturaleza propia de cada sustancia hace que lo que le ocurre a una responda a lo que le ocurre a todas las demás, pero sin que actúen inmediatamente una sobre otra”. En cuanto a la tensión entre necesidad y libertad, leemos: “Como la noción individual de cada persona encierra de una vez por todas lo que le ocurrirá siempre, se ven en ella las pruebas a priori o razones de verdad de cada acontecimiento o por qué ha sucedido un acontecimiento en vez de otro. Pero estas verdades, aunque seguras, no dejan de ser contingentes, pues se fundan en el libre albedrío de Dios y de sus criaturas. Es cierto que su elección tiene siempre sus razones, pero no son razones necesarias, sino razones que inclinan”. *Metafísica*, subsección 13. En este caso, la articulación entre necesidad y libertad descansa sobre dos argumentos. El primero se halla vinculado a la *contingencia* (“el individuo ha hecho A previsto (= decidido) por Dios en lugar de B, que también habría sido previsto (=decidido) por Dios, pero A y B no se contradicen *lógicamente*, por lo que el individuo, cuya conducta alternativa no habría sido *imposible*, puede ser considerado libre”). El segundo argumento se basa en la *perspectiva* (“desde su perspectiva, el individuo no sabe que Dios sabe lo que va a hacer, luego puede considerarse libre”). Estas y otras dualidades por el estilo, suavizadas y “domesticadas” por el pensamiento escolástico a base de sutilezas y subterfugios, reaparecen bruscamente, con ocasión de la “muerte de Dios”, en su forma más abrupta y aporética en el pensamiento de Kant.

cuatro núcleos temáticos que apuntan a otros tantos escenarios que albergan determinaciones contradictorias, todo lo cual viene a dejar en el aire algunas preguntas cruciales. La cosa vendría a ser, más o menos, de esta manera.

Un primer núcleo estaría constituido por el valor de la *honradez*, que se instala en la tensión registrada entre ella y la mera prudencia, lo que viene a dejar en el aire la pregunta de *cuánta verdad somos capaces de soportar los hombres*.

Un segundo núcleo reside en el valor de la *humildad*, que contempla la muy conocida tensión entre el fenómeno y la cosa en sí y atañe a la pregunta de *qué conoce realmente la ciencia si no puede conocer las cosas en sí mismas*.

Un tercer núcleo se vincula a lo que podríamos denominar el valor de la *resignación estoica*, que emerge a partir de la tensión entre necesidad y libertad, que nos conduce a la cuestión de *si es posible creer en la libertad aun a sabiendas de que no pasa de ser una ilusión*.

Y, por último, un cuarto núcleo tiene que ver con aquel valor que podría denominarse *heroísmo moral*, que apunta al problema existente entre conciencia moral y conducta moral. Tal problema nos conduce a la pregunta de *si es posible una verdadera articulación entre dos tendencias francamente irreconciliables como son la **fundamentación** de la conciencia moral y la **motivación** para fomentar*

una simple conducta moral (= obrar con el deber y no, como la primera, obrar por deber).

Nada de todo esto es sorprendente teniendo en cuenta que en cartas y conversaciones privadas tanto el propio Kant como Fichte mostraron sus dudas acerca de la correcta comprensión de la filosofía trascendental del primero, desde el “dolor tantálico” que afirma sentir el filósofo de Königsberg en una carta a Christian Garve por la imposibilidad de unificar los dos aspectos fundamentales del sistema, la razón teórica y la razón práctica, hasta afirmaciones del propio Kant registradas en conversaciones privadas acerca de su escaso valor para llegar a decir todo lo que piensa o la certeza de que su sistema trascendental necesitaría mucho tiempo (100 años, en una estimación seguramente exagerada) para ser correctamente comprendido. También Fichte echa su cuarto a espadas afirmando que se necesitaba el talento de un Sócrates para conseguir comprender en toda su profundidad el idealismo trascendental kantiano.

Lo primero que se ha de subrayar aquí es que el esquema habitual que imperaba en el pensamiento filosófico hasta el siglo XVIII consistente en la contraposición sistemática entre sujeto y objeto resulta inadecuado a todas luces para entender en toda su profundidad y novedad la filosofía trascendental de Kant. La perspectiva sujeto-ob-

jeto, que engloba dualidades como observador y observado, pensador y pensado, hombre y mundo, mente y cuerpo, etc., viene a recibir con Kant un desplazamiento de crucial importancia. Ahora la tensión y el desajuste entre sujeto y objeto se trasladan *al interior del propio sujeto*. El resultado sería sujeto ilusorio frente a sujeto crítico. Pero no solo eso. Ya no se trata de aquel criterio epistemológico puesto en liza por Descartes (¿con qué certezas puedo contar?), sino de un criterio nuevo, de naturaleza pragmático-transcendental, atendido al *quid juris?* (¿con qué derecho puedo contar con estas certezas?). De esta manera, toda certeza ilusoria, por muy bien que “funcione” psicológica o socialmente, es tachada de ilegítima, tanto por su origen (pues se trata de una falsa certeza establecida por y para la satisfacción delirante del sujeto ilusorio) como por su objetivo (perpetuar el estado infantil de postración del sujeto ilusorio). Todo esto viene a tener lugar bajo el manto del célebre (y algo confuso) “giro copernicano”. Veamos en qué consiste dicho giro en sus aspectos más generales.

Como metáfora, el giro copernicano adolece de cierta ambigüedad, pues parece remitir a una versión habitual y sencilla de la relación entre sujeto y objeto. Conocemos la formulación del giro copernicano: nos será más provechoso, afirma Kant, poner en movimiento al observador de

los astros para poder dar una explicación lo más exacta y sencilla del movimiento *aparente* de estos³. La analogía propuesta por Kant es engañosamente sencilla, pues en ella no funciona, por así decir, un paralelismo formal entre los elementos en cuestión. Ni el sujeto es el observador ni el objeto son los astros observados, cosa que, no obstante, si creyeron Bertrand Russell y otros al afirmar que con el giro copernicano Kant venía a alinearse en las filas del empirismo radical “reduciendo” el objeto al sujeto, como hicieron, entre otros, Berkeley y Hume. De ahí el malentendido y el estrecho parentesco propuesto entre Kant y el obispo Berkeley, por ejemplo, que obligaron a aquel a escribir una explícita refutación del idealismo en la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, de 1787⁴. En este sentido, la lectura de la metáfora del giro copernicano –insistimos, más oscurecedora que clarificadora– viene a ser más complicada y más sutil. Ya no es que el objeto se encuentre simplemente en función del sujeto, sino que se encuentra en función de la *ilusión* del sujeto, y ello en un doble sentido, pues aquí el “objeto” no es solo el objeto metafísico (Dios, por ejemplo), que parece imponerse al sujeto por la

³ Véase *Kritik der reinen Vernunft*, B XVI-XVII.

⁴ Véase *Kritik der reinen Vernunft*, B 66 y ss. y, sobre todo, B 274 y ss.

aparente fuerza lógica de su mostración a la conciencia de este. También el término “objeto” se refiere a objetos físicos y perceptibles (un terremoto, por ejemplo). En ambos casos la clave no reside únicamente en el sujeto sin más, sino en el sujeto *en tanto que ser ilusorio* (en el primer caso, introduciendo subrepticamente un contenido *antropomórfico* por entre las piezas del engranaje deductivo del razonamiento lógico y, en el segundo caso –piénsese, por ejemplo, en el tristemente famoso terremoto de Lisboa de 1755–, por medio de una *interpretación* sesgada de este fenómeno a base de colocar como fundamento el concepto de un Dios antropomórfico). El giro copernicano muestra, por lo tanto, tras una lectura correcta como metáfora no lineal, el doble aspecto que adopta la ilusoriedad del sujeto. Por una parte, el hecho de que la ilusión viene a imponerse al sujeto de una manera inmediata y espontánea. Es la propia perspectiva subjetiva la que impone y constriñe necesariamente al sujeto a afirmar o negar cualesquiera cuestiones sometidas a su escrutinio *en tanto que sujeto que se autoengaña de un modo inevitable*. En este sentido escribe Kant lo que sigue:

Desde luego, el idealista puede especular sin límite, ya que divaga con puras ideas, en vez de hacer lo que debería: callar y confesar su ignorancia cuando de lo que se trata es de

la investigación sobre la Naturaleza En realidad, los únicos fundamentos de su actitud son la comodidad y la soberbia (...) En el fondo, lo que le ocurre al idealista es que su interés práctico anula de raíz todo interés especulativo y termina creyendo comprender y saber lo que sus temores y esperanzas le empujan a aceptar o creer.⁵

Como puede verse, el análisis de Kant acerca del idealismo constitutivo del sujeto espontáneo o idealismo transcendental no apunta directamente a aspectos lógicos o empíricos involucrados en la esfera de la epistemología, sino a la *actitud* del

⁵ *Kritik der reinen Vernunft*, A 473. Cuando Kant afirma que el idealista anula de raíz todo interés especulativo en beneficio de su interés práctico se está refiriendo al hecho de que el sujeto idealista antepone total e inmediatamente su interés subjetivo a toda otra consideración. Él quiere que haya un Dios, necesita que haya un Dios y deforma su visión del mundo para ajustarla a sus necesidades subjetivas. Esto puede denominarse “primacía del interés subjetivo”, primacía que se refiere al sujeto *ilusorio*. Pero la primacía kantiana de la razón práctica no debe ser confundida con esta, pues en Kant se trata de una primacía *de la razón, no de la imaginación*, y se refiere al sujeto *crítico*. En este sentido, y por motivos morales, el sujeto sabe que ni puede querer que haya un Dios ni *tiene derecho* a postular su existencia por un simple interés subjetivo. Dicho de una manera brusca, casi provocativa: el hombre no puede creer en Dios porque su dignidad moral no se lo permite (Sartre).

sujeto contemplada y juzgada bajo la luz crítica de una consideración *pragmático-transcendental*. Cuando, si se nos permite aquí un ejemplo trivial, comparamos los dibujos animados de los personajes de Walt Disney Pluto y Goofy, podemos observar muy fácilmente que el primero es un perro y adopta actitudes y conductas de perro, mientras que Goofy recibe una carga incomparablemente mayor de ilusoriedad al representar a un ser humanizado. En este caso, la soberbia del sujeto que contempla uno y otro dibujo animado es mucho mayor en el caso del segundo personaje, a quien, por el hecho de compartir rasgos antropomórficos (el don de la palabra, por ejemplo, o la posesión de sentimientos mucho más complejos que los de su perro Pluto), contemplamos con unas enormes dosis de familiaridad y simpatía.

