

# EL “DOLOR TANTÁLICO” DE KANT. INTENTO DE UN DIAGNÓSTICO Y PRINCIPIO DE UNA TERAPIA

## 1. PRELIMINARES

EL PUNTO DE PARTIDA HISTÓRICO, DATOS PARA LA DISPOSICIÓN, HACIA EL PROBLEMA DE UNA COMPRENSIÓN AUTÉNTICA DE KANT

A mediados de septiembre de 1798 recibe Kant, que tenía entonces 74 años, de parte de Christian Garve, popular filósofo de Breslau, una carta<sup>1</sup> con un informe detallado de su enfermedad. Garve describe sus sufrimientos, desde hace años, debidos a una úlcera cancerosa, que resistiendo a toda curación le ha abierto una cavidad en la mitad derecha de la cara. Kant no demora en contestar a esa carta y escribe entre otras cosas:

“¡Estimadísimo amigo!... La descripción conmovedora de sus sufrimientos corporales, con la fuerza espiritual de sobreponerse a ellos, y de trabajar para lo mejor siempre con alegría, despiertan en mí la mayor admiración. —Pero no sé, si en un mismo esfuerzo de mi parte, Usted no experimentaría el destino que me ha tocado a mí como más doloroso, si Usted se trasladase a ello en pensamientos; es decir lo que significa para el trabajo intelectual, teniendo considerable bienestar corporal, el estar como parálítico: *el final total* de mi cuenta, que de hecho se refiere *al todo de la filosofía* (tanto al objetivo como a los medios), existir frente a uno y pese a ello verlo

1 La carta de *Christian Garve* está impresa en: AA XII (1922 [Repr. 1969]) 254-256. Según la propia descripción de Garve en el caso de su enfermedad se trata probablemente de un ‘lupus vulgaris’, una ‘tuberculosis cutis luposa’.

como no consumado; pese a que estoy consciente de la necesidad de esa tarea: *un dolor tantálico*, que sin embargo no ha perdido su esperanza”<sup>2</sup>.

Esta cita de la carta me parece ser, desde varias perspectivas, sumamente instructiva. En primer lugar se reconoce un componente humano de solidaridad: Kant intenta consolar en lo posible a su amigo que está gravemente enfermo (y quien murió efectivamente unos meses después). El quiere decir: “¡Desde cierta perspectiva me va peor que a tí! ¡Sé valiente para soportar tus dolores!”. Acá hay que tener en cuenta que la constitución corporal de Kant no era a su vez lo que se diría robusta. Esto lo motivó justamente a seguir una disciplina ascética de vida, que él mismo se “ordenaba” y en la que él dividía con rigurosa exactitud su día desde las 5 de la mañana hasta las 10 de la noche. Sus paseos diarios por la tarde eran tan “puntuales”, que los habitantes de Königsberg podían poner en hora sus relojes cuando él pasaba. Dichos paseos contribuyeron a que él no se enfermase nunca seriamente, aún en edad avanzada, y a que él gozase de ‘bienestar corporal’. Sólo en octubre de 1803 (es decir cuatro meses antes de su muerte) un estado de fatiga lo obligó por primera vez en su vida, a guardar cama unos días<sup>3</sup>.

Por lo que respecta a su reputación exterior, no podría quejarse el anciano Kant. Sus tres críticas lo habían hecho famoso mucho más allá de Königsberg. Los habitantes de Königsberg no estaban menos orgullosos de “su” Kant. Así p. ej. en junio de 1797 (es decir alrededor de un año antes de que Kant hable de su ‘dolor tantálico’) con motivo del 50 aniversario de su actividad literaria se llevó a cabo, organizado por estudiantes de la universidad de Königsberg, un desfile hacia la casa de Kant. Una orquesta tocó y se llegó incluso a exclamaciones de vítores<sup>4</sup>. Allí se entregó al filósofo con gran estima y amor un himno de elogios en el que se lo festeja como al espíritu más grande de la tierra. Al comienzo de la segunda estrofa se dice incluso:

“Platón-Newton-oh, cuánto más atrás  
los dejó la mirada más profunda de tu espíritu”<sup>5</sup>.

Según parece Kant no pudo —pese a tal excesiva alabanza— ser liberado de su ‘dolor’ interno. El erudito, si bien externamente pequeño (Kant tenía sólo 157 cm de altura) sufrió en adelante ese ‘dolor’ grande, que él mismo calificó como ‘tantálico’. Queda por preguntar: ¿Qué quiso expresar Kant con esa com-

2 Kant recibió la carta de Garve el 19 de septiembre de 1798. Su escrito de respuesta (del 21 de septiembre de 1798) está impreso en: AA XII (1922) 256-258; cita p. 256 s. [cursivas por E.S.].

3 Cf. Asenij Gulyga, *Immanuel Kant*, Frankf./M. 1985, pp. 318-321.

4 Cf. *ibid.*, p. 289.

5 “Plato-Newton-o wie weit zurück/Liess sie Deines Geistes tiefer Blick”; el poema completo se encuentra en: AA XII (1922) 410-412.

paración “existencial” estimulante? ¿Qué resulta de ello para la valoración del filosofar kantiano en su conjunto? ¿Es acaso remediable el ‘dolor tantálico’? A continuación queremos introducirnos en dichas preguntas y —para emplear la terminología médica— (1.) intentar plantear una “*anámnesis*” del ‘dolor tantálico’ de Kant. Aquí se debe investigar la prehistoria de ese ‘dolor’ —y a partir de ello— (2.) presentar un “*diagnóstico*”, el que conduzca a ciertas propuestas de “*terapia*”. (Las reflexiones siguientes presentan un esbozo del problema; finalmente se resaltarán un par de líneas problemáticas para caracterizar la forma propia del motivo de pensar de Kant.)

Según la mitología griega, Tántalos, un rey del Asia Menor, había sacrificado a su hijo y lo había entregado a los dioses como banquete, para probar la omnisciencia de aquellos. Debido a ese sacrilegio tuvo que padecer hambre y sed eternamente en los infiernos. Según lo describe Homero<sup>6</sup>, Tántalos está parado en un lago. El agua le llega hasta el mentón, pero cada vez que él intenta beber, el agua desciende de nivel. De la misma manera, los frutos que cuelgan sobre él, le son arrebatados por una ráfaga de viento, cada vez que él intenta cogerlos. Los sufrimientos de Tántalos designan según ello un dilema, el que consiste en lo siguiente: lo de importancia vital (en el mito: lo comestible y lo bebible) si bien se contempla, no puede alcanzarse pese a todos los esfuerzos.

Si se comprenden los elementos de esa comparación mítica como ilustraciones para el problema sobre el que informa Kant en la citada carta a Garve, esto significa que: El viejo Kant se estira hacia los “frutos”, que surgirían del “término total” de su filosofar sistemático. Si bien él ve esos frutos frente a él, como “próximos a alcanzar”, experimenta sin embargo que ellos son “aventados” cada vez que él intenta cogerlos. —Kant ambiciona el “agua” de importancia vital (para poner en juego aquí la segunda tortura de Tántalos), “agua” que se otorgaría con la comprensión del “todo de la filosofía”. (¡El ‘agua’ representa, según Tales el principio del ser!<sup>7</sup>) Kant también es consciente de la necesidad de llegar a expresar ese ‘todo’, pero debe considerar siempre a su plan como “aún no consumado”. El ‘todo’ “acuoso” (esto es el que todo lo penetra) no se deja admitir en su modo de pensar. Este se le escurre y escapa continuamente.

Aquí hay que tener en cuenta que el filosofar kantiano va guiado por una intención de totalidad y justamente por eso, porque él no alcanza a expresar la totalidad elemental, sufre la tortura del ‘dolor tantálico’. Esto significa: En tanto que ese ‘dolor’ se conciba como un dolor que surge por el hecho de no alcanzar el todo, resultan modificaciones en la comprensión corriente de Kant, p. ej. en la

6 Cf. Homero, *Odis.* XI.582-592; sobre ello Karl Kerényi, *Die Mythologie der Griechen.* Vol. 2, München 1968, pp. 53-56.

7 Cf. Aristóteles, *Metaf.* I, 3 [983 b.20 s.]

comprensión “postmoderna”, la que parte de que (según lo formula Welsch) “en Kant tiene lugar en la historia de la filosofía el punto donde pierda fuerza la pretensión clásica de la totalidad”<sup>8</sup>. En contra de esa comprensión se encuentra el hecho de que Kant informa en la citada carta a Garve (con optimismo invencible) que su búsqueda del todo de la filosofía “no ha perdido su esperanza”.

Kant intenta incluso ganar un lado positivo al dolor. En una publicación tardía (que apareció el mismo año en el que él formuló la citada carta a Garve) dice literalmente: “La naturaleza ha colocado al dolor como aguijón de la actividad en él [en el hombre], del que él no puede sustrarse: para progresar siempre hacia lo mejor, y también en el último instante de la vida es sólo comparable su contento con el último segmento de la misma... por así decirlo; pero él no es nunca puro ni total”<sup>9</sup>. Según su dicho: “El trabajo es el mejor modo de gozar su propia vida”<sup>10</sup>, trabajó Kant infatigable en sus bosquejos de sistema. Karl Jaspers observa esto también; él dice: “Kant no había terminado. El continuó trabajando hasta que el cerebro dejó de funcionar”<sup>11</sup>. Algo similar descubre también el biógrafo ruso de Kant, Asenij Gulyga: “Nunca lo dominó [a Kant] el sentimiento de que todo estaba hecho, de que lo absoluto haya sido encontrado. Kant mejoraba, refinaba, limaba su doctrina. La vida de Kant es un desarrollo intelectual incesante, una búsqueda eterna...”<sup>12</sup>.

Si se considera esa dinámica progresiva de la búsqueda kantiana del ‘todo de la filosofía’ no parece posible fijar una fase del despliegue del problema, despliegue en el que se formulan aporías y el querer concebirlas como lo genuino kantiano. Me parece tener más importancia el ganar una comprensión en la aporética del principio del pensar kantiano, —una comprensión a partir de la cual dos interpretaciones corrientes de Kant aparecen como unilaterales: 1. la *empirística*, la que festeja a Kant como ‘aquel que lo aniquila todo’, como el destructor de la metafísica, 2. la *apriorística-idealista*, la que (siguiendo a Fichte) intenta derivar todo lo real (*también* la ‘cosa en sí’) desde el principio superior del ego<sup>13</sup>. Posteriormente se intentará seguir un “tercer camino”.

8 Cf. W. Welsch en: Willi Oelmüller (ed.), *Philosophie und Wissenschaft*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1988, p. 201.