Pero existe un segundo aspecto del giro copernicano que resulta más interesante aún y es el hecho de que es el propio sujeto quien tiene la ineludible obligación moral de desilusionarse, de desengañarse, superando el estado de autoengaño en que se encontraba él mismo antes de recibir el impacto de una crítica de la razón. Por eso escribe Kant:

Puesto que nos hemos propuesto la tarea de marcar de manera suficiente y con plena certeza los límites de la razón pura en su uso transcendental (lo cual no consigue evitar la

tendencia de esta a dejarse engañar por la esperanza a pesar de los más evidentes y claros consejos en contra), resulta absolutamente indispensable arrebatar a la razón la última ancla de una esperanza ilusoria⁶

⁶ *Kritik der reinen Vernunft*, B 754. Tal labor desilusionante, que posee una eficacia distinta según si fijamos nuestra atención en la Dialéctica Transcendental o si lo hacemos en la Estética y la Analítica Transcendentales, ya que en estas secciones el engaño es rigurosamente inevitable (pues no podemos percibir ni concebir los fenómenos de manera distinta a cómo lo hacemos), mientras que en la sección de la Dialéctica, sobre todo en las denominadas “antinomias de la razón pura”, el engaño posee unas connotaciones mucho más complejas de naturaleza moral ya que, por un lado, es posible *elegir* entre tesis y antítesis y, por otro, tal elección se halla comprometida con un mayor o menor grado de *emancipación* de la humanidad; tal labor desilusionante, decimos, queda nítidamente expresada en textos como el que viene a continuación, referido a la posibilidad de un levantar cabeza de los planteamientos idealistas, antropomórficos, en el terreno de la naturaleza orgánica. Leamos: “La experiencia –escribe Kant– no puede mostrarnos la realidad de los fines [en la Naturaleza] a no ser que hubiera precedido ya un razonamiento encargado de introducir subrepticamente el concepto de fin en la Naturaleza sin tomarlo de los objetos y de su conocimiento en la experiencia”. (*Kritik der Urteils-kraft*, A 263-264). Es interesante observar además que si la introducción subreptica del concepto de fin natural resulta ilegítima es porque responde a las esperanzas y los miedos del sujeto, no porque sea un concepto tomado al margen de la experiencia, puesto que el concepto de *materia orga-*

nizada es legítimo (desde un punto de vista transcendental) a pesar de no haber sido tomado de la experiencia. En términos de juicio reflexionante, es decir, del juicio sobre el que descansa la *Urteilkraft*, esto es, la capacidad de juzgar e interpretar los fenómenos naturales, de nada vale la experiencia, pues esta, como el viejo cuento del rey que daba la razón a todo el mundo, se ajusta a *cualquier* interpretación (con tal de que no se contradiga interiormente). Por tanto, la refutación transcendental, si cabe hablar así, del idealismo antropomórfico aplicado a la naturaleza orgánica adopta la forma de una tajante distinción entre el punto de vista humano (*catá ánzropon*) y el punto de vista de la verdad (*catá aléceian*). “Es, pues, totalmente distinto –afirma Kant– decir que la producción de ciertas cosas de la Naturaleza solo es posible mediante una causa que obra según intenciones y decir que, *según la característica forma de mi facultad de conocer*, no puedo juzgar sobre la posibilidad de ciertos productos de la Naturaleza más que pensando una causa que obra según intenciones” (*Kritik der Urteilkraft*, A 329. El subrayado es nuestro). La legitimidad transcendental –es fundamental captar esto– no tiene nada que ver, por tanto, con la posibilidad de entender mejor o manejar mejor los fenómenos de la Naturaleza, sino con la *honradez* a la hora de interpretarlos. Así, tenemos lo siguiente: “Si un producto [teleológicamente] organizado ha de serlo de la Naturaleza, entonces una de dos: o bien se presupone materia organizada (y eso no hace que la explicación resulte más clara en absoluto) o bien se hace de Dios el artífice de aquel producto (lo que hace que abandonemos el terreno de la explicación inmanente de los fenómenos)” (*Kritik der Urteilkraft*, A 289-290). Aquí el desengaño que recibe el sujeto ilusorio reside en la renuncia, por motivos morales, a

La labor “policíaca” de la filosofía trascendental (Kant utiliza precisamente esta metáfora ante aquellos que le reprochan que su reflexión solo parece tener una utilidad negativa) impide, como estamos teniendo ocasión de ver, el cómodo recurso a una entidad divina (el célebre *Deus asylum ignorantium* de Espinosa) por un motivo estrictamente pragmático-transcendental. Con las conjeturas materialistas (o falsas hipótesis, si se prefiere) no sabemos más que con las conjeturas idealistas, pero al menos renunciamos, con ellas, a la engañosa calidez de unas explicaciones “milagrosas”, haciendo verdad la tajante afirmación de Galileo: es preferible, sin ninguna duda, un problema a un milagro. El proceso de maduración humana es lento y doloroso, pero a la vez ineludible (desde un punto de vista subjetivo).

La reflexión filosófica kantiana se despliega siguiendo unos pasos metodológicos que se resumen en lo que llamaremos un procedimiento *pragmático-transcendental*. No se trata, como ya hemos tenido ocasión de señalar en más de una ocasión, de la relación sujeto-objeto ni se desa-

explicaciones cálidas, familiares o, como diría Freud, narcisistas. Casi un siglo después de la publicación de esta obra kantiana sobre la posibilidad de una interpretación *inmanente* de los fenómenos naturales, el gran Charles Darwin vendría a jugar el papel del “Newton de la brizna de hierba” que tanto anhelaba el filósofo de Königsberg.

rolla en un terreno ontológico o epistemológico (menos aún psicológico), sino que lo hace en un terreno *fenomenológico*, autoinspectivo, donde la primacía de la razón práctica gobierna cada uno de los momentos de su constitución. En este sentido, cabe destacar la existencia de tres momentos como son el planteamiento inicial, el procedimiento propiamente dicho y, como colofón, el objetivo a conseguir.

Para empezar, ha de quedar meridianamente claro que, como ya se ha señalado alguna vez en esta primera conferencia, la reflexión kantiana constituye un proceso interno, fenomenológico, *del sujeto consigo mismo*, con la obligación, por su parte, de desprenderse de ilusiones y estrecheces subjetivas. Ninguna alusión a ningún objeto:

La diferencia entre lo transcendental y lo empírico –escribe Kant– pertenece de forma exclusiva a la crítica del conocimiento, y esta es la razón por la que no se refiere a la relación de este con su objeto⁷

Como resulta evidente, considerar la filosofía de Kant como una filosofía en el sentido habitual que tenía esta palabra hasta el siglo XVIII (filosofía que o bien se desplegaba de una manera deductiva, metafísica, contando con la presencia de

⁷ *Kritik der reinen Vernunft*, A 56-57.

unos axiomas cuyo contenido antropomórfico se daba subrepticamente por sentado, o bien contenía una investigación sobre los límites *psicológicos* del conocimiento humano) viene a desembocar inevitablemente en una importante confusión, de la que en ocasiones ni siquiera escapa por completo el propio Kant. Su constante y monocorde referencia a la Física newtoniana da pie, en efecto, a entender erróneamente su pensamiento. El procedimiento pragmático-transcendental como reflexión *crítica* del sujeto consigo mismo –esto es importante tenerlo muy en cuenta– es algo que también cabría aplicar al propio Newton, cuyas constantes apelaciones a un Dios diseñador y corrector del universo no dejarían de representar, una vez instalados en el paradigma reflexivo kantiano, la fraudulenta proyección sobre la realidad objetiva, vía juicio reflexionante, de una importante estrechez subjetiva –entre otras cosas, la propia formación religiosa del científico inglés–.

Por lo que respecta al propio proceder pragmático-transcendental, aquí viene a abrirse un importante espacio de preguntas que, por decirlo de una manera resumida, pueden reducirse a las tres siguientes: *¿desde dónde* establecemos la metafísica que ha de servirnos para interpretar el universo? (aquí se está preguntando por el mayor o menor grado de descentración epistemológica que se ha propuesto el sujeto de conocimiento); *¿qué hace*

de nosotros esta metafísica? (más o menos críticos, más o menos escépticos, más o menos humildes, etc.); y, por último, ¿*en qué nos convierte desde un punto de vista moral* la adopción de la metafísica elegida? (es decir, en qué contribuye a hacer de nosotros seres emancipados y moralmente maduros y autónomos). Estas tres preguntas o cuestionamientos subyacen bajo la reflexión kantiana aplicada al interés de la razón en el marco general de la Dialéctica Transcendental⁸. Aquí Kant procede a separar metodológicamente las dos grandes metafísicas posibles desde un punto de vista humano, las denominadas por él “metafísica dogmática” (idealista) y “metafísica empirista” (materialista). Desde esta sección, de crucial importancia, el lector puede captar con claridad que la contraposición de metafísicas no tiene lugar ni en un terreno lógico (ya que ambas metafísicas son lógicas, cada una a su manera, pues basta para ello con que ninguna de las dos caiga en contradicciones internas) ni en un terreno empírico (pues siempre es posible ajustar el mundo de los fenómenos a una lejana voluntad divina: pensemos en el terremoto de Lisboa de 1755). Se hace indispensable, por lo tanto, la presencia de un tercer criterio encargado de dirimir la cuestión no ya del hecho como tal de la metafísica (pues esta, por la

⁸ Véase *Kritik der reinen Vernunft*, A 462 y ss.

naturaleza arquitectónica y el afán de totalización de la razón humana, resulta absolutamente inevitable), sino del *contenido pragmático-transcendental* de cada una de las metafísicas. La aplicación de este tercer criterio permite juzgar sus *efectos prácticos* en nuestras conductas y actitudes vitales (si cabe hablar en estos términos). En este sentido, la metafísica dogmática, basada en la noción de una divinidad antropomórfica, tiene ventajas como la popularidad, la comodidad, la gratificación narcisista (habría que añadir en términos actuales), etc., mientras que la metafísica empirista, por su parte, tiene la ventaja de no necesitar abandonar el terreno de los hechos y de sus conexiones objetivas⁹. Esta teorización kantiana –con la matización añadida en esta última nota a pie de página– viene a descansar, como vemos, sobre la base de una asunción de decisiva importancia, a saber: el

⁹ Aquí parece reflejar Kant un cierto grado de confusión, pues esta última ventaja no lo es desde un punto de vista pragmático-transcendental (ya que tampoco la metafísica idealista –de nuevo pensemos en el terremoto de Lisboa– tiene por qué abandonar el terreno de los hechos y sus conexiones objetivas). La ventaja pragmático-transcendental del materialismo es exclusivamente la honradez, algo que, por otra parte, dada su enorme carga anti-intuitiva y teniendo en cuenta el dolor y el esfuerzo necesarios para su adopción, difícilmente puede ser definido como una ventaja (al menos, desde un punto de vista psicológico o social).

conocimiento científico es más *honrado* que cualquier otro conocimiento. No es, por tanto, que una metafísica sea lógicamente superior a la otra o que obtenga un éxito empírico mayor que la otra. La clave, por decirlo de nuevo, reside en el grado de *honradez transcendental* presente en cada una de las dos metafísicas, es decir, en el grado de descentración del sujeto obtenido en una y otra.

Y, por último, por lo que se refiere al objetivo final, la reflexión transcendental kantiana se encarga de valorar cualesquiera conocimientos humanos por su contribución a la emancipación de la humanidad, lo que vale decir por el grado de cumplimiento de la *idea* de humanidad que aporta. Kant denomina esto, como sabemos, los fines últimos de la razón, y lo hace de esta manera: “La filosofía –dice Kant– es el saber que trata de la relación de todos los conocimientos humanos con los fines últimos, esenciales, de la razón del hombre”¹⁰. Es difícil exagerar la importancia del punto de vista expresado aquí por Kant. Leamos el texto que viene a continuación para hacernos una idea de lo que se está ventilando aquí:

El concepto de un mundo inteligible es un punto de vista que la razón se ve obligada a tomar fuera del mundo de los fenómenos para poder pensarse a sí misma como razón

¹⁰ *Kritik der reinen Vernunft*, A 839.

práctica. Tal punto de vista no sería realmente posible si los influjos de la sensibilidad humana fueran absolutamente determinantes para el hombre. Y además es un punto de vista indispensable si no quiere quitársele al hombre la conciencia de su “yo” como inteligencia y, por tanto, como causa racional y activa por medio de la razón, es decir, como causa libremente eficiente¹¹.

Conviene observar un poco de cerca esta cuestión. El concepto de mundo inteligible para Kant no resulta inmediatamente evidente ni responde a una ontología de corte platónico encargado de colocar “objetivamente”, en un cielo lejano, las ideas y valores absolutos, como si fueran algo incuestionable por evidente. No. Si hay alguna evidencia en Kant es la evidencia *fenomenológica*, con todo lo que tiene de compleja y problemática. Evidencia subjetiva no equivale a evidencia individual ni un valor vale por lo que persuade o por la práctica que genera. La evidencia fenomenológica es problemática, pero la postulada honradez transcendental nos aleja de interpretaciones arbitrarias donde los valores se “inventan” y donde valen cualesquiera en una situación de mutua indiferencia. Los valores se descubren en el interior de la subjetividad y se imponen con una

¹¹ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AB 119.

necesidad problemática. El carácter categórico se desplaza. Ya no es “has de respetar absolutamente al hombre” sin más, sino que se trata de una acción que es prescrita si es que no se quiere anular o prescindir de la conciencia moral de la humanidad. Ahora bien, la fuerza categórica del imperativo moral no desaparece, sino que, como acaba de señalarse, se desplaza. Y se desplaza hasta este contenido: *no puedes moralmente querer quitar a la humanidad su conciencia moral*. En ese bucle, junto con la innegable intención emancipadora que encierra, viene a expresarse el carácter *trágico* de la reflexión transcendental desarrollada por Kant. No cabe duda de que con ella nos encontramos en el umbral mismo de lo que podemos considerar, sin miedo a caer en exageraciones, un *heroísmo moral*.

Segunda conferencia

¿Prudencia u honradez?

**¿Por qué es mejor no autoengañarse
que autoengañarse?**

Por muy sorprendente que parezca, una buena cantidad de interpretaciones sobre el idealismo trascendental kantiano, haciendo abstracción de sus contenidos (cristianos, neoescolásticos, positivistas, marxistas), coinciden, sin embargo, en considerar la filosofía de Kant como una filosofía de la *prudencia*. Su contenido y sus límites se deben a un planteamiento por parte de Kant en el que el concepto de saber auténtico viene a quedar limitado a aquel que se halla dentro del marco de los fenómenos, o sea, de aquellos elementos que son comprobables por la experiencia. Esta interpretación es conocida por todos y el propio Kant da pie a ella en múltiples ocasiones. Basta con el siguiente ejemplo, extraído de su famosísima disertación académica presentada en 1770 para su habilitación como profesor universitario. Se trata de un texto revelador. Tras mostrar los peligros a los que conduce un uso inmoderado de la espe-

culación al margen del mundo de los fenómenos, escribe Kant:

Parece, pues, más conveniente navegar por la orilla de aquellos conocimientos que reflejan la mediocridad de nuestro entendimiento que vagar *por la alta mar de las indagaciones místicas*¹².

No son casuales aquí, ni mucho menos, las apelaciones a *in altum indagationum eiusmodi mysticarum* o las alusiones críticas a Malebranche, pero esto demuestra que en 1770 el planteamiento de Kant no ha conseguido aún exceder los límites del criticismo de Hume. No se ha llegado todavía al criterio pragmático-transcendental. Todavía funciona la metáfora *navegación por cabotaje / navegación en alta mar*¹³.

¹² *Dissertatio. De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, subsección XXII, escolio, A 28.

¹³ Aunque ya empieza a resultar perceptible una cierta crítica transcendental (inspirada en la reflexión de Espinosa) a la *actitud* del sujeto que decide viajar por alta mar: “Pero no nos situamos aquí —escribe Kant, refiriéndose al punto de vista por el cual no debemos abandonar el orden natural de la investigación— porque poseamos un gran conocimiento de los fenómenos del mundo según leyes universales o porque nos resulte muy clara la imposibilidad de la existencia de lo sobrenatural, sino porque si se evade del orden de la naturaleza el entendimiento no encontraría absolutamente

La filosofía de la prudencia, que gira en torno al criterio de comprobabilidad, no puede evitar, en la versión que de ella ofrece Kant, la presencia de dos “agujeros” (si se nos permite la expresión) que acaban arruinando el proyecto inicial. Veámoslos.

El criterio de la prudencia dicta que solo la ciencia, al emitir afirmaciones comprobables, constituye un verdadero saber y que la metafísica, en cambio, queda expulsada de este ámbito. Ahora bien, resulta que la metafísica viene a ser, ella también, un saber comprobable, aunque lo sea por medio del *juicio reflexionante*, que hace posible que los hechos –un terremoto, por ejemplo– terminen encajando en un esquema de interpretación adoptado previamente. Por eso el terremoto de Lisboa de 1755 acepta una interpretación en

ninguna aplicabilidad y el cómodo recurso a lo sobrenatural vendría a ser algo así como un asilo para la razón perezosa” *Dissertatio...* subsección XXX, A 37. Resulta muy interesante la apelación a la *temeraria citatio supernaturalium* como asilo de ignorantes. Está jugando aquí un papel de crucial importancia la noción de Naturaleza como orden universal, y esta es la razón por la cual Kant critica la noción de “sobrenatural” salvando, en cambio, la de “suprasensible”. Por lo demás, el paso del planteamiento “clásico” al planteamiento novedoso de Kant queda ilustrado por el tránsito de la razón perezosa e ignorante a la razón *ilusoria y soberbia*. Más tarde Nietzsche la tachará directamente de *cobarde*.

términos metafísicos. Pero esto no es todo. Si partimos por hipótesis de que la metafísica –tomándola también aquí en bloque, sin una distinción transcendental– es considerada un saber improbable (por la ausencia de datos empíricos), entonces, y de una manera realmente sorprendente, también debería ser expulsada buena parte del proyecto científico, ya que, hablando, por ejemplo, de la noción de “alma”, Kant escribe:

Dicho concepto [el concepto de “alma” como sustancia simple, inespacial, inmortal, etc.] establecería una hipótesis no solo improbable, *como lo son la mayoría de las hipótesis físicas*, sino sobre todo completamente arbitraria y caprichosa¹⁴.

Esta afirmación nos pone en contacto con la necesidad de un criterio de demarcación diferente al de la posibilidad o imposibilidad de comprobación, pues la interpenetración entre los juicios determinante y reflexionante viene a dar al traste con el criterio de prudencia. Ahora bien, ¿cuál habría de ser este nuevo criterio? ¿Por qué la ciencia, pese a contar con elementos improbables, resulta aceptable para Kant? La única respuesta parece residir *en la honradez transcendental* que caracteriza al saber científico, que se despliega *a través*

¹⁴ *Kritik der reinen Vernunft*, A 771-772. Subrayado nuestro.

de la renuncia a la proyección sobre la realidad de elementos subjetivos. Recordemos lo que tuvimos ocasión de ver en la conferencia anterior acerca de que el idealista cree comprender y saber lo que sus temores y esperanzas le empujan a aceptar o creer. Esto es tanto como decir que la metafísica idealista constituye una expresión de *autoengaño* por la que el sujeto contempla el universo bajo un punto de vista favorable a la compensación delirante de su propia menesterosidad ontológica¹⁵.

¹⁵ Dada esta situación, podría llegar a preguntarse por qué no puede el hombre mantener el criterio de prudencia y *permanecer* dentro de los límites de la esfera de lo comprobable. Al fin y al cabo, si la comprobabilidad empírica se ajusta a cualquiera de las dos metafísicas (esto es, interpretando un terremoto o bien como un fenómeno natural, necesario y carente de sentido antropomórfico, o bien como un fenómeno lleno de tal sentido, por ejemplo, un terremoto como prueba, como amenaza o como castigo de Dios); si la comprobabilidad empírica, decimos, suministra pruebas tanto al materialismo como al idealismo, ¿por qué no quedarse ahí, ser prudentes en uno u otro caso y no aventurarse por la alta mar de las indagaciones más o menos místicas tanto de espiritualistas como de materialistas? La respuesta ofrecida por Kant incide de nuevo en el sujeto, pero esta vez en un sentido rigurosamente transcendental. Leamos la afirmación con que abre Kant el prólogo de la edición de la *Crítica* de 1781. Dice así: “La razón humana tiene un destino singular en lo que se refiere a cierto tipo de conocimientos, puesto que se ve obligada a afrontar cuestiones que le resulta imposible eludir por su propia

Ahora bien, es urgente preguntarse entonces por la razón por la que la metafísica idealista resulta censurable desde una perspectiva pragmático-transcendental. Estas vienen a ser las preguntas implícitas en la reflexión kantiana que mucho más tarde formulará claramente Nietzsche. ¿Por qué es mejor no autoengañarse que autoengañarse? ¿Cuánta verdad transcendental puede llegar a soportar el hombre? Se ha de tener muy en cuenta aquí que el punto de vista a adoptar a la hora de formular estas dos preguntas no es ni psicológico ni sociológico (ni siquiera antropológico), pues en estos ámbitos el autoengaño —sin decir claramente su nombre, por supuesto— puede llegar a ser, bajo determinadas circunstancias y en ciertas ocasiones, conveniente y “saludable”. Se trata de

naturaleza, pero que tampoco puede resolver por carecer de medios para ello”. *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede, A VII. La razón estructural de esta situación es definida por Kant en otro lugar de dicha obra: “Por su propia naturaleza —escribe Kant— la razón humana es *arquitectónica*, pues considera necesariamente todo conocimiento como perteneciente a un sistema posible”. *Kritik der reinen Vernunft*, A 474. Queda muy claro entonces que el discurso metafísico es radical y absolutamente ineludible, por lo que se hace indispensable otro criterio más allá de la mera comprobabilidad encargado de “llenar” el espacio metafísico (si se nos permite hablar así) con toda la honradez transcendental de que es capaz el sujeto *en tanto que sujeto crítico liberado ya de estrecheces subjetivas*.

un punto de vista de índole *moral*, lo que obliga a una reformulación de la pregunta inicial: ¿por qué es moralmente mejor no autoengañarse que autoengañarse? Este punto de vista descansa en una antropología filosófica que le da cohesión y sentido. Tal tipo de antropología está compuesta por una especie de “mapa” de líneas invisibles encargadas de unir la realidad del hombre con la noción de una humanidad *ideal* y de reflejar las ineludibles obligaciones morales a que ha de hacer frente el hombre empírico para acercarse a ella todo lo que le sea posible. Si aceptamos esto, la antropología filosófica vendría a ser la encargada de señalar (no ontológica, sino fenomenológicamente: estaríamos así, si se nos permite una pizca de humor, ante un Platón con más misterio y menos misticismo¹⁶) el papel del hombre en el universo, la cuestión pragmático-transcendental de *para qué* estamos en él. *Sobre el telón de fondo de esta antropología se erige la exigencia moral de renunciar al autoengaño.*

¹⁶ Este es el tema principal de un interesantísimo artículo de Kant titulado *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* y publicado en el número del mes de mayo de 1796 en la *Berlinische Monatschrift*. Verdaderamente vale la pena leerlo.

**¿Qué conoce la ciencia si no conoce la cosa en sí?
¿Para qué hablar siquiera de la cosa en sí?**

Nada más aparecer la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura* el ámbito de la filosofía alemana del siglo XVIII, ámbito dominado por las reflexiones metafísicas de Wolff y Baumgarten, ambos influidos por la poderosa filosofía de Leibniz, recibió una importante sacudida. El pragmatismo transcendental no fue ni comprendido ni valorado en toda su dimensión (excepciones hechas de Fichte y el joven Schelling), ya que la problemática fundamental abordada por Kant —y el propio Kant dio pie a ello en más de una ocasión— fue estudiada y valorada desde supuestos y parámetros pre-kantianos. Uno de los ejemplos más ilustrativos de esta tendencia lo encontramos en el tratamiento de la cosa en sí. Puesto que autores como Schulze, Reinhold y Beck partían del esquema establecido sujeto-objeto, la tesis principal de que el sujeto “absorbía” íntegramente la naturaleza del objeto no hacía más que abrir las puertas a una interpretación hartamente inadecuada de la filosofía transcendental de Kant, a la que se despacha sin más emparentándola con la filosofía de Hume cuando no con la del obispo Berkeley¹⁷.