9 Cf. I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht gefaßt* (1798), BA 175 [W 10, 556 s.].

10 Cf. *ibid.*, BA 172 [W 10, 552].

11 Cf. K. Jaspers, Kant. *Leben, Werk, Wirkung*, München-Zürich 1983, p. 14. - En ese continuar trabajando firme, se diferencia Kant por ejemplo de Tomás de Aquino, quien, a causa de una experiencia de éxtasis con Dios, cuatro meses antes de su muerte, abandonó la pluma de escribir para siempre. Ya que su amigo Reginaldo de Piperno continuamente le pedía que no dejase su ‘Summa theologiae’ incompleta, se contrapuso diciendo: “¡Reginaldo no puedo más!... Todo lo que he escrito, me parece paja en comparación con aquello que ahora se me ha revelado” (James A. Weisheipl, *Thomas v. Aquin, Sein Leben und seine Theologie*, Graz-Wien-Köln 1996, p. 293 s.).

12 Cf. A. Gulyga, *op. cit.* [n. 3], p. 8.

13 Sobre esa contraposición cf. Hans-Georg Gadamer, Kant und die hermeneutische Wendung. En: Gadamer, *Gesammelte Werke*. Vol. 3, Tübingen 1987, pp. 213-222, espec. p. 213.

El objetivo es aquí intermediar entre los motivos de pensamiento realístico-empíricos y los idealistas-rationales, esto es localizar su unidad de ejecución clara-coherente como el ‘todo’ buscado por Kant. Aquí se confirmará la máxima de Windelband, que expresa: “comprender a Kant significa rebasarlo”<sup>14</sup> —yo diría: “sobrepasarlo”— con él por encima de él.

## 2. ACLARACIONES SOBRE EL ‘DOLOR TANTÁLICO’ DE KANT

### 2.1. “ANÁMNESIS”

Para entender “realmente” el esfuerzo de totalidad kantiano, que impulsa continuamente hacia adelante (y al ‘dolor tantálico’ que surge allí), parece ser de gran ayuda el utilizar el método del desarrollo de la historia. Dicho método fue empleado por Benno Erdmann (en la segunda mitad del siglo XIX); él publicó entre otras cosas las obras póstumas de Kant<sup>15</sup> y con ello posibilitó observar el criticismo kantiano en cierta medida ‘in statu nascendi’. Lothar Kreimendahl retoma en su escrito de habilitación<sup>16</sup>, aparecido en 1990, la interpretación de Kant en el desarrollo de la historia y reconstruye de manera filológica minuciosa, cómo y bajo qué condiciones en la historia de las ideas el Kant “precítico” poco a poco se transforma en un crítico. (En las líneas de las explicaciones de Kreimendahl se reconocen como desideratum los dos estudios siguientes: uno sobre el desarrollo interior del Kant “crítico” y otro sobre el Kant “postcrítico”, esto es sobre su *Opus postumum*).

#### 2.1.1. El problema de las antinomias como punto de partida del criticismo kantiano

Tanto Erdmann como Kreimendahl ven en la problemática de las antinomias el “punto de partida”<sup>17</sup> central de la formación del sistema kantiano tanto como el “motivo para un nuevo recobrar el sentido sobre los límites y las posibilidades de una filosofía crítica”<sup>18</sup>. En la carta a Garve mencionada anteriormente se

14 Cf. Wilhelm Windelband, *Präludivn. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*, Tübingen 31907, p. IV.

15 Cf. B. Erdmann (ed.), *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen*, Vol. 1.2, Leipzig 1882/84 [Repr. con una introd. por Norbert Hinske, Stuttgart-Bad Cannstatt 1992.]

16 Cf. L. Kreimendahl, *Kant - Der Durchbruch von 1769*, Köln 1990.

17 Cf. *Reflexionen Kants* [n. 15]. Vol. 2, p. XXIV.

18 Cf. L. Kreimendahl, *op. cit.* [n. 16], p. 105.

acuerda Kant de ese motivo del pensar; él dice literalmente: “No fue el análisis de la existencia de Dios, la inmortalidad, etc. el punto desde el que yo partí, sino la antinomia de la razón pura: El mundo tiene un comienzo—: no tiene comienzo alguno, etc.; eso fue lo que me despertó del sueño dogmático y que me impulsó hacia la crítica de la razón, para evitar el escándalo de la aparente contradicción de la razón”<sup>19</sup>.

Para Kant, cuya ambición fue sobre todo dejar pasar a la metafísica “el paso seguro de una ciencia” (KrV, B XIX) (él había despedido por ello en 1766 en su escrito ‘Sueños de un visionario’ las fantasías entusiastas de Emmanuel Swedenborg) significó el descubrimiento de la antinomia la ‘crisis más dura de su pensamiento’<sup>20</sup>. Lo que lo intranquilizó fuertemente fue que la ‘limitada capacidad de la razón’ y con ello la ‘posibilidad de la metafísica en sí’ quedaba puesta en duda<sup>21</sup>. El ocuparse intensamente con los enunciados antinómicos condujo finalmente a que a Kant en el año 1769 se le hizo una “gran luz” (como él mismo declaró)<sup>22</sup>.

Según Kreimendahl se marca con ello una experiencia básica iniciática del sistema, la “ruptura hacia una nueva crítica metafísica”<sup>23</sup>. Para esa nueva metafísica la diferenciación entre ‘cosa en sí’ y ‘fenómeno’ es constitutiva. El Kant “crítico” sostiene esa diferenciación implacable y consecuentemente; él recurre a ella para inmunizarse contra la experiencia “traumatizante” de una razón que se contradice a sí misma. Pues la antinomia de la razón le parece ser ahora remediabile: Se muestra que “ella es meramente dialéctica y una contradicción de una apariencia, contradicción que surge de haber aplicado a las apariencias la idea de la totalidad absoluta, que sólo vale como una condición misma de las cosas en sí. Siendo que las *apariencias* sólo existen en la representación” (KrV, B 534/A 506 [cursivas por E.S.]).

El objetivo de esa diferenciación es mantener fuera a las ‘cosas en sí’ (ideas suprasensoriales como ‘mundo’, ‘alma’, ‘Dios’) del ámbito de los objetos posibles de la razón “teórica”, esto es “hacerlas tabú” gnoseológicamente. Sólo podrán ser captadas y determinadas por el sujeto cognoscente las ‘apariencias’ sensibles-fenomenales, las que *sólo* existen en la representación (y sólo como representa-

19 AA XII (1922) 257 s.

20 Cf. L. Kreimendahl [n. 16], p. 265.

21 Cf. *ibid.*

22 Cf. I. Kant, *Reflexionen* 5037 [AA XVIII (1928) 69]: “Al comienzo ví ese [nuevo concepto de enseñanza] como en un crepúsculo. Intenté seriamente, demostrar las proposiciones y sus opuestos, no para armar una doctrina de la duda, sino porque supuse descubrir una ilusión del entendimiento, en la que él se encuentra. El año 69 me trajo una gran luz” [Das Jahr 69 gab mir großes Licht]; cursivas por E.S.).

23 Cf. L. Kreimendahl [n. 16], p. 265.

ciones, esto es sin vínculo cognoscible a las cosas). ‘Espacio’ y ‘tiempo’ se interpretan aquí (ya en la tesis doctoral de Kant de 1770<sup>24</sup> como más tarde en la estética trascendental [KrV, B 33-73]) como meras ‘formas de la vista’, como meras ‘condiciones subjetivas de la posibilidad de los fenómenos’. Aquí hay que tener en cuenta que según Kant la percepción sensible ofrece sólo el ‘*material*’ de lo cognoscible, pero no su ‘*forma*’<sup>25</sup>. Ella proviene sin excepción de los conceptos del entendimiento (como ‘sustancia’, ‘causalidad’ etc.), a los que Kant también designa (en conexión con Aristóteles y con la intención de mejorarlo) como ‘categorías’ (cf. KrV, B 106 f./A 80 s.)

En el intento de encontrar una solución al problema de las antinomias limita Kant el conocimiento humano a los fenómenos espacio-temporales. En ello concibe (en sentido del dualismo cartesiano) a la naturaleza dada como *contenido sin forma* y al espíritu cognoscente como *forma sin contenido*. Kant acentúa con ello la diferencia esencial entre naturaleza y espíritu. En cuanto que él concibe al vínculo entre ambos como un excluirse mutuo (esto es como una oposición contradictoria y no meramente contraria), consigue con ello una constelación del problema en la cual quedan fundados la inmediatez del uno con el otro y, como consecuencia de ello, también el ‘dolor tantálico’ a causa de la no lograda totalidad del sistema.

La diferenciación rigurosa de Kant (o dicho más precisamente: la separación) entre *naturaleza-contenido* material, por un lado y la *razón-forma* formante, por otro lado, contiene, desde una perspectiva de la historia de las ideas, la disolución de un entendimiento de la realidad ontológico-integral. Según el mismo (como lo ejemplifica Aristóteles en el caso de una estatua<sup>26</sup>) pertenece a la constitución del ente en sí (se podría decir también a la ‘cosidad’ de una cosa sensible), que los momentos materiales y formales representan una relación —un “tercero” vital (y por ello mismo indisoluble), que es como tal más que la suma de las partes, que se unifican en sí.

Una concepción tal parece haber sido desconocida por Kant. Mientras que Aristóteles concibe a la ‘metafísica’ como “una ciencia, la que considera al ente siendo en cuanto ente”<sup>27</sup>, Kant entiende bajo ella “un sistema de conocimiento

24 Cf. I. Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770), A 16 [W 5, 52]: “Tempus non est obiectivum aliquid et reale..., sed subiectiva conditio per naturam mentis humanae necessaria, quaelibet sensibilia certa sibi lege coordinandi”; ebd., A 20 [W 5, 60]: “Spatium non est aliquid obiectivi et realis..., sed subiectivum et ideale et e natura mentis stabili lege proficiscens velut schema, omnia omnino externe sensa sibi coordinandi”.

25 Cf. ibid., A 23 [W 5, 68]: “Sensatio... materiam dat, non formam cognitionis humanae”.

26 Cf. Aristóteles, *Metaf.* VII, 3 [1029 a.2-5].

27 Cf. ibid. IV, 1 [1003 a.21]: “Ἐστὶν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν.”

a priori desde meros conceptos”<sup>28</sup>. Pero esto significa: La ‘revolución de la forma del pensar’ proclamada por Kant (KrV, B XI), deja sin tocar a la comprensión convencional de la ‘metafísica’, que era corriente en su tiempo. Kant toma como texto en sus clases el manual de *Metafísica* de Baumgarten y adopta aquí la concepción de que la metafísica es una ‘ciencia primera’ que abarca los principios del conocimiento humano<sup>29</sup>. Ese acento antropológico-gnoseológico de la formulación de la pregunta metafísica permanece integrado en el conceptualismo nominalista, el que surgió en la edad media tardía y ganó una influencia decisiva para la comprensión moderna del hombre y del mundo.