¹⁷ Aquí llegamos a uno de los momentos más paradójicos de la historia del pensamiento filosófico occidental. Los plan-

No obstante, la constrictión kantiana al ámbito del propio sujeto de la tensión sujeto-objeto tenía como consecuencia el hecho de que el objeto, aun reflejando él mismo una “traducción” a las condiciones subjetivas de percepción y de concepción, no desaparecía como tal objeto ni era reducido a ser una simple “apariciencia”. Por eso protesta Kant enérgicamente contra la traducción de su filosofía a las reflexiones escépticas de un Berkeley o un Hume. Que el objeto es “deformado” por nues-

teamientos empiristas radicales de los Berkeley, Hume, etc., terminaron dando lugar a unas especulaciones idealistas que consideraban que el objeto terminaba siendo una construcción del sujeto. De ahí el surgimiento de aquella enrevesada dialéctica entre los elementos “receptividad” y “espontaneidad” que tantos quebraderos de cabeza supuso para el anciano Kant del *Opus Postumum*. Kant, sin embargo, no dejó nunca de tener claro que la espontaneidad venía a referirse a la intervención a priori de las condiciones de la sensibilidad y el entendimiento humanos en su conocimiento del universo, no a la actividad “libre” de un sujeto capaz de “inventarse” el mundo. En este sentido, como señala más de una vez nuestro filósofo, el idealismo transcendental no debe confundirse en ningún momento con un idealismo subjetivo. (La cuestión de fondo, que Kant tal vez no llegó a ver del todo, reside en que el idealismo transcendental, tal y como es pensado por Fichte y el joven Schelling, se refiere exclusivamente a la esfera de la moral, donde el sujeto es libre de la coacción que pudiera imponerle el mundo de los fenómenos). Véase *Opus Postumum*, Akademie Ausgabe, II, 418, 16 y 26; 420, 24; 421, 20, etc.

tras condiciones a priori de nuestra sensibilidad y nuestro conocimiento no significa que sea el *resultado* de dichas condiciones. No es casualidad entonces que, visto el revuelo montado con el asunto de la cosa en sí, Kant publicara una segunda edición de la *Crítica* seis años más tarde donde se nos advierte de lo siguiente:

No se puede identificar en absoluto fenómenos con meras apariencias. Cuando afirmo que la intuición tiene lugar en el espacio y en el tiempo, tanto la intuición de los objetos exteriores como la del sentimiento propio, y ambas, como nos afectan a los sentidos, es decir, tal y como aparecen, eso no quiere decir que tales objetos sean simples apariencias¹⁸.

Y es que “es con cosas exteriores, con la experiencia, con lo que tenemos que habérmolas, no con simples construcciones de la imaginación”¹⁹. Ya en la propia introducción de esta segunda edición Kant había dejado escrito que “sería una proposición absurda afirmar que se da una manifestación de algo sin que exista algo que se manifiesta”²⁰. Con todo, el filósofo de Königsberg, previendo acaso lo que podía llegar a suceder en este

¹⁸ *Kritik der reinen Vernunft*, B 69.

¹⁹ *Kritik der reinen Vernunft*, B 275.

²⁰ *Kritik der reinen Vernunft*, B XXVI-XXVII.

sentido, ya había afirmado en la primera edición de su *Crítica* lo que viene a continuación:

Toda percepción demuestra algo real en el espacio o, para hablar con más exactitud, es lo real mismo, por lo que, en este sentido, *el realismo empírico está fuera de toda duda. El idealista transcendental es, por lo tanto, un realista* y reconoce en la materia, como fenómenos, una realidad que, muy lejos de poder ser deducida, es percibida de una manera inmediata²¹.

El desplazamiento de la reflexión acerca de la cosa en sí a un plano pragmático-transcendental, esto es, la consideración moral, no solo epistemológica, de esta escurridiza noción viene a señalar el carácter de *humildad* que debe encarnar el sujeto a la hora de abordar un universo incognoscible en sí mismo. Por eso escribe Kant:

Si las cosas son fenómenos es porque existen seres con sentidos, como nosotros. Ahora bien, cuando los sentidos nos representan algo simplemente como aparece es preciso admitir que este algo es también una cosa en sí, es decir, objeto de una intuición no sensible. *Debe de haber, por lo tanto, un conocimiento posible en el que no se halle ninguna*

²¹ *Kritik der reinen Vernunft*, A 375. Subrayados nuestros.

*sensibilidad y que, por esa misma razón, posee una realidad absolutamente objetiva*²².

No es casualidad, dicho sea de pasada, que, como muy bien recuerda Kurt Gödel, la noción kantiana de cosa en sí venga a *recordarnos* que nuestro conocimiento no es ilusorio (en un sentido epistemológico) sino relativo. De ahí el inapelable paralelismo subrayado por el matemático austríaco entre la noción kantiana de fenómeno y la noción de *sistema de referencia* puesta en circulación por Albert Einstein²³.

²² *Kritik der reinen Vernunft*, A 249, asterisco. Subrayado nuestro.

²³ La ilusión como tal no reside en la naturaleza subjetiva del conocimiento, o sea, en el hecho de que todo conocimiento empírico se encuentra necesaria y decisivamente condicionado por el sistema de referencia del observador. La ilusión consiste más bien en considerar que no existe eso que llamamos “sistema de referencia” y que, por tanto, conocemos directamente las cosas en sí mismas. Por lo que atañe a la relación entre la noción kantiana de “fenómeno” y el concepto de sistema de referencia de Einstein, ver Kurt Gödel: “A remark about the relationship between Relativity and Idealistic Philosophy”, del libro *Albert Einstein, philosopher-scientist*. Library of Living Philosophers, Evanston (Illinois), 1949 (pp. 555-562).

Resignación estoica y heroísmo romántico. Hacia una recuperación (¿ilusoria?) de la noción de libertad

Que toda la reflexión filosófica de Kant se encuentra atravesada y vigorizada por una veta estoica, tanto en lo que se refiere al conocimiento teórico del universo como en lo que atañe a una reflexión de índole moral, viene a relejarse en la presencia de un planteamiento de base que gira en torno a una noción de Naturaleza como sistema de leyes inmutables que engloban también al ser humano, que en este sentido no representa ninguna excepción ontológica. Todo lo contrario. Tomado como fenómeno, la vida del hombre no se distingue de la vida de cualquier otro ser vivo. Por ejemplo:

Tomamos al hombre en dos sentidos muy diferentes al pensarlo, por un lado, como un ser libre y, por otro, como una pieza de la Naturaleza sometida a sus leyes implacables²⁴.

E insistiendo en la misma idea, escribe Kant en 1790 lo siguiente:

²⁴ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A 115-116. Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, A 549-550.

Más bien, en lo que se refiere al hombre, la Naturaleza no ha hecho con él la menor excepción al someterlo todo, absolutamente todo, a su ciego mecanismo sin finalidad²⁵.

Estas afirmaciones reflejan bien a las claras la naturaleza profundamente estoica del pensamiento kantiano, que no vacila en despejar cualquier duda acerca del supuesto teleologismo de una Naturaleza sabia y “familiar” para el hombre. Por eso mismo el deber carece por completo de sentido cuando ante los ojos solo se tiene el desarrollo de la Naturaleza. La finalidad puede llegar a buscarse si se quiere, pero, desde luego, no en la Naturaleza²⁶.

Y es que

la finalidad natural solo tiene relación con nuestras propias intenciones y necesidades, por lo que resulta perfectamente lógico que en cualquier investigación sobre la Naturaleza la razón se dirija primordialmente a la teoría mecanicista, no a una teoría teleológica de la finalidad, pues el carácter incompleto de la primera no puede remediarse en abso-

²⁵ *Kritik der Urteilskraft*, A 379.

²⁶ *Kritik der Urteilskraft*, A 386.

luto ni con la teleología ni con la finalidad práctica²⁷.

Destaca aquí, como tenemos ocasión de comprobar, un motivo teórico fundamental, el de *desligar* la moral, tanto en su forma de conciencia moral como en su forma de conducta moral, de todo tipo de conocimiento exacto y científico, mecanicista, del universo material. La cosmovisión estoica de un Espinosa, por ejemplo, se concentra en la cadena ontológica Naturaleza – Materia – Necesidad y “cierra”, por así decirlo, el edificio del conocimiento expulsando todo género de idealismo antropomórfico. No obstante, esta clausura, este cerrar y amurallar el saber teórico, adquieren un sentido más ontológico que ético, puesto que en Espinosa las acciones libres no representan más que un fuerte espejismo basado en el desconocimiento de las causas reales de la conducta del hombre.

Pero entonces ¿qué queda de la noción de libertad (si es que queda algo)?²⁸ Parece que la vida

²⁷ *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie*, A 37.

²⁸ Los actuales avances científicos (básicamente los avances de las disciplinas vinculadas a la neurología) van, por decirlo así, “poniendo en jaque” a la noción de libertad, vaciando progresivamente su contenido y desdibujando sus contornos. Las consecuencias morales, psicológicas, sociales

humana se vería despojada de todo sentido si desapareciera la libertad, aun como ilusión²⁹. De hecho, tras “tensar” la situación, Kant decreta la absoluta preponderancia de la necesidad natural con estas conocidas palabras:

Resulta inevitable suponer que entre la libertad y la necesidad natural no existe una verdadera contradicción lógica, pues no cabe suprimir ninguno de los dos conceptos. Ahora bien, nunca podrá llegar a concebirse cómo es posible la libertad, ya que si el pensamiento de esta entrara en franca contradicción o se opusiera absoluta e inevitablemente a la Naturaleza, entonces el concepto de libertad habría de ser abandonado frente al de necesidad natural³⁰.

y hasta jurídicas de esta tendencia pueden llegar a ser catastróficas. Una forma de “rescatar” la libertad en nuestros días consiste en la adopción de una solución intermedia. Consideraremos libre –vienen a decir muchos neurólogos– a aquel individuo que puede desplegar su conducta mecánica y necesaria –beber un vaso de agua, por ejemplo– sin que nadie o nada *proveniente del exterior* obstaculice, dificulte o reprima dicha conducta.

²⁹ Dejando al margen, de momento, la dolorosa contradicción que encierra una situación así, que merecería ella sola una tercera conferencia.

³⁰ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AB 115.

Llegados a este punto, parecemos encontrarnos en una situación verdaderamente aporética, sin salida ninguna. ¿Es así? Llegados aquí, decimos, la solución (o el principio de solución) solo parece factible si recurrimos a la dimensión pragmático-transcendental y no nos preguntamos por el estatuto ontológico de la libertad ni por sus condiciones de posibilidad epistemológica, sino por las consecuencias morales que acarrea la afirmación o la negación de su existencia. Las preguntas que vienen a continuación solo surgen en un escenario pragmático: ¿en qué me convierte la negación de la libertad? ¿Se trata de una ilusión necesaria para la vida en tanto que vida humana? ¿Hasta dónde llega o puede llegar el simulacro del “como si” ignorando lo que afirma la ciencia acerca de la esclavitud “encubierta” que gobierna implacablemente la vida del hombre? Parece que se establece aquí un clarísimo y doloroso dilema entre ciencia y libertad, al menos desde la perspectiva histórica en que viene a situarse la reflexión de Kant. Y en este sentido, y contando con todos aquellos elementos que constituyen esa perspectiva, Kant opta por aquella vía “romántica” que muy pronto entusiasmará a Fichte y al joven Schelling. Tal vía recibe una afirmación tan breve y abrupta como la que podemos leer en el prólogo de la *Crítica* de 1787. Tras repasar brevemente todas las aporías presentes en la supuesta coexistencia entre nece-

sidad y libertad, Kant concluye con estas archiconocidas palabras: “Tuve, pues, que prescindir del saber para hacer un hueco a la fe”³¹.

¿No se aprecia aquí la existencia de una crucial tensión entre ambos elementos y el trasfondo *trágico* que refleja su presencia en el espíritu del hombre? Si el modo de pensar y de sentir romántico da comienzo con la denominada “muerte de Dios”, entonces ha de seguir afrontando la contradicción entre ciencia y moral, materia y espíritu, conciencia y mundo, etc., sin poder abrigar la esperanza de una reconciliación final que aquiete los ánimos llevando un poco de paz a la atribulada humanidad. Pero eso no es todo. Aún le espera al romanticismo, tras las antinomias Dios / Materia y Ciencia / Moral, una tercera antinomia, tanto más dolorosa cuanto más acuciante se vuelve el problema de *tener que vivir (vivir de verdad, “a pie de obra”)*, en un mundo sometido a *perpetuas aporías y contradicciones*.

³¹ *Kritik der reinen Vernunft*, B XXX. Esta sorprendente afirmación, que refleja el culmen de aquella contraposición romántica entre ciencia y moral en la que se ventila el asunto del sentido de la vida humana, refleja una “fe” (*Glauben*) que se refiere a la libertad, única ilusión imprescindible para vivir humanamente. Las otras dos ilusiones transcendentales –Dios y alma inmortal– pueden escoltar y apuntalar la libertad, pero arruinándola al quedar necesariamente conectadas con las nociones de amenazas, premios y castigos.

Fundamentar no es motivar.

¿Es necesaria (todavía) la ilusoriedad moral o ha llegado(ya) el momento de madurar moralmente?

Las perspectivas inherentes a la fundamentación (¿dónde encontrar y fundamentar la virtud?) y a la motivación (¿por qué se debe ser moral?) no solo son diferentes, sino que, dejando que cada una se desarrolle siguiendo su propia lógica interna, llegan a ser absolutamente incompatibles. La fundamentación se encuentra estrechamente vinculada al proceso de maduración de la humanidad. Bajo el manto de la afirmación de Espinosa de que no se debe esperar otro premio por realizar la virtud que la virtud realizada, Kant profundiza en esa línea desligando cuidadosamente la fundamentación (encargada de mostrar el brillo de la virtud en nuestro interior *y esperando poder motivar así, ella sola, al sujeto para que actúe moralmente*) de la motivación (más gratificante psicológicamente pero al precio de introducir elementos ilegítimos en su propia formulación: si quieres conseguir esta o aquella recompensa o evitar este o aquel castigo, etc.). Pero los problemas existentes para *enraizar* una conducta verdaderamente moral (lo que supone la formación de una conciencia moral) señalan las circunstancias (en este caso, alemanas y pertenecientes al siglo XVI-

II) que hacen prácticamente imposible sustituir la motivación por una fundamentación. La miseria física y moral de la gran masa popular, la importantísima presencia de una religión y, sobre todo, de una teología enrevesada, oscura y represora, el respeto reverencial y el miedo ancestral al poder político y funcional, etc., obligan a Kant a buscar soluciones “de urgencia” (si se nos permite hablar así) a los problemas conectados con la motivación. Desde luego, el plano de la fundamentación –el único que está realmente a la altura del contenido normativo del imperativo categórico– permanece incólume e impasible a todo lo que no sea la fuerza de la conciencia del deber. Por eso, refiriéndose críticamente a las visiones místicas de Emanuel Swedenborg, escribe Kant:

¿Cómo? ¿Es que aún necesitamos la figuración de un mundo quimérico situado en el más allá para movernos a practicar la virtud? ¿Acaso no es esta digna de la más alta estima por ser buena en sí misma? ¿Es que el corazón del hombre no contiene leyes éticas inmediatas que hacen innecesaria –más aún, contraproducente– la apelación a premios y recompensas en el futuro?³²

³² *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, A 126. En este mismo sentido, cf. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AB 34, asterisco y AB 62, asterisco. La problemática conexión entre la conciencia moral y una

Casi puede percibir el lector de estas preguntas formuladas por Kant en el año 1766 un cierto tono de impaciencia mezclada con una punta de sarcasmo. Kant es consciente de que ha llegado ya el tiempo en que el hombre está habilitado para sacudirse por fin el culpable yugo de la minoría de

esperanza ilusoria viene a quedar perfectamente ilustrada en una larga carta que el médico pietista y experto en la Biblia Samuel Collenbusch (Wuppertal, 1724-1803) envió a Kant el 23 de enero de 1795. En ella podemos leer lo siguiente: “Me han leído un par de veces este verano su trabajo sobre moral y religión. No me explico cómo le parece a usted serio lo que ha escrito ahí. Una fe completamente desligada de toda esperanza, una moral sin amor. Eso no es más que un sinsentido en la república de los ilustrados. (...) Yo guardo una fe plena de esperanza que actúa por sí misma y mediante el amor al prójimo. En el cristianismo no valen estatutos, castraciones ni circuncisiones, no valen monacatos ni misas ni peregrinaciones ni ayunos. Yo creo en lo que dejó escrito san Juan (4, 16): Dios es amor y quien está en el amor permanece en Dios. (...) Quien permanece en esta fe en Dios y el amor al prójimo será recompensado por Él, tanto en este mundo como en el mundo futuro, con la bendición espiritual y el premio divino. Y esta fe plena de esperanza no puede ser suplantada por una pura fe desligada de toda esperanza. (...) *Siento en el alma que el señor Immanuel Kant no espere ningún bien de Dios ni en este mundo ni en un mundo futuro.* Yo sí espero mucho bien de Dios”. (Subrayado nuestro). Si esta carta de Collenbusch resulta impresionante, más impresionante aún es el hecho de que Kant, quién sabe cuán perplejo (o tal vez conmovido), no llegó nunca a contestarle.

edad. En un artículo publicado treinta años después Kant vuelve a la carga con este largo texto. Merece la pena su lectura:

Y ahora yo pregunto lo que todo hombre se cuestiona: ¿qué hay en mí que hace que someta los más profundos estímulos de mi instinto, así como los deseos derivados de mi naturaleza, a una ley que no me promete ninguna ventaja como recompensa ni me amenaza con ningún castigo al transgredirla? ¿No será que venero esta ley tanto más fervientemente cuanto mayor es su rigor y menor su gratificación? Estas preguntas provocan la admiración sobre la grandeza y nobleza de la disposición íntima del hombre, así como sobre la impenetrabilidad del misterio que la cubre. Nunca se cansará el hombre de dirigir su mirada hacia todo ello *admirando la existencia en su interior de una solidez que ninguna fuerza natural puede llegar a doblegar*. Y esta admiración no es más que un sentimiento generado por puras ideas y cuya representación constituye a menudo, por encima de púlpitos y escuelas, la eterna tarea de la reflexión filosófica en torno a este misterio, *reflexión que surge de lo profundo del alma y que no deja de mejorar moralmente a los hombres*³³.

³³ *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, A 418-419. Subrayados nuestros.

En este mismo artículo de 1796, ya casi al final, Kant logra situar el problema de la difícil articulación entre la fundamentación y la motivación en aquel plano pragmático-transcendental que le es propio. El dilema tiene lugar entre una fundamentación racional y una motivación psicológica o, para decirlo de una manera más radical, entre la filosofía y la superstición. El párrafo que viene a continuación es tan impresionante como el que acabamos de ver. Dice así:

El procedimiento didáctico para mostrar la existencia de la ley moral en nuestro interior por medio de nociones claras siguiendo un método lógico es, propiamente hablando, la filosofía. En cambio, personificar aquella ley y hacer de la razón práctica una velada Isis (que, por lo demás, no añade absolutamente nada, por lo que atañe al contenido, a lo que hace el primero de los procedimientos) no es más que una representación sensible del mismo objeto, aunque, eso sí, *portando un peligro añadido como es recurrir al delirio, o sea, a la muerte de la filosofía*³⁴.

Como podemos ver, el plano de la fundamentación, basado en una evidencia racional de la bondad inherente a la virtud moral, adquiere aquí el protagonismo que le corresponde, pero

³⁴ *Von einem...* A 423-424. Subrayado nuestro.

eso puede no evitar el recurso a un procedimiento incomparablemente más inmaduro e infantil que conecta la conducta moral del sujeto (¡no su conciencia moral!) con una visión antropomórfica capaz de moverlo a realizar determinados contenidos morales³⁵. El final del párrafo recién trans-

³⁵ Hemos realizado, como se ha podido ver a lo largo de estas dos conferencias, varias menciones al carácter antropomórfico de la metafísica idealista, uno de cuyos objetivos, como estamos comprobando, es garantizar la motivación necesaria para mover al sujeto a actuar de una manera *aparentemente* moral (vale decir actuar, en el mejor de los casos, *con* la ley moral, pero no *por* la ley moral). Resulta muy interesante, por lo demás, comprobar cómo la inmensa inteligencia de Leibniz, por poner un ejemplo, ya sospechaba del carácter fraudulento de esta antropomorfización de la virtud, este recurso *ad hoc* a un Dios personal. El argumento leibniciano, que podemos encontrar en la subsección 36 de su *Metafísica*, viene a decir lo que sigue: Dios es infinito, por tanto no es personal, pero es tan perfecto y nos ama tanto que se deja antropomorfizar para que podamos entenderlo. El argumento, genial en su estructura casi “anselmiana”, no pasa de ser una tautología, porque Leibniz concluye con aquello que le ha servido de punto de partida. Las premisas “Dios nos ama”, “Dios se deja”, etc., son determinaciones antropomórficas. Espinosa viene a “romper” el argumento aduciendo que la perfección de Dios es infinita *in actu*, con lo que resulta absurdo reducirla a unas cuantas determinaciones “familiares” (que Espinosa, con agudo sentido del humor, califica de “cuentos de viejas”). Kant, por su parte, como estamos viendo a lo largo de estas conferencias, recurre a una consideración pragmático-transcendental: creer

crita resulta en verdad demoledor y recuerda al desesperado *eppur si muove* con que Galileo cierra su alegato tras haber renegado, forzado por los jefes de la Iglesia, a su concepción heliocéntrica del universo.

Kant viene a cerrar su propio alegato de esta manera: el delirio (*Schwärmerei*) es la muerte de la filosofía. Observemos de paso la enorme tensión registrada aquí. Kant se ve en la obligación de aceptar —como en su día hizo también Espinosa— una motivación moral delirante e infantil *con tal de asegurar con ella una conducta moral* (que no debe confundirse, permítasenos la insistencia en este punto, con una *conciencia* moral). Las preguntas que, con total seguridad, revoloteaban en su cerebro vendrían a sonar más o menos así: ¿es suficiente cumplir con el deber y no cumplirlo por el deber mismo? Y, por otro lado, ¿qué sucederá si un hombre, por cualesquiera circunstancias, deja de creer en Dios viéndose así despojado de aquellas andaderas de premios y castigos que hasta entonces lo sustentaban³⁶? La raíz trágica de estas

en Dios y conectar la conducta moral a premios y castigos no hace otra cosa que perpetuar culpablemente el estado de infantilidad y postración de quien renuncia, por ignorancia, cobardía o egoísmo, a enfrentarse a la necesidad subjetiva de su maduración.

³⁶ La palabra “imbécil” (si se nos permite una breve digresión basada en la etimología) proviene de la expresión latina

y otras preguntas viene a poner de manifiesto el profundo desgarramiento interior de la reflexión kantiana, que apela desesperadamente a una maduración tan necesaria como poco probable. La cosa queda muy agravada al constatar que el problema de la minoría de edad es que muchas veces el sujeto inmaduro ni siquiera se siente culpable.

“Dos cosas llenan mi ánimo...”.

Pocas veces puede verse cómo un epitafio puede llegar a condensar un pensamiento y un sentimiento tan profundos y complejos como los de Kant: “Dos cosas llenan mi ánimo, etc.”. Se trata, en efecto, como afirma Kant, de dos espectáculos que sobrecogen y mueven a una profunda

in baculo, el que avanza apoyado en un bastón, bien sea por debilidad física o por cortedad mental. Rigurosamente hablando, la culpable minoría de edad de la que habla Kant en su conocida *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* no es otra cosa que imbecilidad cobarde. Por otro lado, el término “idiota” (para terminar de decirlo todo) proviene del griego *idiotés*, que deriva de *eidós*, visión, de modo que el idiota es quien se atiene exclusivamente a lo que tiene delante de los ojos sin atender a la totalidad social y política que lo envuelve y constituye. Como se sabe, la historia de la humanidad ha venido oscilando en la mayoría de las veces entre la imbecilidad y la idiotez. (La etimología, a veces, enseña mucho).

reflexión. Pero, además, pocas veces puede verse como aquí el *pathos* romántico, el pensamiento ligado a la emoción ante la contemplación del universo. Vale la pena recordarlo:

Dos cosas llenan mi ánimo de una admiración y un respeto siempre renovados. Fuera de mí, el cielo estrellado. Dentro de mí, la ley moral. (...) El primer espectáculo de una innumerable multitud de mundos anula, por así decir, mi importancia como criatura animal que tiene que devolver al planeta – un simple punto en el universo– la materia de que fue hecha tras haber recibido, no se sabe cómo, una fuerza vital durante un breve tiempo. El segundo espectáculo, en cambio, eleva hasta el infinito mi valor como inteligencia a través de mi ser persona, en la que la ley moral me descubre una vida independiente de la animalidad y hasta de todo mundo sensible³⁷.