Una acuñación nominalista se encuentra también en la *Disputaciones metafísicas* del jesuita español Francisco Suárez; aquí se define a la metafísica como la ciencia abstracta de los conceptos<sup>30</sup>. Las disputaciones suarecianas aparecieron por primera vez en 1597 y fueron acogidas en la Alemania del siglo XVII sobre todo por la metafísica de escolástica protestante. El objetivo pretendido con tal recepción fue poder mantener un nivel correspondiente de argumentación frente a los jesuitas, que llevaban adelante la contra-reforma. Kant (que tenía poco interés por estudios propios en la historia de la metafísica y de los conceptos) se refiere, como a algo sobreentendido, a la metafísica de escuela alemana, influenciada por Suárez; esa es para él la metafísica en sí —incluido el ‘olvido del ser’ que reina aquí<sup>31</sup>.

Pero la conciencia de verdad de Kant no puede tranquilizarse en la metafísica conceptualista. Ella se resiste a identificar totalmente la cosa y la apariencia de la misma, el ser y el presentarse en su apariencia (lo que es característico para el idealismo que viene después de Kant). Por la simple observación de que el cono-

28 Cf. I. Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797/21798), Einl. BA 19 [W 7, 321].

29 Cf. Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica, Halae Magedburgiae* 1750, 1: “Metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia continens”; sobre ello I. Kant, *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (1764) [W 2, 752]: “Die Metaphysik ist nichts anderes als eine Philosophie über die ersten Gründe unseres Erkenntnisses”.

30 Cf. Franciscus Suárez, *Disputationes metaphysicae*, disp. 1 [Opera omnia. Vol. 25, Parisiis 1866, p. 15]: “Metaphysicus... procedit per principia universalissima et abstracta”.

31 Sobre las conexiones históricas mencionadas cf. en particular Hans Seigfried, *Metaphysik und Seinsvergessenheit*. En: *Kant-Studien* 61 (1970) 209-216; Gionvanni B. Sala, *Die transzendente Logik Kants und die Ontologie der deutschen Schulphilosophie*. En: *Philosophisches Jahrbuch* 95 (1988) 18-55; Karl Eschweiler, *Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des 17. Jahrhunderts*. En: H. Finke (ed.), *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*. 1<sup>era</sup> series. Vol. 1, Münster 1928, pp. 251-325; Ernst Lewalter, *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts*, Hamburg 1935 [Repr. Darmstadt 1967]; Peter Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig 1921 [Repr. Stuttgart-Bad Cannstatt 1964].



cer humano se inicia por medio del ser afectado, resulta para Kant "que hay que aceptar por detrás de las apariencias otra cosa que no es apariencia, esto es las cosas en sí, aunque nos resignemos con que ellas nunca podrán ser conocidas sino siempre sólo cómo ellas nos afectan, que nosotros no podemos acercárnoslas más y que nunca podemos saber, lo que ellas son en sí" (GMS, BA 106).

Ese pasaje parece característico de la forma ambivalente de pensar kantiano: *con una mano* él inaugura en cierta forma la dimensión óptica de un ser en sí, para velarla inmediatamente *con la otra mano* de nuevo, en tanto que él dice enfáticamente de las 'cosas en sí' (de las que él ha reconocido que son ellas las que afectan al sujeto y que ellas están 'detrás' de las apariencias) son totalmente irreconocibles. Esto significa: mediante de la aceptación de un ser en sí impide Kant, *por un lado*, el fenomenologismo idealista, el que considera al ente absoluto como un ser que es totalmente en la situación de devenir. En tanto que Kant sostiene la incognoscibilidad de las 'cosas en sí' y solamente les concede cognoscibilidad a las 'apariencias' espacio-temporales (las que según sus contenidos formales, sólo y únicamente procederían de la conciencia "transcendental") él favorece, *por otra parte*, proyectos de sistema de una filosofía de mera conciencia; precisamente la provoca.

La fragilidad concepcional del punto de partida kantiano (de su oscilar entre una forma de consideración ontológica y gnoseológica) se manifiesta p. ej. también cuando él aboga por la admisión de la 'cosa en sí', porque "de lo contrario seguiría la frase sin rima de que las apariencias existirían sin algo que aparezca en ellas" (KrV, B XXVI s.). Kant se "permite" aquí aparentemente una excepción de la regla de conocimiento concebida como valor general, de que la 'causalidad' como concepto del entendimiento se pueda aplicar solamente a las 'apariencias'<sup>32</sup>. Kant se distancia de nuevo también de las consideraciones ontológicas; él dice literalmente: "El nombre orgulloso de una ontología, la que se atreve atribuir en realidad conocimientos sintéticos de las cosas... debe hacer un humilde lugar a una mera analítica de la razón pura" (KrV. B 303/A 247)<sup>33</sup>.

La diferenciación ofrecida por Kant de que no se puedan *conocer* las 'cosas en sí' (como las 'apariencias'), sino que se deba *pensarlas* (cf. KrV, B XXVI) con-

32 Cf. p. ej. KrV, B 303/A 246 f.: "La analítica trascendental tiene según esto ese resultado importante: que el entendimiento *a priori* nunca puede producir más que anticipar la forma de una experiencia posible y como aquello que no es apariencia no puede ser objeto de la experiencia, él no puede pasar nunca los límites de la sensibilidad dentro de los cuales nos son dados los objetos".

33 También Descartes predicó, semejante a Kant, por el 'contentarse' con un método de pensamiento matemático. Comenio, de orientación pansofista, presiente en ello un descuido injustificado del aspecto de totalidad y denuncia en Descartes una 'humildad desmedida'. Cf. el excuso: 'Zu Comenius' Descartes-Kritik', en: Johann Amos Comenius, *Pforte der Dinge/Janua rerum*, trad. por E. Schadel, Hamburg 1989, pp. 247-250.

duce a grandes dificultades. Aquí se provoca, como admite el mismo Hermann Krings, un cierto “malestar”<sup>34</sup>. ¿Qué deberá ser el pensamiento en el que no se piense nada? —No se discute aquí que el acto de conocimiento ya *ejecutado* se pueda analizar en sus elementos constitutivos. La pregunta que se formula aquí es si el procedimiento trascendental-filosófico, en el que se trata de “que las condiciones preobjetivas del conocer se deben distanciar conceptualmente del conocer”<sup>35</sup>, pueda en sí realizarse. Con otras palabras: ¿Podemos conocer lo que está en la base del conocer antes de haber conocido algo —antes que nuestro espíritu haya “contactado” una cosa y antes de que haya dejado obrar al contenido esencial de ella? Aquel, que antes de ir al conocimiento pretende probar el “inventario” de la razón pura (cf. KrV, AXX), ¿debe ser comparado tal vez con aquel *σχολαστικὸς*, “que no quiso ir al agua, antes de saber nadar”?<sup>36</sup>

En Kant el problema descrito es especialmente complicado, porque él, a causa de su solución (arriba expuesta) al problema de las antinomias no concibe más las ‘cosas en sí’ sino sólo las ‘apariencias’ como cognoscibles. El estatus de esas ‘apariencias’ permanece con ello notablemente en suspenso, porque ellas —después de haber cegado la comprensión metafísica de la causalidad y de la sustancia— no pueden atribuirse a aquello, que aparece en ellas, sino que deben ser explicadas como algo compuesto por fuera: como ‘materia bruta de impresiones sensibles’ (KrV, B 1). A dicho compuesto se le imprimen por parte de la razón ciertos modos de forma, pero ello sucede sin que se haya efectuado algo común o un cierto intercambio entre el pensar y la percepción sensible.

Esa concepción del conocimiento se contradice con la propia idea de Kant de que el todo deba ser “articulado (*articulatio*) y no meramente acumulado (*coacervatio*)” (KrV, B 861/A 833). Por ello, parece ser sumamente instructivo, en el aspecto del desarrollo histórico, el tener presente que el distanciarse de Kant de su idea integrativa de totalidad fue motivado por la problemática de las antinomias y significa que el intelecto humano fue separado violentamente de su intencionalidad “natural” hacia los contenidos de ser y de cosa<sup>37</sup>, que le son internos y previos. Kant mismo expresa tal cosa cuando dice: Las antinomias “fuerzan” [!] [a la razón pura] “a desistir de la *condición* que sería sino muy *natural*,

34 Cf. H. Krings, *Erkennen und Denken. Zur Struktur und Geschichte des transzendentalen Verfahrens in der Philosophie*. En: *Philosophisches Jahrbuch* 86 (1979) 1-15; cita p. 5.

35 Cf. *ibid.*, p. 6.

36 Cf. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Vol. III, Frankfurt/M. 1971, p. 430.

37 Cf. aquí p. ej. Tomás de Aquino, *De veritate*, qu. 1, a. 1, resp.: “Illud ... quod primo intellectus concipit quasi notissimum et quo omnes conceptus resolvit, est ens”; además Josef de Vries, *Die Unvermeidbarkeit der Seinsaussage, erläutert an Kants ‘Kritik der reinen Vernunft’*. En: *Alte Fragen und neue Wege des Denkens. Festschrift für Josef Stallmach*, Bonn 1977, S. 125-133.

de mantener los objetos de los sentidos para las cosas en sí y dejarlos valer a éstos meramente como apariencias; y atribuir a ellos un substrato inteligible (algo suprasensible, de lo que el concepto sólo es idea y que no permite ningún conocimiento verdadero”) (KU, B 243/A 240 [cursivas por E.S.]).

Kant ve que la razón humana no se puede separar “sin dolor... del apego antiguo” (ibid.). Pero, sin respetar a los eventuales signos-alarmas de ese dolor, continúa trabajando en la conformación de su sistema total. Con paciencia sorprendente y tenacidad intenta maniobrar el barquito del principio de pensar crítico entre los males de una Scylla de una ‘desesperanza escéptica’ (la que surge tan pronto como se parte del “conocimiento” de que nada de lo que es en sí es cognoscible) y la Charybdis de una ‘obstinación dogmática’ (la que se expresa en afirmaciones no razonables)<sup>38</sup>. Pero al final parecen capturar al pensar kantiano una cierta confusión y también una cierta resignación. Se nota que la razón humana no se puede “desacostumbrar” de su ambicionar las cosas, y expresa esa observación en la doctrina de la ‘apariencia trascendental’: Ese ‘aparentar’ no puede atribuirse a distracción o a fallo lógico. Se trata aquí más bien de una ‘ilusión natural e inevitable’, de la que pende el entendimiento humano y que incluso, luego de que hayamos descubierto su fantasmagoría, no se detiene de fingirla” (KrV, B 354/A 298).

Kant llega a expresar la ruptura interna de esa forma de concepción —y esto con notable apertura— al comienzo mismo de su ‘prólogo’ a la primera edición de su *Crítica de la razón pura*; en ese ‘prólogo’ se dice: “La razón humana tiene un destino particular en una especie de su conocimiento: el que ella se vea perturbada por preguntas, que no puede rechazar, puesto que ellas le han sido puestas por la naturaleza de la razón, preguntas que la razón no puede contestar; puesto que ellas superan toda capacidad de la razón humana” (KrV, A VII)<sup>39</sup>.

### 2.1.2. Acerca de la historia del surgimiento de las tres Críticas kantianas

Las reflexiones precedentes intentaron caracterizar el fondo del problema del pensar kantiano, su extraordinaria complejidad (para no decir: embrollo), las inmensas dificultades de comprensión que trae consigo su atrevido pretender lo nuevo y su titubeante persistir en lo tradicional, su esforzarse por una claridad

38 Kant habla de ambos extremos, que él intenta evitar —de la ‘desesperanza escéptica’ y de la ‘obstinación dogmática’— en KrV, B 434/A 407.

39 Kant escribió ese prólogo’ en pocos días; en la segunda edición de la ‘Crítica de la razón pura’ lo reemplazó por otro, en el que “reacciona” con cierto actitud de reserva a las dificultades de comprensión, que su ‘Crítica de la razón pura’ había despertado en el mundo erudito. Cf. aquí en particular Wiebke Schrader, Zum Denkansatz Kants. En: *Philosophische Perspektiven* 3 (1971) 148-175; espec. p. 157 s.

“exacta”, la que paradójicamente ocasiona una y otra vez nuevas confusionesxl, etc. Todo esto lo confirma la tesis de Gulyga: “Leer a Kant es difícil, pero más difícil aún es entenderlo”<sup>41</sup>. También parece que no puede ser totalmente rechazada la concepción de Schmitz, según la cual tenemos que considerar a Kant como “una personalidad laberíntica”<sup>42</sup>.

Si finalmente se pone en juego la forma de consideración del desarrollo de la historia, se hacen visibles pronto quiebras y saltos en la fachada del ‘sistema crítico’, que exteriormente deja la impresión de estar articulada. Como Kreimendahl lo pone de relieve en detalle no se trata por ejemplo en la *Crítica de la razón pura* de “un bloque monolítico de unidad cerrada conceptual..., sino, entendido en el sentido de la teoría del ‘patchwork’, se trata de un conglomerado textual, que se refiere a fases diferentes del pensar kantiano y presenta enseñanzas que fueron desarrolladas desde distintos aspectos y según intenciones cambiantes de Kant, sin que él haya logrado ‘remendar’ las roturas en la redacción final de 1780”<sup>43</sup>.

Así y todo pasaron 12 años desde la concepción de la *Crítica de la razón pura* (en 1769) hasta su aparición. La elaboración avanzó penosa y lentamente. Según parece ya comenzó aquí Kant a sentir un ‘dolor tantálico’: “Algo importante se le resbalaba una y otra vez. La verdad encontrada parecía al mismo tiempo cambiarse una que otra vez en enigmas insolubles”<sup>44</sup>. Impulsado a apresurarse por su avanzada edad pasó Kant finalmente en una suerte de “pánico de último momento”<sup>45</sup> a producir la redacción final de la *Crítica de la razón pura*. Ella apareció en 1781, pero fue cambiada otra vez de modo considerable para la segunda edición (en 1787).

Las conexiones nombradas sugieren tomar con escepticismo ciertas tendencias que intentan hacer de la *Crítica de la razón pura* una suerte de “libro de culto”. Un tal intento existe p. ej. cuando Jakob Amstutz en 1781 (el año de aparición de la *Crítica de la razón pura*) presenta como la “gran divisoria de las

40 Kant se da cuenta él mismo de ello; él dice: “En muchos sitios se habría vuelto mi discurso mucho más claro, si él no hubiera tenido que ser tan claro” (Reflexión 5020 [AA XVII (1928) 631]).

41 Cf. A. Gulyga [n. 3], p. 8.

42 Cf. Hermann Schmitz, *Was wollte Kant?* Bonn 1980, p. 6. En la ‘Crítica de la razón práctica’ (A 193) habla Kant de un ‘laberinto’ en conexión con la problemática de las antinomias, del que espera escapar mediante el encuentro de una ‘clave’ adecuada. En una carta a Moses Mendelssohn (del 16 de Agosto de 1793) considera como ‘ventaja verdadera de una crítica’ al “pasear con un hilo conductor por un laberinto” [AA X (1022) 233-247, cita p. 346].

43 Cf. L. Kreimendahl [n. 16], p. 2.

44 Cf. A. Gulyga [n. 3], p. 101.

45 Cf. H. Schmitz [n. 42], p. 183.

aguas en la historia de la filosofía”<sup>46</sup>. Amstutz contribuye con ello a una cierta formación de un mito, lo que no es compatible fácilmente con la exigencia kantiana del ‘pensar propio’<sup>47</sup>.

Pero esto significa: Cuando ciertos kantianos marcan notas críticas al criticismo como “caída imperdonable en el pensar precrítico”<sup>48</sup>, parten de la condición de que en el corpus de las tres críticas kantianas se halla una totalidad en sí coherente, un ‘gran plan’ que se desarrolla poco a poco. Pero esto no corresponde con la historia del surgimiento de las tres críticas: “Al lado de la *Crítica de la razón pura*, la que fue pensada originariamente como el único fundamento de la metafísica crítica, apareció entonces” [en 1788] “una *Crítica autónoma de la razón práctica*. Y finalmente experimentó el sistema por medio de la *Crítica del juicio*” [aparecida en 1790] “una ampliación significativa”<sup>49</sup>. (En lo siguiente veremos con más precisión lo que esa ampliación trajo consigo).

Los *Prolegómenos* de 1783 nacen con la intención de resumir según el modo popular los pensamientos básicos de la *Crítica de la razón pura*; Kant redactó ese escrito tras haber comprobado que la aparición de la *Crítica de la razón pura* (en la que él había trabajado más de una década) primero —también entre amigos— había sido tomada con silencio perplejo. Según parece él intentó prevenir una falta de resonancia tal a la publicación de su segunda crítica; y publicó en 1785 el escrito *Fundamentos para una metafísica de las costumbres*. Aquí hay que tener en cuenta que Kant, por lo menos, intentó en ese escrito una deducción de la ley de las costumbres, en tanto que él en la *Crítica de la razón práctica* (cf. A 81 s.) ya no ve la posibilidad de una deducción tal<sup>50</sup>. El se contenta aquí con la afirmación de que la ley de las costumbres representa un “factum de la razón” (KpV, A 56).

46 Cf. J. Amstutz, Archetyp und Symbol. In: *Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung* N.F. 10 (1991) 51-66, cita p. 54.

47 Cf. I. Kant, *Was heißt: sich im Denken orientieren?* (1786), A 330 [W 5, 283]: “Pensar por sí mismo significa buscar la piedra superior de prueba de la verdad en sí mismo (esto es en su razón propia)”.

48 Cf. p. ej. Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt/M. 1992, p. 47 (nota 13).

49 Cf. Max Frischeisen-Köhler, *Friedrich Überwegs Grundriß der Philosophie der Neuzeit*, Berlin 111914, p. 315.

50 Cf. sobre ello Dieter Henrich, *Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants ‘Grundlegung zur Metaphysik der Sitten’*. En: Alexander Schwan (ed.), *Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70 Geburtstag*, Darmstadt 1975, pp. 55-112; espec. p. 77.

### 2.1.3. El proyecto kantiano de una ‘razón de juicio *a priori*’

El hecho de que Kant haya buscado —yendo más allá de la redacción de sus críticas— una presentación coherente en sí de su ‘sistema’, puede quedar claro tan pronto como se tenga presente su proyecto no concluido de redactar un *Manual de metafísica*: El informa en agosto de 1783 en una carta a Moses Mendelssohn: “[Tengo la intención de] elaborar poco a poco un *Manual de metafísica* según axiomas críticos y por cierto con toda la brevedad característica de un manual”<sup>51</sup>. Doce años más tarde recibe Kant una carta de su editor Johann Friedrich Hartknoch; en ella figura entre otras cosas lo siguiente: “¿Me permite Ud. recordarle de nuevo de su *Manual de metafísica* y quiera disculparme Ud. mi impertinencia?”<sup>52</sup>

Según una tesis bien fundada de Eckhart Förster parece ser que Kant en su *Opus postumum* incluso luchó y se superó para llegar a la comprensión de “que el concepto de filosofía, que según él se expone en la *Crítica de la razón pura*, no puede mantenerse en pie”<sup>53</sup>. Según parece le faltaron al viejo Kant las fuerzas y la fuerza de decisión para una corrección enérgica del esbozo de sistema que había realizado hasta ahí. Se observa una cierta autocrítica en su *Antropología* de 1798 (el último escrito que el mismo Kant publicó). (Más adelante voy a hablar de ello.)

“La novedad del lenguaje y la oscuridad que difícilmente se sobrepasa” —confiesa Kant en una carta (de agosto de 1783)— han causado ‘molestias’ en los lectores de la *Crítica de la razón pura* y han conducido a que ese escrito muestre una ‘falta de popularidad’<sup>54</sup>. Para justificarse de alguna manera frente a esas desavenencias, subraya Kant (en la misma carta) lo particular de su *Crítica de la razón pura*; él dice que en ella se presenta “una ciencia totalmente nueva y hasta ese momento no intentada, por cierto la crítica de una razón que enjuicia *a priori*”<sup>55</sup>.

Kant formula con ello su deseo sistemático, el que lo guía en la elaboración de sus dos críticas (la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*): El se dirige a “los senderos espinosos de la crítica” (KrV, B XLIII) y aspira

51 Cf. I. Kant, *Carta a M. Mendelssohn* [del 16 de Ag. 1783] [AA X (1922) 346].

52 Cf. J. F. Hartknoch, *Carta a Kant* (del 12/13 de Sept. de 1795) [AA XII (1922) 42].

53 Cf. E. Förster, *Kants Metaphysikbegriff: vor-kritisch, kritisch, nach-kritisch*. En: D. Henrich (ed.), *Metaphysik nach Kant?* Stuttgart 1988, p. 123-136, cita p. 123.