Pocos alegatos más empapados de romanticismo como este. Admiración sin miedo, entusiasmo sin vértigo, respeto sin humillación. Como tenemos ocasión de ver, nada hay aquí que recuerde la presencia de un sentido divino del universo encargado de proteger al hombre albergando una realidad llena de calidez y de familiaridad. Todo

³⁷ *Kritik der praktischen Vernunft*, Beschluss, A 288-289.

lo contrario. Todo el sentido de sublimidad de la infinidad de cuerpos celestes y de serenidad ante la muerte y ante su propia insignificancia viene a señalar con claridad el inicio de una nueva época en la filosofía, abriendo de par en par las puertas a una actitud de asombro muy cercano a la humildad.

Del texto recién aducido pueden desprenderse dos consecuencias de extraordinaria importancia como son, por una parte, la captación de un sentido *exclusivamente moral* del universo y, por otra, la prescripción de una conciencia encargada de contemplar *con respeto y admiración* la existencia de los seres vivos que pueblan nuestro planeta. Veamos esto con un poco de detalle.

Que el universo carece de sentido (sobreentendiendo sentido *antropocéntrico*, pues el hipotético sentido del universo, caso de darse, no pasaría de ser un perfecto ejemplo de cosa en sí) señala indirectamente, como si fuera a contraluz, la existencia virtual de una necesidad subjetiva de *dotar de sentido moral al universo mediante nuestra conciencia y su actividad específica*. Dicho coloquialmente, si el universo tiene algún sentido es el que podamos llegar a darle nosotros con nuestra actividad moral. Se trata, como después tematizarán muchos pensadores posteriores a Kant, de cince-lar la materia del universo por medio del espíritu –si se nos permite el uso de esta metáfora– hasta

lograr dotar a aquella, como si fuese una estatua, de un hálito propio del alma. Ha de entenderse aquí, desde luego, no solo que únicamente la acción moral es capaz de conseguir esto, sino que, sobre todo, al acabar la existencia humana termina el efecto moral, por decirlo así, y el universo regresa a su gelidez y carencia de sentido.

Eso, por un lado. Por otro, es de la máxima importancia señalar aquí que el estatuto de humildad del sujeto, su saberse insignificante en tanto que fenómeno solo puede acabar arrojando luz a su conciencia a condición de ahondar y profundizar en su interior descubriendo *fenomenológicamente* la existencia de una obligatoriedad moral como una *intuición a priori* en tanto que punto de partida. No obstante, esa solidez inquebrantable, esa firmeza moral nucleada en torno a la conciencia a priori del deber ¿qué estatuto posee? ¿Cuál es su grado de obligatoriedad real? ¿Constituye un pensamiento objetivo –dentro de los límites metafísicos en los que hemos de movernos aquí– o representa un simple deseo piadoso, una reflexión bienintencionada por parte de Kant? Este tipo de preguntas nos obliga a echar una ojeada crítica al tantas veces mencionado procedimiento pragmático-transcendental.

El asunto puede contemplarse bajo la luz más negativa que pueda imaginarse: si, según el mencionado procedimiento, será verdadero (o consi-

derado como verdadero) aquel pensamiento capaz de sostenernos en la existencia y movilizarnos para la acción³⁸, entonces parece que nada puede evitar que ostente el entorchado de una afirmación verdadera cualquier pensamiento o contenido mental –cualquier consigna como, por ejemplo, la superioridad de la raza aria–, con tal de que nos movilice y nos haga actuar con decisión y firmeza. Pragmatismo perverso³⁹. Mas eso sería olvidar que estamos en el terreno de la razón práctica gobernado por la *honradez transcendental* de un sujeto que sabe, que es plenamente consciente, de que no tiene ningún derecho a hacer daño a nadie –a ningún ser vivo del planeta– destruyéndolo, humillándolo, excluyéndolo, etc., con su acción u omisión o con su pensamiento. La razón práctica o, para ser más exactos, el uso práctico de la razón es el encargado de *recordarnos* para qué estamos en el universo. Eso, sin embargo, es algo que no es comprobable ni deducible (como se echa de

³⁸ Como en la inmortal novela de Miguel de Unamuno *San Manuel Bueno, mártir*, en la que el sacerdote le dice a Angelina: “¡No dudes [de la existencia de Dios y del Juicio Final], no dudes, y si lo haces, guárdate tus dudas para ti sola! ¿No lo comprendes? ¡Hay que vivir, hay que vivir!”.

³⁹ Como el que se refleja en la metáfora platónica del mal arquero, que, en lugar de lanzar la flecha procurando dar en el blanco de la diana, clava la flecha donde le da la gana y luego pinta la diana alrededor.

ver, por ejemplo, en el célebre capítulo 22 de la primera parte del Quijote, donde nuestro buen caballero puede comprobar que los galeotes van cargados de cadenas y puede deducir con facilidad su estado de abatimiento y tristeza. Pero *que no haya derecho* a encadenar a nadie solo puede ser objeto de una intuición intelectual tan ineludible como misteriosa)⁴⁰. Al fin y a la postre, basta, según Kant, con mirar en nuestro interior para conseguir *saber* qué debemos hacer y no hacer y cómo comportarnos⁴¹.

⁴⁰ La cosa se complica al captar la bienintencionada pero peregrina solución que da don Quijote a los alguaciles: solo Dios puede castigar a los que han hecho mal. Si comparamos la cara de arrobo místico de Alonso Quijano en ese momento con la cara de pasmo y de guasa de alguaciles y de galeotes nos haremos una idea bastante aproximada del carácter absolutamente genial del *Quijote*, cuyos ribetes de soterrada crueldad no son siempre perceptibles.

⁴¹ Kant, como todo el mundo, es hijo de su tiempo y su lugar, y de ahí que su procedimiento pragmático-transcendental, pese a toda la carga de ingenuidad que arrastra, resulte más que suficiente para *a)* instar al hombre a sacudirse todo el peso de una heteronomía moral de naturaleza religiosa o política con su cohorte de amenazas, premios, castigos, sumisiones, etc. y *b)* realzar con valentía e ingenuidad (a partes iguales) la absoluta dignidad del hombre que escucha su conciencia con honradez ajustando su conducta a sus prescripciones y consejos. Pero, curiosamente, todo el siglo XIX junto con buena parte del XX va a transitar por las veredas abiertas por Kant al mismo tiempo que, de un

Por lo demás, siguen valiendo los versos del gran Hölderlin, el más kantiano de los poetas románticos alemanes:

¿Preguntáis qué es el hombre?
Es una débil vela
que alumbra tercamente
el borde del abismo.

modo paradójico, sus autores más emblemáticos se disponen a complejizar y desarrollar unos análisis que Kant no habría ni soñado (análisis constituyentes de una filosofía de la sospecha, por ejemplo). Pero eso no es obstáculo que impida reconocer en el filósofo de Königsberg un gigante del pensamiento capaz de, como dice Jean Lacroix, hacer callar a Dios escuchando la palabra más íntima y ¿por qué no? más dolorida del ser humano.

Tercera conferencia

El interés suscitado por las dos primeras conferencias sobre el pensamiento de Kant y su conexión con una raíz trágica ha hecho aconsejable la celebración de una tercera conferencia, dada el 12 de enero de 2023. Si las dos primeras conferencias se han vertebrado alrededor del carácter estoico del pensamiento de Kant, esta tercera apunta a la naturaleza *romántica* de una reflexión que, auspiciada bajo la rúbrica del pragmatismo trascendental, viene a girar en torno a la *exaltación humana* como actitud pragmático-transcendental de un sujeto que, como el construido por la reflexión kantiana, ha renunciado ya a los pesos muertos de la tradición y la religión con toda su panoplia de ignorancias, sumisiones, amenazas, etc., para ajustar su conducta a la conciencia moral como única condición de posibilidad de una verdadera conducta moral. Ahora bien, si la motivación del sujeto ha de sostenerse exclusivamente en la mera razón pero enraizándose, al mismo tiempo, en el terreno de las emociones, es muy natural entonces que la figura que refleja esta tensión sea la de la exaltación. Y es aquí justamente donde vienen a abrirse las puertas a una filosofía con-

temporánea que se ve en la ineludible obligación de arrastrar una compleja problemática inherente al establecimiento histórico del *pathos* romántico en el terreno de los fenómenos objetivos. En este sentido, la filosofía contemporánea ha sido –y sigue siendo– un escenario amplio y confuso donde vienen a convivir matrices conceptuales y marcos teóricos difícilmente articulables entre sí. Veamos cómo y por qué ocurre esto.

A lo largo de los siglos XIX y XX la razón humana se ha visto obligada, por el empuje de la crítica de los herederos de la Ilustración, a una doble renuncia: renuncia a la seguridad que le brindaban unos hechos objetivos que ahora, por la acción disolvente de la crítica, han pasado a convertirse en meras interpretaciones, y renuncia a la solidez que le ofrecían determinadas certezas de corte onto-teológico, certezas que, tras recibir el impacto de una crítica de la razón, se revelaron como ilusorias. La razón se ve privada así de sus dos puntos de apoyo tradicionales¹. Pero eso no es

¹ La problematización de la geometría euclidiana y de la física de Newton realizada desde presupuestos epistemológicos completamente nuevos (geometrías no euclidianas, físicas de espacios curvos) reproduce con exactitud esa sensación, vivida desde la segunda mitad del siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX, de una fina capa de hielo que se quiebra bajo nuestros pies. Se saldría, sin embargo, fuera del marco temático propuesto en estas conferencias el interesantísimo

todo. La razón se ve en la obligación de afrontar, además, todos aquellos problemas, numerosos y complejos, generados por su inevitable convivencia con unos sentimientos y unas emociones que ahora se ven liberadas del corsé del pensamiento escolástico y neoescolástico (incluidas las filosofías racionalista y empirista). Diríase que tras la “muerte de Dios” los bordes de la racionalidad se tornan difusos y son amenazados al verse rodeados e invadidos por unas emociones que hasta entonces permanecían “domesticadas” (si se permite la expresión). La exaltación representa, por tanto, la figura más idónea capaz de compensar el vértigo por la pérdida irremediable de una se-

asunto de cómo acepta Kant la posibilidad de espacios y de geometrías no euclidianas, aunque estos conocimientos, según afirma nuestro filósofo, carecerían de toda utilidad para los humanos. “En este sentido –escribe Kant– la más alta geometría tendría como objeto todas las formas posibles del espacio (lo que supone la existencia de muchos mundos aparte del nuestro), solo que ello no acarrearía en realidad ninguna utilidad para la ciencia humana, pues esta solo posee verdad y utilidad en el mundo en que habitamos”. *Gedanken von der wahren Schätzung der lebändigen Kräfte* subs. 10, A 13. Uno de los resultados más interesantes de toda esta cuestión se refleja en la polémica registrada entre Gödel (favorable a las tesis kantianas en pro de unos axiomas intuitivos) y Hilbert (partidario de las concepciones no-euclidianas, abstractas y desligadas de toda exigencia intuitiva, de la geometría).

guridad que venía durando cientos de años. Casi podría decirse, metafóricamente, que en el siglo XIX comienzan los dolores provocados por el estiramiento de huesos y músculos característicos del crecimiento del cuerpo.

“Ni en el cielo ni en la tierra...”