54 Cf. I. Kant, *Carta a Christian Garve* (7 del Ag. de 1783) [AA X (1922) 336-343; citas p. 339].

55 Cf. *ibid.*, p. 340. Según Manfred Riedel se introduce con esa concepción kantiana “la crisis de la idea de la última fundamentación”; cf. el mismo, *Urteilkraft und Vernunft. Kants ursprüngliche Fragestellung*, Frankfurt/M. 1989, p. 20.

aquí a “la determinación de las condiciones formales de un sistema completo de la razón pura” (KrV, B 735 s./A 707 s.) o, dicho de otra manera “el sistema de los principios de la razón pura” (KrV, B 27).

En la aclaración de la ‘ciencia hasta ahora no intentada’ Kant es impulsado por una gran conciencia de sí mismo: Él polemiza en contra de aquellos que “no quieren abandonar su antigua chapucería”<sup>56</sup>, esto es la “mezcolanza repugnante de observaciones algunas y de principios semi-razonables” (GMS, BS 31). Puesto que para él es claro que: “Aquel que ha degustado una vez la crítica, le resulta siempre repugnante todas las bobadas dogmáticas con las que él se contentó anteriormente dada la necesidad” (Prol., A 190).

La esperanza en una comprensión que se consolida en el ‘todo de la filosofía’ le permite incluso llegar a la concepción de que “la metafísica como ciencia no ha existido hasta ahora de ninguna manera” (Prol., A 195). Esta es sin duda alguna una afirmación atrevida (para no decir: ignorante), si se tiene en cuenta que Kant, en lo que respecta a la historia de la metafísica no quiere entregarse a “investigación literaria alguna” (KrV, B 370/A 313) y que él conoce el concepto de metafísica aristotélico sólo de segunda o tercera mano.

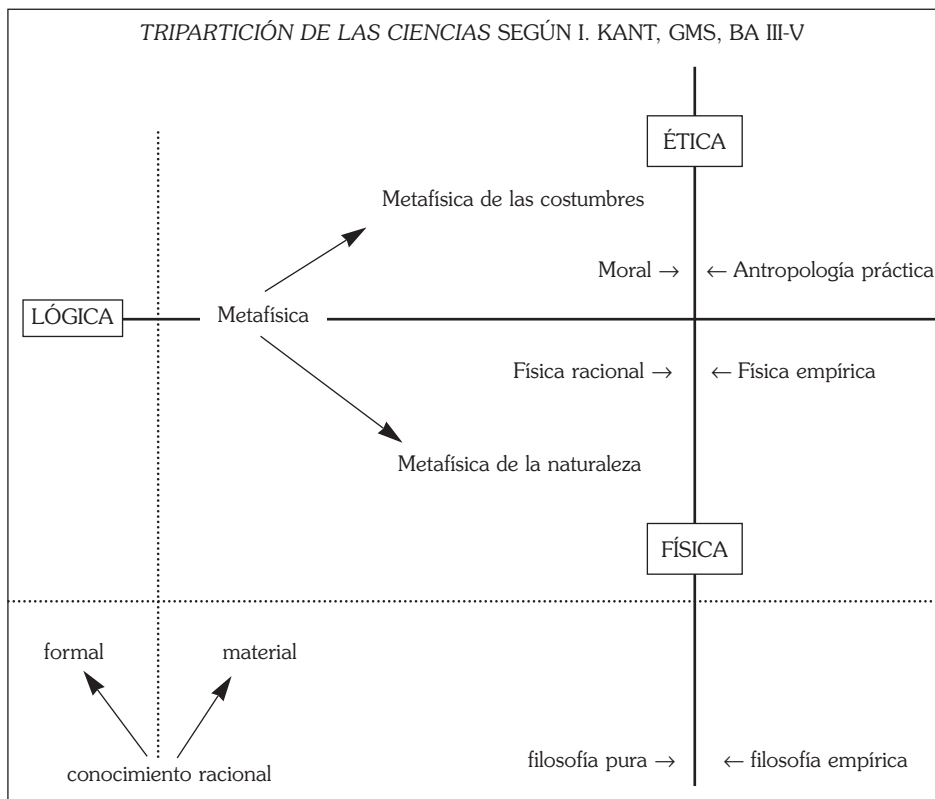
#### 2.1.4. La prioridad kantiana de la ‘lógica’ frente a la ‘física’ y a la ‘ética’

Para formarse una idea de la estructura del problema del proyecto de apriorismo kantiano, dirijámonos a la división de las ciencias que Kant ofrece en el ‘prólogo’ de sus *Fundamentos para una metafísica de las costumbres* (el esquema siguiente se realizó conforme a los datos que el mismo Kant ofrece en el prólogo nombrado):

Kant se refiere aquí a una división tripartita de las ciencias principales canonizada en la filosofía antigua. Por medio de la tríada ‘física’, ‘lógica’ y ‘ética’ se debe expresar allí una totalidad vital. La filosofía en su conjunto (para traer una ilustración antigua) se comparó con un ‘jardín fructífero’: “A la lógica le corresponde aquí el cercado, a la ética la fruta y a la física el suelo o los árboles”<sup>57</sup>. Aquí se insinúan tres momentos de la totalidad: 1. el creativo ser en sí (‘física’), 2. lo formal o el acto de pensar (‘lógica’) y 3. lo realizable o el acto de obrar (‘ética’).

56 Cf. I. Kant, *Carta a Carl Leonhard Reinhold* del 28/29 de Dic. de 1787) [AA X (1922) 513-515, cita p. 514].

57 Cf. p. ej. *Diogenes Laertius* VII, 40: [οἱ Στωικοί εἰκάζουσιν] ἀγρῷ παμφόρῳ [τὴν φιλοσοφίαν]: οὗ τὸν μὲν περιβεβλημένον φραγνὸν τὸ λογικόν, τὸν δὲ καρπὸν τὸ ἠθικόν, τὴν δὲ γῆν ἢ τὰ δένδρα τὸ φυσικόν. Esa división tripartita ya está dada en Aristóteles (Topica I, 14 [105 b.19-25]).



Parece ser que Kant recibió sólo de modo indirecto-secundario esa tradición de enseñanza, que se orienta a una autoarticulación orgánica. Sin mencionar la ‘gran controversia’ que se dió en la filosofía antigua durante siglos sobre el tema de cómo se comportan entre sí las tres ciencias nombradas y a cuál de ellas hay que atribuirle prioridad<sup>58</sup>, Kant coloca (en la tendencia del racionalismo moderno) a la ‘lógica’ por delante de las otras dos disciplinas (lo que se expresa en el esquema, por medio de la línea punteada vertical). Mientras que la ‘física’ y la ‘ética’ muestran correspondientemente un ámbito ‘empírico’ y uno ‘racional’, se le atribuye a la ‘lógica’ totalmente el pretendido “ideal” de un apriorismo puramente racional. La ‘lógica’ se ocupa de las “reglas generales del pensar en sí, sin diferencia de los objetos” (GMS, BA III). Tan pronto como determinados “objetos” (los principios del conocimiento de la naturaleza y los principios del obrar humano) caen bajo la mirada, “nace”, como lo formula Kant, “la idea de una metafísica doble, una ‘metafísica de la naturaleza’ y una ‘metafísica de las costumbres’” (ibid., BA V).

58 Cf. *Sextus Empiricus, Pyrrh. hypotyp.* II, 13; *Diogenes Laertius* VII, 40 s.



Esa articulación parece ser a primera vista plausible. Pero en una consideración más detenida se hace visible todo un haz de constelaciones aporéticas del problema. Se pregunta aquí: ¿sí, cómo y por qué la ‘lógica’ debe priorizarse frente a la ‘física’ a la ‘ética’? E inculso partiendo de la prioridad de la ‘lógica’, esto es, partiendo de la formalidad abstracta, ¿cómo se podría explicar el paso hacia la duplicidad de la razón teórica y práctica? Kant pone en juego aquí la diferenciación entre ‘formal’ y ‘material’. Pero con ello choca con su propia concepción de que importa a la ‘naturaleza de la ciencia’ “separar siempre y minuciosamente la parte empírica de la racional” (ibid. BA VII). Formulado de otra manera: pese a que Kant fijó él mismo que todo lo que pertenece a la ‘filosofía pura’ (en el esquema: lo que se encuentra a la izquierda de la línea tendida verticalmente) esto “debe ser limpiado cuidadosamente de todo lo empírico” (ibid.), recurre con la diferenciación entre ‘metafísica de la naturaleza’ y ‘metafísica de las costumbres’ a los contenidos de percepción, en cuanto que el hombre concreto se ha tomado y experimentado en parte como ser natural, y en parte como ser espiritual-libre.

La dificultad de la transición, que Kant anticipa en su diferenciación entre conocimiento ‘formal’ y ‘natural’ de la razón, se aplaza irresoluta, en el caso de que se busque (en el esquema: en la horizontal) una comprensión que resuma el paso desde la física ‘racional’ a la ‘empírica’ o cuando se intente explicar en el caso de la ética la conexión de ley-moral apriorística (del imperativo categórico) y ‘antropología práctica’. Una problemática parecida de mediación aflora, cuando se pretende encontrar algo común entre ‘física’ y ‘ética’, entre naturaleza y filosofía moral. Respecto a esto habló Kant de “dos partes que son, según sus principios, totalmente diferentes” (cf. KU, BA XII), excluyendo de hecho con ello una compatibilidad.

## 2.2. “DIAGNÓSTICO”

### 2.2.1. El inexplicado estar al lado del mundo inteligible y del mundo sensible

De ahí se puede decir: En el esquema de arriba se puede ver indicado —en el cruce de la línea tendida verticalmente y de la horizontal— el “nervio” aporético del filosofar kantiano —su punto “neurálgico”, en el que se causa el ‘dolor tantálico’ y desde el cual el mismo “irradia” permanentemente. Como fuente del dolor se distingue entonces (según se puede deducir de la explicación precedente sobre las diferentes dificultades de transición) el “estar al lado inexplicado del mundo inteligible y del mundo sensible”<sup>59</sup>. Si bien Kant conoce ese problema del

59 Cf. J. Habermas [n. 48], p. 165.

traspaso, no alcanza a resolverlo en su forma de pensar antitética-racional. Por ello Hegel llega a comprender que el pensar de Kant sea una “filosofía completa del entendimiento, que renuncia a la razón”<sup>60</sup> y que termina “en dualismo”<sup>61</sup>.

La diferenciación entre mundo sensible e intelectual la ha tematizado Kant en su *tesis doctoral* de 1770, pero no la llegó a aclarar. Esta cuestión sigue preocupándole, cuando en febrero de 1772 (en una carta a su amigo Marcus Herz) informa con notable imparcialidad: “Me había contentado en la *tesis doctoral* con expresar la naturaleza de las representaciones *intelectuales* de modo meramente negativo: que ellas no serían *modificaciones* del alma por medio del objeto. Pero el cómo es posible una representación, que se refiere a un objeto sin ser *afectada* de alguna manera por él, lo dejé pasar en silencio”<sup>62</sup>. Y en la misma carta Kant formula preguntas decisivas, a las que él (según parece) tampoco contestó más tarde, a saber: “¿Por medio de qué nos son dadas las cosas, si no por medio de la forma con la que ellas nos afectan? y si las representaciones intelectuales se basan en nuestra actividad interna, ¿de dónde proviene la concordancia, que ellas tengan con los objetos, que sin embargo no sean producidos por medio de ellos?; y los *axiomas* de la razón pura sobre esos objetos, ¿de dónde concuerdan éstos con aquellos, sin que esa concordancia haya experimentado ayuda alguna de la experiencia?”<sup>63</sup>.

Kant postula en el así nombrado ‘esquematismo de los conceptos puros del entendimiento’, “que debe existir un tercero, que debe tener similitud por un lado con la categoría y por otro lado con la apariencia” (KrV, B 177/A 138). Con ello se presenta el problema en cierto modo determinado, pero no está resuelto en modo alguno. Más bien se sumerge la argumentación en un agnosticismo; y Kant dice literalmente: “En relación con los fenómenos y con la mera forma de éstos, el esquematismo del entendimiento constituye un arte oculto en lo profundo del alma humana. El verdadero funcionamiento de este arte difícilmente lo pondremos al descubierto” (KrV, B 180 s./A 141).

Ese agnosticismo se “dogmatiza” en los escritos moral-filosóficos de Kant. En el “contacto” con el problema de cómo se pueda aplicar el principio moral, dice Kant apodícticamente: “La razón humana es totalmente incapaz de explicar *cómo la razón pura puede ser práctica*. Todo esfuerzo y trabajo que se emplee en buscar otra explicación son absolutamente vanos” (GMS, BA 125). O dicho de otra manera: Cómo sea posible la ‘idea de la libertad’, la que representa la condición del imperativo categórico, “no se puede ver por medio de razón huma-

60 Cf. G.W.F. Hegel [n. 36], p. 385.

61 Cf. *ibid.*, p. 384.

62 Cf. I. Kant, *Carta a Marcus Herz* (21 de febr. de 1772) [AA X (1922) 120-135; cita 130 s.].

63 Cf. *ibid.*, p. 131.

na alguna” (ibid., BA 124). Esto significa, tenemos que esperar aquí un “factum inaclorado para todo el alcance de nuestro uso teórico de la razón” (KpV, A 74), “un problema irresoluble para la razón humana” (ibid., A 129)<sup>64</sup>.

En este contexto me parece importante también la observación de Dieter Henrich de que Kant “en el tiempo de los *Fundamentos* [esto es alrededor de 1785]... había ya abandonado el intento de *hacer teóricamente comprensible* la conexión entre razón y sensibilidad”<sup>65</sup>. Kant se resigna ante la “carga heredada” del dualismo cartesiano, que él ve llegar a expresarse en la ‘pregunta mal acogida’ por “la comunidad de lo pensante y lo extenso” (KrV, A 392), es decir lo sensible-natural. Él designa primero ‘sensibilidad’ y ‘entendimiento’ como las “dos ramas del conocimiento humano”, para luego delimitar de nuevo titubeante, que ellos “*tal vez* surgen de una raíz común pero desconocida por nosotros” (KrV, B 29/A 15 [cursivas por E. S.]). Da rienda libre a su desánimo teorético, afirmando sin rodeos: “A la pregunta” [por aquella raíz común] “...a ningún hombre le es posible encontrarle una respuesta, y no se puede llenar nunca ese vacío de nuestro saber” (KrV, A 393).

### 2.2.2. Falta de impulso para comprender la totalidad como estructura

En la ‘introducción’ a su *Crítica del juicio* (la que busca, con miras a la razón ‘técnica y práctica’ un ‘medio de unión’, que haga de esas ‘dos partes de la filosofía un todo’ [KU, BA XX]), llega Kant a constatar un “abismo que se no puede traspasar” (KU BA XIX)<sup>66</sup> entre aquello que debe ser unido, puesto que él deja sin criticar la determinación cartesiana de exclusión de espíritu y naturaleza. La razón es para Kant legisladora a priori, por un lado ‘para la naturaleza’ y por otro lado ‘para la libertad’. De ambos tipos de legislación declara que ellas están separadas totalmente “contra toda influencia mutua... por medio de un gran abismo, abismo que separa lo suprasensible de las apariencias: El concepto de libertad no determina nada en consideración del conocimiento teórico de la naturaleza; el concepto de naturaleza, a su vez, no determina nada en consideración de las leyes prácticas de la libertad: Y de esa manera no es posible tender un puente desde un ámbito hacia el otro” (KU, B L III s./A LI s.).

64 También en su tercera crítica, que tiene como tema al juicio apriorístico del gusto, afirma Kant sin rodeos la irresolución teorética de la tarea propuesta; se dice: “Buscar un principio del gusto, que declarase el criterio general de lo bello, es un esfuerzo infructuoso” (KU B 53/A 52). El habla “de la causa comunitaria de la unanimidad en la valoración de las formas, causa que está profundamente oculta en todos los hombres; y bajo esas formas se dan los objetos” (KU, BA 53). Pero él no ve posibilidad alguna de descubrir esa causa comunitaria. “¿Pues quién”, se pregunta, “puede obtener totalmente el secreto de la naturaleza?” (KU B 57/A 56).

65 Cf. D. Henrich [n.50], p. 75.

66 Ya en la ‘Crítica de la razón práctica’ (A 96) se habla de un “abismo infinito”.

Con ello se trae a escena —una vez más con toda agudeza— la aporía de la intermediación. Se llama el lugar sin lugar “abismal”, en el que Kant espera establecer en su tercera crítica —por medio del juicio vinculado al *arte*— la unión entre ‘razón’ teórica referida a la *naturaleza* y ‘razón’ práctica referida a la *libertad*.

Según su intención, Kant se esfuerza aquí evidentemente por una cierta conclusión de la fundamentación crítica de su sistema filosófico. En el ‘prólogo’ a la *Crítica del juicio* dice expresamente: “Con esto finalizo pues todo mi hacer crítico. Voy a pasar sin tardanza a lo doctrinal para ganarle tiempo en lo posible a mi edad, un tiempo en cierta medida aún favorable” (KU, BA X).

Se plantea la pregunta de si y cómo Kant ha expresado finalmente el ‘todo buscado de la filosofía’. La capacidad total del ánimo (‘*capacidad de conocimiento*’, ‘*sentir gusto o disgusto*’ y la ‘*capacidad de desear*’) la introduce Kant afirmando: “Todos los poderes o facultades del alma o capacidades pueden quedar reducidos a tres, los que además se pueden derivar de una base común” (KU, BA XXII). La sugerencia de admitir esos tres poderes del ánimo le vino de parte de Johann Nicolas Tetens<sup>67</sup>, a quién Kant leía con fervor<sup>68</sup>. A cada uno de esos tres poderes dedicó Kant una crítica.

Pese a que Kant sabe, que “siempre es una y la misma razón la que enjuicia según principios a priori” (KrV, A 218), no se trata en su caso de analizar la totalidad de esa razón, que es una, como un proceso de totalidad, que se articula internamente. Se trata en él más bien de “divisiones formalistas”, las que se efectúan negativamente como puestas entre paréntesis —sin comprender la esencia de lo dividido. Kant dice p. ej.: “Para la facultad del conocimiento *sólo es el entendimiento* legislador”, donde esto se considera “*sin mezclas* con la facultad de desear” (KU, B XXIII)<sup>69</sup> o, dicho mayor precisión, “*con exclusión* del sentimiento de gusto y de disgusto y de la facultad de desear” (KU, BA III). “Para la facultad de desear... *sólo es la razón* a priori legisladora” (KU, B XXIV), lo que debe efectuarse “*con total exclusión* de las causas de determinación de la voluntad desde la naturaleza” (KU, BA XV). Y del juicio del gustar esto significa que no es “*ningún* juicio de conocimiento (*ni* teórico *ni* práctico)” (KU, BA 14).

67 Cf. Arthur Apitzsch, *Die psychologischen Voraussetzungen der Erkenntniskritik Kants*, Halle a.d.S. 1897, p. 19: [Tetens] “distinguió de la mano de la experiencia [!] no dos sino tres facultades básicas del alma, a las que llamó sentimiento, entendimiento y fuerza operativa o voluntad; sobre ello J. N. Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur*. Vol. 1.2, Leipzig 1777; además Hans-Ulrich Baumgartner, *Kant und Tetens. Untersuchungen zum Problem von Vorstellung und Gegenstand*, Stuttgart 1992.

68 Cf. H. Schmitz [n. 42], p. 260.

69 Las cursivas en esta cita de Kant y en las cuatro siguientes por E.S.

Los tres poderes del ánimo (el ‘conocer’, el ‘querer’ y el ‘sentir’) se afirman aquí en su particularidad *de uno frente al otro*. Esto presenta seguro la ventaja de que ellos se conciben independientemente cada uno por separado con sus contornos propios. Sin embargo no queda aún suficientemente aclarado en ese estar uno al lado del otro, que se puede “contar”<sup>70</sup>, el ‘todo de la filosofía’. El ‘dolor tantálico’ aún no se ha calmado. Y esto no sucederá en tanto que no se transforme el indiferente ‘estar uno *al lado* del otro’ en un ‘estar uno *en* el otro’, es decir: del otro *desde* el uno.