La reflexión filosófica es un punto en el aire

Con Kant las relaciones entre las esferas de lo real y lo ideal experimentan una transformación sin precedentes. Antes de ella ambas esferas lograban mantener, mal que bien, determinados contactos (en forma de providencia divina o de falacia naturalista, para decirlo con Hume), pero tras la crítica de la razón se pierde no sólo el contacto entre una y otra esfera, sino incluso la esperanza de un posible contacto en el futuro². Como más tarde sostendrá Wittgenstein, los hechos y los valores vienen a desarrollarse siguiendo líneas paralelas.

² Si se lee a Kant *históricamente*, como quería Foucault, se puede afirmar que el asunto del contacto e incluso de la influencia entre la razón teórica y la razón práctica constituye un problema que no descarta una posible solución en el futuro. La cuestión es que Kant no concibe como histórica su filosofía, sino como transcendental, y por eso decreta que existen problemas-límite que no admiten ningún tipo de solución.

Kant ya había levantado acta de esta situación siglo y medio antes al afirmar que los datos empíricos juegan papeles diametralmente opuestos según si los enfocamos desde las exigencias del conocimiento teórico o desde las de la reflexión moral. Recordemos, a título de ejemplo, lo que viene a continuación:

En efecto, si la experiencia nos suministra las reglas y constituye la fuente de la verdad en lo que atañe a la naturaleza, esta misma experiencia es, desgraciadamente, en lo que toca a las leyes morales, madre de todo tipo de ilusoriedades. Por lo tanto, debe distinguirse muy cuidadosamente entre lo que *tiene que* ocurrir y lo que *debe* ocurrir.³

El texto no puede resultar más interesante, pues por medio de él sabemos que los objetos empíricos resultan ser nefastos para sostener una utopía que ha de desplegarse *contrafácticamente* precisamente para superarlos. La afirmación kantiana enfile su proa contra la pedestre intuición

³ *Kritik der reinen Vernunft*, A 318-319. Idéntica idea podemos encontrar cuatro años más tarde al leer: “La teleología considera el reino de la naturaleza como un reino de fines, mientras que la razón práctica considera el reino de los fines como un posible reino de la naturaleza”. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AB 80, nota.

de quien, para justificar una conducta cualquiera (por ejemplo, la exclusión social de aquellos individuos que resultan sistemáticamente rechazados y sometidos hasta el punto de convertirse en seres *sumisos*, cerrando ellos mismos los ojos a unas ocasionales ofertas de cambio), se limita a señalar la realidad (el vacío de una biblioteca popular en un barrio deprimido, por ejemplo) exclamando indignado: “¡Pero míralos, no quieren entrar en la biblioteca!”⁴. Por este tipo de razones niega Kant la posibilidad de aducir ejemplos de acciones morales como si fuesen sus fundamentos, poniendo en muy seria tela de juicio el papel de la simple *imitación* de conductas morales. Leemos:

⁴ Lo que suele activar, además, una interpretación malévola en que quedan ontologizadas las relaciones sociales mediante un esquema de índole naturalista: hay personas genéticamente incapaces de cultivarse, de aprender, etc. La conclusión no puede ser más (aparentemente) lógica: ¿para qué esforzarse entonces en ayudarlos? Los comunitaristas, más inteligentes en este sentido, achacan a los condicionamientos *culturales* la práctica imposibilidad de que los seres sometidos y rechazados puedan lograr cambiar su suerte social. Ello vendría a sonar, más o menos, así: “Sí, bien, es posible que tengan derechos como la educación, etc., pero su cultura, de puro arraigada, hace imposible —o francamente improbable— cualquier intento en este sentido. El proceso de su reimplantación en un marco social y económico más justo es, por lo tanto, demasiado largo, incierto y costoso para que valga la pena intentarlo”.

El peor servicio que puede hacerse a la moralidad es querer deducirla de determinados ejemplos, porque cualquier ejemplo que se me presente en este sentido tiene que ser previamente juzgado según principios de la moralidad para saber si es digno de servir de ejemplo originario, o sea, de modelo, así que el ejemplo no puede ser de ninguna manera el encargado de proporcionarnos el concepto de moralidad. (...) La imitación no tiene lugar alguno en el terreno de la moral. Los ejemplos sólo sirven como estímulos al poner fuera de duda la posibilidad de hacerlo que manda la ley, presentándonos intuitivamente lo que la regla práctica expresa de una manera universal, pero no autorizando nunca a que se deje de lado su verdadero original, que reside exclusivamente en la razón.⁵

⁵ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AB, 29-30. El problema de la simple imitación a la hora de adoptar una conducta moral consiste en que viene a dejarnos sin un criterio lógico al prescribir la imitación de *toda* la conducta de la persona imitada, que no siempre está a la altura de su virtud. Tomemos, por ejemplo, el momento en que Jesús de Nazaret monta en cólera –conducta todo lo humanamente lógica que se quiera, pero que no encaja con la prescripción de poner la otra mejilla, etc.– al ver a los mercaderes haciendo negocios en el templo. ¿Hemos de imitarle también en su cólera como si fuese algo virtuoso? Por no hablar de que la imitación en sí misma no ayuda en absoluto a la consecución de un proceso de maduración y autonomización moral del sujeto.

Todo ello nos conduce a un escenario de incertidumbre en el que la tensión entre sujeto y objeto ha pasado a ser, como tuvimos ocasión de señalar en las dos conferencias anteriores, un problema exclusivo del sujeto, que se ve en la obligación, como el célebre barón de Münchhausen, de autosostenerse en medio del vacío. Por esa razón

la filosofía práctica se encuentra situada en una posición precaria, pues ha de mantenerse firme sin pender de nada que esté en el cielo ni apoyarse en nada que esté sobre la tierra. Aquí debe mostrar su integridad como guardiana de sus propias leyes, no como heraldo de las que le insinúe algún sentido impreso o quién sabe qué naturaleza providente, cosas que, aunque son mejores que no tener nada, no pueden nunca proporcionar principios morales como tales, porque estos son dictados por la razón y han de tener su origen, y con ello su autoridad imperativa, completamente a priori.⁶

⁶ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AB 60-61. Más adelante podemos leer: “El concepto ontológico de la perfección es mejor que el concepto teológico, que deriva la moralidad de una voluntad divina perfectísima, y es mejor no solo porque no podemos intuir la perfección divina y solo podemos deducirla de nuestros conceptos, entre los cuales el principal es el de la moralidad, sino porque si no hacemos esta deducción no nos queda entonces más concepto de la voluntad divina que el que se deriva de las

Exaltación filosófica de la humanidad. Todo hombre conoce y es capaz de ejercer la virtud

La exaltación filosófica de la humanidad sólo puede ser realizada y garantizada por medio de la razón práctica o, lo que viene a ser lo mismo, sólo puede revestir la forma de una *auto-exaltación*. Si el objeto de la emoción del hombre se situara lejos de la razón, si los sentimientos recibieran una dirección irracional, nos encontraríamos ante lo

propiedades de la ambición y el afán de dominio unidas a las terribles representaciones de la fuerza y la venganza, que formarían el fundamento de un sistema de costumbres radicalmente opuesto al de la moralidad”, op. cit., AB, 92. El problema abordado aquí por Kant recibió durante siglos un tratamiento de naturaleza teológica basado en la fundamental distinción entre *potentia ordinata Dei* (germen del deísmo ilustrado y antesala del ateísmo) y *potentia absoluta Dei* (germen del teísmo como apuntalamiento y fortificación de la teocracia primero y del absolutismo político después). Allí Dios hace lo que *debe*. Aquí, lo que *quiere*. Kant representa, en este sentido, el preciso momento lógico e histórico en que las nociones de la potencia y la voluntad de Dios en tanto que subordinadas a la virtud quedan desbordadas y superadas por el núcleo racional que habitaba en su interior y la sostenía, lo que viene a suministrarnos, por fin, la representación *abstracta* de un deber desligado ya de toda antropomorfización a la vez que de toda noción aberrante de amenazas, premios y castigos.

que el filósofo Espinosa denominaba “pasiones tristes”. En este sentido, el muy controvertido problema del lugar que ocupan los sentimientos y las emociones en el entramado de la moralidad según es pensada por Kant exige un planteamiento capaz de recoger, como efectivamente recoge en su pensamiento, aquellas características que definen una moralidad autónoma pero no vacía (de acciones y emociones) en la que el sujeto no queda despojado, ni mucho menos, de las emociones, sólo que se trata de unas emociones *vigiladas y conducidas por la razón* (las “pasiones alegres” de Espinosa). Sus tres características fundamentales, que ya tuvimos ocasión de ver en las conferencias anteriores, pueden condensarse así:

Y esta admiración [por la existencia en el interior del hombre del imperativo categórico] no es más que [1] un sentimiento generado por puras ideas y cuya representación constituye, por encima de púlpitos y escuelas, [2] la eterna tarea de la reflexión filosófica en torno a este misterio que surge en lo profundo del alma y que [3] no deja de mejorar moralmente a los hombres.⁷

⁷ *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, A 419.

Lo más interesante de toda esta cuestión reside en que el planteamiento que acabamos de recordar, con sus determinaciones de racionalidad, acceso fenomenológico y universalidad democrática, señala a una práctica de la exaltación que no puede dejar de ser radical y profundamente *democrática*, tal y como podemos leer a continuación:

Hemos llegado entonces al principio del conocimiento moral de la razón *común* del hombre, razón que no necesita de un principio abstracto y universal pero que, sin embargo, lo tiene continuamente delante de sus ojos y lo usa como criterio de sus enjuiciamientos. Sería, por otro lado, muy fácil mostrar cómo, con este compás en la mano, sabe distinguir perfectamente en todos los casos que ocurren qué es deber o contrario al deber cuando, sin enseñarle nada nuevo, se le hace atender solamente, como hacía Sócrates, a su propio principio, y que no hace falta ciencia ni filosofía para saber qué es lo que se debe hacer para ser bueno y honrado, y hasta sabio y virtuoso. Y es que, en verdad, podía haberse sospechado esto desde el principio: *que el conocimiento de lo que todo hombre está obligado a hacer y, por tanto, también a saber es cosa que compete a todos los hombres, incluso al más sencillo.*⁸

⁸ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AB 20-21. Los subrayados, nuestros.

Por esta razón vienen a quedar despejados, al menos teóricamente, los dos peores peligros de la práctica de la exaltación, a saber, la autonomía de los sentimientos con respecto a la razón y la clausura aristocrática en una casta de hombres sublimes encargados de manipular y administrar las emociones y los sentimientos ajenos. Y si hemos escrito “al menos teóricamente” es porque en la realidad de los hechos históricos las cosas no pudieron salir peor. La defensa de los sentimientos inmediatos, alejados de la influencia de la razón, condujo al *irracionalismo* y el establecimiento de una “genialidad” restrictiva, a una *tiranía*. Veamos un poco de cerca este asunto sabiendo que nos enfrentamos a lo que a todas luces constituye aquel proceso de *degeneración* que atravesó y definió gran parte de los fenómenos acontecidos a lo largo de los siglos XIX y XX.

Exaltación mística de emociones y sentimientos. Romanticismo degradado e idealismo vacío

Así como en la célebre metáfora de la paloma expresada por Kant esta cree que podría volar mucho mejor sin la resistencia que le opone el aire, ignorando que es precisamente esta resisten-

cia la que sostiene su vuelo⁹, así también viene a darse una, digamos, “paloma emocional” que cree que podría volar más rápido y más lejos sin la tutela de la razón, ignorando que es esta tutela precisamente la que otorga firmeza, dirección y sentido a su vuelo emocional¹⁰. En este sentido, el *espejismo* de la “emoción liberada” adquiere un extraño atractivo reduplicado, pues no sólo obliga a esta paloma a mantener un vuelo errático y sin sentido -la paloma cree, sin embargo, que este vuelo es producto de su libre voluntad-, sino que, además, admite una manipulabilidad que deja a esta paloma a merced del cambio brusco e inesperado de los vientos. Quien es capaz de manejar estos vientos (permítasenos redondear la metáfora) podrá manipular a su entero antojo el ritmo y

⁹ Metáfora que podemos encontrar en la *Kritik der reinen Vernunft. Einleitung*, B 8-9.