### 2.2.3. Rechazo desconfiado de todo lo afectivo

Las reflexiones precedentes informaron, desde perspectivas diferentes que Kant no pudo alcanzar la comprensión total anhelada justamente porque ha hecho, dicho despreocupadamente, la “cuenta” de su filosofar apriorístico sin el “tabernero” del vínculo real. Después de haber dejado como “irresoluble” el problema de cómo se relacionan entre sí lo sensorial y lo espiritual, se desarrolla, según lo formula Kreimendahl, como un ‘filósofo sin ventana’<sup>71</sup>. Kant expresa el solipsismo implícito (que se podría parafrasear como una autoreferencialidad mental sin referencia real) cuando acentúa que nosotros tenemos “que obrar en el conocimiento sólo con nuestras representaciones; cómo sean las cosas en sí, está totalmente fuera de nuestra esfera del conocimiento” (KrV, B 235/A 190). O: “Somos, pues nosotros mismos los que introducimos el orden y la regularidad de los fenómenos que llamamos *naturaleza*. No podríamos descubrir ninguno de los dos momentos” [el orden o la regularidad], “si no hubieran sido depositados allí desde el principio, bien sea por nosotros mismos, bien sea por la naturaleza de nuestro psiquismo” (KrV, A 125).

Mientras que el pensamiento permanezca externo a las cosas y las cosas externas al pensamiento —mientras, con otras palabras, se sostenga “por principio” la diástasis cartesiana de sensibilidad sin forma y forma del entendimiento sin contenido, no podrán ser abandonadas las penurias de Tántalos.

Según parece Kant se ha complicado con aporías irresolubles, puesto que él mantiene su proyecto de una ‘razón de juicio a priori’ incluso hasta en su estétí-

70 Cf. I. Kant, Carta a Carl Leonhard Reinhold (de. 28/31 Dic. de 1787) [AA X (1922) 513-516; aquí p. 514 s.: “Las facultades del ánimo son tres: facultad del conocer, sentir gusto o disgusto, facultad de desear. Para la primera he encontrado principios a priori en la Crítica de la razón pura (teórica), para la tercera en la Crítica de la razón práctica. Los busqué también para la segunda...; lo sistemático me trajo a ese camino de modo que ahora reconozco tres partes de la filosofía, cada una de las cuales tiene sus principios *a priori*, los que se pueden contar y se puede determinar el contorno del conocimiento posible de esa manera”.

71 Cf. L. Kreimendahl [n. 16], p. 153.

ca. Un ‘juicio del gusto puro’ por ejemplo es para él un juicio “en el que *no tienen* influencia alguna el estímulo y la emoción” (KU, BA 38 [cursivas por E. S.]). Tales percepciones son clasificadas como mera “materia de la complacencia” (ibid.). ‘Abrirse como una rosa’<sup>72</sup>, o, por lo menos, ‘abrirse para una rosa’ (y su buena constitución) no es asunto de una estética crítica. Vale aquí más bien: “La rosa, que contemplo, yo la aclaro por medio de un juicio del gusto como bella” [!] (KU, BA 24).

Ese *no-dejar-formarse* mediante estímulos exteriores puede derivarse de una “voluntad demasiado fuerte de autoafirmación”, la que hace, según Hermann Schmitz, a la ‘raíz del filosofar kantiano’<sup>73</sup>, y que se anuncia en un ‘rechazo desconfiado’ (en especial con y frente a Dios y a la mujer)<sup>74</sup>. Ya el Kant de unos 30 años de edad, escribe a un conocido en el álbum de recuerdos:

“Großen Herren und schönen Frauen  
Soll man wohl dienen, doch wenig trauen”.  
[“Grandes señores y mujeres bellas  
bien se les debe servir, pero darles poca confianza”.]<sup>75</sup>

Kant no era (como por ejemplo Schopenhauer) un enemigo declarado de las mujeres. Pero ya es significativo el hecho de que sus dos intentos de contraer matrimonio no tuvieron éxito dado a que él reflexionó demasiado el asunto; de modo que sus elegidas, cuando él por fin se decidió, ya habían contraído otras uniones<sup>76</sup>.

72 Cf. Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann* III, 87:

“Dein Herz empfähet Gott mit alle Seinem Gut,  
Wann es sich gegen ihn wie eine Ros’ auftut”.  
[“Tu corazón reciba a Dios con toda su bondad,  
cuando él se abre frente a Dios como una rosa”.]

73 Cf. H. Schmitz [n. 42], p. 367. No por casualidad se dice: “Proposiciones sintéticas *a priori* son el orgullo total de Kant... La posibilidad de proposiciones analíticas *a priori* es trivial... Pero proposiciones sintéticas son frases sobre lo otro, que no se es, sobre el objeto de la experiencia. Saber algo sobre eso, independientemente de la experiencia, *a priori*, es el máximo triunfo de la teoría del conocimiento kantiano” (Hartmut Böhme/Gernot Böhme, *Das Andere der Vernunft*, Frankf./M. 1983, p. 311). Como se puede mostrar, sin embargo, aquel orgullo apostrofado es de proveniencia usurpatoria y entre otras conduce al hecho de que Kant no tiene sensorium alguno para preguntas ontológicas genuinas; pese a ello buscó un ente en sí o algo general, y a ello finalmente lo formuló —con mayor o menor audacia—; lo postuló como lo *a priori* sin encontrar claridad sobre el estatus de aquello.

74 Cf. H. Schmitz [n. 42], p. 365.

75 AA XII (1922) 415.

76 Lo que lo volvió titubeante a Kant podría haber sido una sospecha, que formuló en su ‘Antropología’ de 1798 (B 292/A 294 [W 10, 656]): “La mujer adquiere libertad por medio del matrimonio; el hombre pierde su libertad”. Explicaciones de la psicología profunda sobre este problema se encuentran en: H. y G. Böhme [n. 73], pp. 427-494.

El comportamiento de Kant frente a la metafísica parece ser igual de titubeante. El mismo confiesa que él ‘tiene el destino de estar enamorado de la metafísica, pero que ésta le da pocas satisfacciones, de las que él pueda vanagloriarse’<sup>77</sup>. Partiendo de ello se podría estar tentado de concebir su “relación” con la metafísica como “love story”, en la que a causa del enredo de los caracteres actuantes se debe postergar siempre de nuevo el “happy end”<sup>78</sup>. El ‘dolor tantálico’ de Kant se caracterizaría de allí —así como el eros platónico— por su ‘aspiración de totalidad’<sup>79</sup>. En el exceso de esa aspiración designa su *Crítica de la razón pura*, ya aparecida, por un lado como “metafísica de metafísica”<sup>80</sup>, para acentuar dos años más tarde por otra parte, que su ‘Crítica de una razón de juicio *a priori*’ “no es ninguna metafísica”<sup>81</sup> (por medio de lo cual la realización de su “plan ambicioso de una consolidación de toda la metafísica sufrió pérdidas considerables”<sup>82</sup>). En una ambivalencia tal se expresa, según parece, el que Kant —en secreto— experimenta la comprensión de la metafísica de su tiempo, que era *conceptual*-científica, como insuficiente, a causa de su escasa apertura para estudios en la historia de las ideas, pero que no pudo conocer ningún correctivo necesario a ello: —la metafísica concebida como ciencia del *ser*<sup>83</sup>.

### 2.3. “TERAPIA”

#### 2.3.1. Comprensión de la autonomía vinculada a la realidad

Hay indicios que muestran que Kant trabajaba en una superación del auto-encapsulamiento “autístico”, al que lo condujo el concepto de una ‘razón de jui-

77 Cf. I. Kant, *Träume eines Geistesehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1755). A 115 [W 2, 982].

78 Aquí hay que tener en cuenta: “El desprecio de la metafísica, que se encontró en el tiempo, lo tuvo Kant debido a un amor frustrado, con la esperanza de ganarlo sin embargo por un nuevo camino. Junto a J. H. Lambert trabaja en un nuevo método. Cuando él lo encontró se había convertido la reforma en una revolución. El primer principio de 1770 se vio como una reforma, pero la ‘Crítica’ fue una revolución” (Wilhelm Uebele, *Johann Nicolas Tentens nach seiner Gesamtwirkung betrachtet, mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zu Kant*, Berlin 1911, p. 229).

79 Cf. Platón, *Simposio* 192 e: τοῦ ὄλου... τῆ ἐπιθυμία καὶ διώξει ἕπως ὄνομα.

80 Cf. I. Kant, *Carta a Marcus Herz* (11 de mayo de 1781) [AA X (1922) 268-271, cita p. 169].

81 Cf. I. Kant, *Carta a Christian Garve* (7 del ag. de 1783) [AA X (1922) 336-343, cita p. 340].

82 Cf. L. Kreimendahl [n. 16], p. 204.

83 Sin embargo, Kant hace declaraciones ontológicas, en tanto que atribuye a su analítica del entendimiento una obligación general, tácitamente y en contra de su forma de operar acentuada gnosológicamente (a saber: sobre el ser en sí de la capacidad de conocimiento humana); cf. aquí los argumentos de Josef de Vries [n. 37].

cio a priori', y que le deparó un 'dolor tantálico': Ya en la 'introducción' a la *Crítica del juicio* se anuncia una vuelta "saludable" hacia el mundo exterior, cuando la facultad de juicio no se concibe como 'determinante' (per se), sino como 'reflexante'. La 'reflexión sobre las leyes de la naturaleza' se orienta aquí "según la naturaleza [!], y ella no se dirige según las condiciones..., según las cuales nosotros aspiramos a adquirir de ella un concepto" (KU, B XXVII/A XXV [cursivas por E.S.]). A la 'naturaleza' circundante se le concede con ello una cierta dinámica propia, la que llega a comunicar al sujeto cognoscente, que se abre a ello, no meramente una materialidad caótica, sino sobre todo también "in-formante" y con contenidos que amplían su "estado actual de saber". Kant parece querer hacer realidad en su propio mundo vital la comunicación "dia-lógica", posibilitada allí, cuando él (con 63 años de edad y en la situación de mantener su casa) invita continuamente huéspedes a su almuerzo. Y obra como una autocrítica de la forma de pensar apriorística, el hecho de que él en su *Antropología* de 1798 —conforme a los tres poderes del ánimo— rechaza las arrogancias del egoísta 'lógico', del 'estético' y del 'moral'<sup>84</sup>. Del egoísta 'estético' dice, p. ej., que ese "se roba el avance hacia lo mejor, cuando se aísla en su juicio"<sup>85</sup>.

Esto podría significar que cuando el hombre no se cierra apriorísticamente frente a la realidad que opera en él, sino que al contrario le ofrece una apertura receptiva y "sensibilidad", se hace posible, que la cosa considerada se "internalice" (junto con sus particularidades problemáticas). Ella pasa a ser un contenido del problema en la interioridad del espíritu y da a conocer —en la iluminación a distancia por medio del espíritu que la contempla— su estructura esencial. Esta estructura esencial ofrece a su vez el criterio generalizante para un obrar óntico consistente.