¹⁰ En 1784 escribe Kant una recensión sobre la obra del historiador romántico por antonomasia, Herder, donde le recomienda que abandone la especulación a la hora de establecer un conocimiento histórico y que se base en la razón, no en la metafísica ni en el sentimiento. Ver *Rezension zu Johann Gottfried Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Allgemeine Literatur-Zeitung, A 22. En cuanto al aspecto práctico de la cuestión, Kant advierte en su obra dedicada a la educación que “si se quiere adquirir un buen carácter debe ponerse coto a las pasiones. El hombre debe procurar evitar por todos los medios que sus inclinaciones se conviertan en pasiones”, *Über Pädagogik*, A 114.

la trayectoria del vuelo de nuestra paloma. De ahí justamente las dos determinaciones que adopta el planteamiento de la aparente libertad de los sentimientos y las emociones, a saber, por una parte, el establecimiento de una especie de casta superior encargada de someter y manipular estos elementos, casta que va a adoptar desde el principio la apariencia de un ente *genial*, muy apreciada por los pensadores y poetas románticos y tardorrománticos y, por otra parte, la posibilidad de engendrar conductas *irracionales* que pueden llegar a alcanzar insospechados grados de crueldad o de abnegación según si ponemos los ojos en uno o en el otro lado de la frontera que separa a los manipuladores de los manipulados.

Resulta en verdad indiscutible el inmenso talento de Kant a la hora de aplicar sobre la esfera de los sentimientos y las emociones el procedimiento pragmático-transcendental y su triple cuestionamiento crítico (origen, desarrollo y resultado)¹¹,

¹¹ Aplicación que da como resultado esta triple pregunta de crucial importancia: cuál es el origen de los sentimientos y emociones que encontramos en nuestro interior (interés, ignorancia, miedo, educación, reflexión); cuál es su desarrollo (es decir, qué me empujan a hacer, qué me permiten hacer, qué me prohíben hacer) y cuál es su resultado (en qué me convierten desde un punto de vista moral este sentimiento, aquella emoción: en un ser más egoísta, más cruel, más humilde, más compasivo, etc.). Pruébese aplicar estas

abriendo así el espacio a una advertencia que muy pronto designaría una triste realidad histórica. Tal advertencia se dirige hacia la peligrosa posibilidad de unas emociones y unos sentimientos que, al quedar desligados de la tutela y la dirección de la razón, campan a sus anchas y terminan ofreciendo los frutos más degenerados de un narcisismo triunfante pero, paradójicamente, menesteroso. Aquí también, igual que la confrontación entre conceptos e intuiciones, viene a registrarse una contraposición, de tipo práctico: bien puede decirse que una razón sin emociones es una razón vacía, mientras que unas emociones sin razón son emociones ciegas. Ya el Kant de 1785 lo advierte con enorme claridad afirmando que el concepto ontológico de la virtud es siempre superior a su concepto teológico¹².

preguntas y cuestionamientos a la comparación entre, por ejemplo, los sentimientos del *patriotismo* y del *cosmopolitismo* y se verá claramente la diferencia entre un sentimiento inmediato y heterónimo y un sentimiento mediado por la razón y autónomo. No se está hablando aquí de cuál de los dos sentimientos es más “lógico” ni cuál obtiene un mayor “éxito empírico”, sino de la cuestión de *en qué me convierten unos y otros sentimientos*.

¹² Pues el concepto ontológico remite a la razón y a la comprensión de hombres autónomos y libres, mientras que el concepto teológico de virtud perpetúa el estado infantil de un sujeto inmaduro que se limita a sentir, imitar y obedecer. Véase supra, nota 47. Esta advertencia kantiana,

El problema inherente a la relación entre la razón y la esfera de la sensibilidad constituida por sentimientos y emociones reside en que estos elementos son tomados por Kant en su configuración *individual*. No existen en Kant emociones y sentimientos colectivos, a no ser como resumen o como metáfora¹³. Por eso, el carácter individual de las emociones en tanto que *inmediatas* (pertenecientes a la psicología empírica más bien que a la filosofía) imposibilita de raíz una consideración racional, moral, de los elementos que la constituyen¹⁴. Señalando a los diferentes escenarios ego-

además, contiene no solo lejanas connotaciones históricas – absolutismo, autoritarismo, bonapartismo, más adelante el fascismo –, sino también claras raíces pragmático-transcendentales que permiten conectar, vía investigación sobre el autoengaño del hombre, la inmadurez moral de este con el fanatismo en su conducta, lo que Kant considerará una *culpable* minoría de edad. Foucault tenía razón: hay que entender la filosofía kantiana histórica y *también políticamente*.

¹³ O bien muchas veces en forma de estereotipos antropológicos encargados de reflejar el “carácter nacional” de los pueblos y naciones. Las definiciones –algo tópicas, la verdad– de franceses, ingleses, españoles, etc., caen fuera de nuestra atención en las presentes conferencias.

¹⁴ Lo que no quiere decir que las emociones y los sentimientos sean dignos de ser extirpados como meras patologías. Los sentimientos como tales son absolutamente respetables, pero han de ser reconstruidos y reajustados a las exigencias de la razón. Respetables no quiere decir intangibles.

céntricos como son los distintos individuos que pueblan el planeta, sus muy diferentes biografías y aun el diferente grado de su capacidad de arrastre (o carisma, si queremos decirlo con Weber), la existencia de sentimientos inmediatos, alejados de la razón, viene a propiciar el surgimiento de una casta, de una minoría que, por una serie de circunstancias, cree hallarse dotada de poder para las prácticas de *manipulación*. El “oscuro sentimiento del genio” (Fichte) no puede dejar de reflejar en ocasiones, a veces incluso a su pesar, un peligro para el establecimiento de una estructura social democrática. Según esto, ni los individuos somos iguales ni los sentimientos y emociones se avienen a ser conducidos suave y dócilmente por medio de la legislación universal de la razón. Si a esto se añade que la exaltación mística cree encontrar una especie de “destino sublime” en determinados hombres (incluso Hegel, bien poco dado a efusividades románticas, hablaba de los individuos históricos), sobre todo a la hora de subvertir el orden social vigente, podremos hacernos una idea bastante aproximada del carácter *tormentoso* de aquellos planteamientos románticos vertebrados en torno a emociones inmediatas y “sencillas” alejadas de una razón sofisticada y proclive a oscurecer y enredar las cabezas de los individuos.

Kant, como sabemos bien, desconfía de denominaciones como “novísima sabiduría alemana”,

“espíritu de los tiempos actuales”, etc. Su manifiesta incompreensión (a veces llena de fertilidad, por otro lado) hacia los adjetivos encargados de determinar el contenido de la virtud y de limitar su alcance empuja al filósofo de Königsberg a avisar del peligro de abandonar el plano de lo transcendental en un escenario de reflexión moral, escenario que, para decirlo una vez más, señala la absoluta necesidad de someter sentimientos y emociones a la legislación universal de la razón, así como la firme defensa de que los seres humanos a) somos todos iguales y b) sabemos distinguir perfectamente el bien del mal. Toda determinación geográfica, histórica, ideológica no puede sino conducir al enfrentamiento entre seres humanos y al desastre colectivo. Pues ¿qué otra cosa son la pasividad, la superstición y el fanatismo, esas tres fuentes de heteronomía y de indignidad, de degradación del verdadero sentimiento moral, si no otros tantos frutos de emociones inmediatas y “limpias” cuyos resultados pragmáticos pueden llegar a ser realmente terribles?

En el mismo momento en que el pensamiento romántico abandona la unidad entre razón y sentimiento y aspira a enraizarse en la realidad de una manera inmediata (en una nación, en una cultura, en una época o en una facción) estamos hablando de un romanticismo degenerado que ha traicionado claramente el espíritu originario que

lo mantenía y le dotaba de dirección y sentido¹⁵. Doble degeneración: de idea vivida y encarnada emocionalmente se pasa a simple vivencia emocional, y de esta, al mero gesto, a la cáscara vacía de unos términos dislocados y semánticamente vacíos. Los poetas Stefan George o Gabriele D'Annunzio, entre otros, ejemplifican esto último. Su apoyo al fascismo fue convirtiéndose en un expediente retórico y, en ocasiones, un punto vergonzante. Pero ahora nos interesa el otro lado del asunto, el que refleja el primer grado de degeneración.

Para lograr entender cómo y por qué vino a registrarse ese tipo de degradación, que terminó ofreciendo consignas como “vivir humanamente es vivir peligrosamente”, “el valor, la irreflexión y la violencia son los gérmenes de la grandeza” o “no hay nada tan hermoso como la ardiente impaciencia de la juventud”, hay que comprender, reviviéndolo, el momento histórico en que se registra la ya varias veces mencionada *muerte de Dios*. Cuando Dios “muere”, por un lado, por efecto de la crítica ilustrada que pronto desembocará en la denominada “filosofía de la sospecha”

¹⁵ “Quien conoce su aldea conoce el universo” dicen que dijo Leon Tolstoi. Frase ambigua que abre las puertas a un romanticismo degradado que rompe los puentes que unían a la humanidad con una idea racional, universal, de “humano”.

y, por otro, por la propia debilidad espiritual de una Iglesia cada vez más corrompida y opresora, muere asimismo la idea de un *sentido* del universo y, al mismo tiempo, muere también la posibilidad de un pensamiento moral, necesariamente contrafáctico. Viene a instaurarse entonces a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX y del primer tercio del XX una doble tendencia: un *positivismo* encargado de atar la razón a hechos concretos, medibles y comprobables, lo que hace imposible la recuperación de un pensamiento metafísico y un *irracionalismo* vertebrado en torno a la liberación jubilosa y violenta de unos sentimientos “puros” alejados de toda contaminación racional. La razón, entonces, vapuleada por uno y otro lado, sobrevive aferrándose a su propia estructura fenomenológica reconcentrada en un sujeto que empieza a encontrar seriamente problemático todo intento de superar el solipsismo en que lo había dejado encerrado el pensamiento de Descartes. Las determinaciones de sinceridad (Espinosa), honradez (Kant) o sentimiento íntimo (Fichte, Hölderlin) expresan bien a las claras el carácter defensivo de una racionalidad precaria puesta constantemente en tela de juicio. Y es aquí donde sucede una dislocación de incalculables consecuencias: el término “idealismo” pasa a formar parte del vocabulario irracionalista identificando o, más bien, unificando confusamente caracterís-

ticas tales como introspección incontrolada, irreflexión santificada, frustración, negación violenta de la realidad, entrega incondicional al ideal en sus formas empíricas de nación, facción, caudillaje, etc. Se consuma así el desplome del verdadero romanticismo en favor de unos planteamientos monstruosos en los que ni siquiera queda ya garantizada la intimidad –por no hablar de la legitimidad– de unas emociones sinceras y auténticas. La mera imitación viene a ocupar el escenario y la descarga de culpas y reproches adopta un aire doctrinal, próximo a lo patológico. La dialéctica de la sospecha, como escribió Hegel, invade el terreno del pensamiento filosófico, lo que provoca la consumación de la tragedia.

Las numerosas advertencias kantianas sobre los peligros que se ciernen sobre la razón son una buena prueba de las enormes dificultades de una humanidad aún aturdida y atemorizada por la muerte del padre (en el sentido que le da Freud a esta expresión en *El malestar de la cultura*). No puede extrañar entonces que la filosofía de Kant, precariamente situada, como él mismo nos recuerda, entre el cielo y la tierra, avance lenta y trabajosamente reproduciendo, a cada paso que da, la raíz trágica que la sostiene y a la vez, de un modo en verdad paradójico, la amenaza.

Ápeiron. Estudios de filosofía

2023