En el transcurso del movimiento concebido trascendental-*ontológico* se pueden distinguir tres fases:

1. una *in-sistente*: el sentirse vital del espíritu vinculado a la cosa (la "percepción" espiritual de un ente en sí);
2. una *ex-sistente*: el contornearse del contenido concebido espiritualmente ("teoría");
3. una *con-sistente*: el impulso espontáneo a realizar del contenido aclarado intelectualmente ("praxis").

Mediante esa *in-ex-con-sistencia* se marca aquella estructura de totalidad, sin la cual (según la concepción de Sócrates<sup>86</sup>) no se puede reconocer el espíri-

84 Cf. I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt* (1798/21800), BA 5 - BA 8 [W 10, 408-411].

85 Cf. *ibid.*, BA 8 [W 10, 410].

86 Cf. Platón, *Phaidros* 270 c: ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἶε δύνατον εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως.



tu-alma humano. Este se vuelve consciente de sí mismo, en el conocimiento distinto de las cosas, como dimensión representativa del ente en sí<sup>87</sup>. *La autonomía resulta por eso como onto-nomía*. Habermas sigue esta concepción, cuando afirma que Kant crítico equiparó erróneamente la autonomía de la voluntad “con el acto del desprendimiento de todos los motivos empíricos”<sup>88</sup>.

La nombrada ‘in-ex-con-sistencia’ permite redimir un desideratum formulado por Habermas. Se trata aquí de que “los momentos de la razón, los que se tomaron separadamente en las tres críticas kantianas, se muestren en su unidad: la unidad de la razón teórica con el entendimiento moral-práctico y el juicio estético”<sup>89</sup>. Hay que encontrar para esa división dada por Kant de las facultades del ánimo y que tiene la forma de la estrella de “Mercedes”<sup>90</sup>, un círculo envolvente, el que manteniendo las diferencias ganadas haga comprensible su totalidad integrativa. La ‘Estética’ in-sistente se refiere aquí al estar abierto sensible y al ser afectado del espíritu por determinados contenidos. La ‘lógica’ ex-sistente se refiere a la expresión teórica de aquello que ha “impresionado” al espíritu receptor; y la consistencia ‘ética’ al traslado práctico de aquello que fue conocido anteriormente en su ser en sí esencial.

### 2.3.2. Modificaciones a la división kantiana tripartita de las ciencias principales

Las reflexiones previas implican una coherencia distinta, la que permite superar las aporías, que se constataron en vistas al esquema de arriba; y permite asimismo ver en una nueva luz las tres ciencias filosóficas principales: La ‘estética’ es congruente aquí con la ‘física’, ya que ella se ocupa de la percepción inicial de la constitución natural (de la φύσις) de un contenido. La ‘lógica’ se libera ahora de la imposibilidad de tener que ser como forma sin contenido la base de la formación de toda apariencia material. Se gana de nuevo la dimensión de la lógica socrática, la que (como se representa en los diálogos platónicos) comienza a preguntar en un contexto vital del mundo concreto, lo que una determinada cosa es en sí (τί ἐστίν). Pero justamente esa pregunta socrática, la que *supone* un algo determinado de contenido y que trabaja en la aclaración de aquello, es vista por Aristóteles como el “principio de los silogismos”, y esto significa: como el principio de la lógica científica<sup>91</sup>. Con ello se aclara una comprensión

87 Cf. Platón, Phaidon 66 e: αὐτῇ τῇ ψυχῇ θεατέον οὐτὰ τὰ πράγματα.

88 Cf. J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankf./M. 1992, p. 136.

89 Cf. Jürgen Habermas, *Neue Unübersichtlichkeit*, Frankf./M. 1985, p. 174.

90 Cf. W. Welsch, Und sie bewegt uns doch. Vernunft nach ihrer Kritik. En: *Universitas* 46 (1991) 1130-1146, cita p. 1141.

91 Cf. Aristóteles, *Metaf.* XIII, 4 [1078 b.24]: ἀρχὴ δὲ τῶν συλλογισμῶν τὸ τί ἐστίν. En Platón (Teetetos 186 d) dice Sócrates en este sentido que la verdad del ser recién puede ser conseguida ‘en la unión conjunta’ (συλλογισμῶ) de las impresiones de los sentidos. También Ernst Kapp

de la 'ética' integral. Se hacen desaparecer las diferencias que surgen en Kant (de 'ser' y 'deber', 'tendencia' y 'obligación'), diferencias que surgen cuando se colocan como antitéticos el principio 'formal'-moral y la situación de la vida 'material', a la que se debe "aplicar" ese principio. Mirado en conjunto, no se trata más de una aplicación de normas llegada "desde afuera". El conocer, que diferencia el contenido percibido inmanente del espíritu, se concibe aquí más bien como una condición interna para un obrar vinculado a las cosas<sup>92</sup>.

### 2.3.3. Modificaciones a la división kantiana tripartita de las capacidades del ánimo arriba mencionadas

La triplicidad explicada del orden del *ser*, del *conocer* y del *obrar* contiene, vista más de cerca, algunos cambios del esquema que Kant ofrece al final de su 'Introducción' a la *Crítica del juicio* (B LVIII/A LVI):

Faculta total del ánimo	Facultad del conocer	Principios <i>a priori</i>	Aplicación a
<i>Facultad del conocimiento</i>	<i>Entendimiento</i>	<i>Legitimidad</i>	<i>Naturaleza</i>
<i>Sentimiento de gusto y disgusto</i>	<i>Juicio</i>	<i>Finalidad</i>	<i>Arte</i>
<i>Facultad de desear</i>	<i>Razón</i>	<i>Fin final</i>	<i>Libertad</i>

Así como Kant mismo en la construcción de su *Crítica de la razón pura*, trata a la estética antes de la lógica, así también en la crítica contemporánea de la razón signitivamente se comienza con la prioridad de lo estético<sup>93</sup>. Así en la compren-

(*Der Ursprung der Logik bei den Griechen*, Göttingen 1965, espec. p. 24 s., p. 45) observa que Sócrates tiene un significado excelente en vistas de la fundamentación lógica. Karl Popper, que se presenta a sí mismo gustosamente como "socrático", debería preguntarse en este contexto, si es que esa valoración propia es sostenible, mientras que él parta del hecho, de que "nosotros debemos renunciar a la pregunta '¿Qué es?'" (*Objektive Erkenntnis*, Hamburg 1974, p. 218).

92 Con ello se ahorra también el reproche de Habermas de que "las éticas del tipo kantiano están especializadas en preguntas de la justificación; la preguntas de la aplicación, sin embargo, quedan incontestadas" (J. Habermas [n. 89], p. 24).

93 Cf. p. ej. W. Welsch, *Ästhetisierungsprozesse. Phänomene, Unterscheidungen, Perspektiven*. En: *Deutsche Zeitschrift für Philos.* 41 (1993) 7-29. Como puede mostrarse, Welsch entiende a la estética como un acontecer ficticio. Partiendo de Nietzsche entiende al hombre como "animal fingens" (ibid., p. 22). El empleo de 'estética' que Welsch realiza no tiene prácticamente nada que ver con el significado básico griego (αἰσθησις = percibir receptivo de contenidos de forma). Lo

sión ontológica se sugiere ubicar al ‘sentir’ como la facultad primera y fundamental del ánimo. Sobre ese se construye el ‘conocer’, el que permite a lo sentido hacerse explícito. A partir de ambos (desde la cosa sentida y la cosa pensada) resulta finalmente el ‘querer’, correspondientemente: el obrar libre del hombre.

Resumo, en simplificación consciente de los términos kantianos (simplificación que en cuanto tal, intenta aclarar la estructura básica del principio de pensamiento kantiano) las dos primeras columnas del esquema de arriba en una única: Ella recibe el título ‘Terna subjetiva’ y se subarticula en 1. *Sentir*, 2. *Conocer*, 3. *Querer*.

En la 3ª columna del esquema de arriba reemplazo ‘finalidad’, según las reflexiones previas, por ‘contenido’ (pues ‘finalidad’ se fusiona con ‘fin-final’ así como en la investigación kantiana se ha observado desde hace tiempo, que la tercera crítica de Kant abarca dos partes heterogéneas: una ‘estética’ genuina y una ‘teleológica’, la que en perspectiva sistemática debería ser ordenada más bien en la *Crítica de la razón práctica*<sup>94</sup>). Titulé la afirmación, así modificada, de la 4ª columna del esquema de Kant ‘Terna objetiva’; se subdivide en 1. *Contenido*, 2. *Legitimidad* y 3. *Fin final*.

La 4ª columna del esquema de arriba se suprime, porque tal triplicidad in-ex-con-sistencial, la que en la unidad “subjetiva” de *sentir*, *conocer* y *querer* llega a expresarse de manera similar como en la unidad “objetiva” de *física*, *lógica* y *ética*. Intenta representar aquella actualidad de ser que (previa a la ramificación sujeto-objeto), hace “desde adentro” de cada ente un ente determinado, de modo que no se hace necesaria la “aplicación” de principios formales, que quedan como exteriores.

Las reflexiones previas pueden resumirse en el esquema siguiente, el que pone de manifiesto —si es que se puede decir así— el “núcleo” ontológico del criticismo “purgado” de Kant:

---

receptivo se encuentra en él tan desubicado como lo característico de la αἰσθησις, que él puede decir en el sentido de su pan-ficcionalismo (el que finalmente no representa otra cosa que un Neo-nominalismo): “No el hecho de que se construya, sino el que se niega el carácter de construcción, es lo engañoso” (ibid., p. 26). Concepciones de la estética no-ficcionalistas son presentadas en Carola Meier-Seethaler, *Gefühl und Urteilskraft. Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft*, München 1997; Anne-Eva Brauneck, *Fühlen und Denken*, Frankf./M.-Bern-New York-Paris-Wien 1997; Hans-Martin Schönherr-Mann, *Postmoderne Perspektiven des Ethischen*, München 1997, espec. p. 145-155: ‘Praktische Hermeneutik als Zweite Philosophie: Das Hören’. Respecto de la problemática de la percepción especialmente en Kant son de ayuda Helmut Holzhey, *Kants Erfahrungsbegriff. Quellengeschichtliche und bedeutungsanalytische Untersuchungen*, Basel-Stuttgart 1970; y Heinrich Dörrie, *Leid und Erfahrung. Die Wort-und Sinn-Verbindung παθεῖν - μαθεῖν im griechischen Denken* (Akad. der Wissenschaften und Literatur. Abh. der geistes-und sozialwissenschaftl. Kl. Jg. 1956, nr. 5), Wiebaden 1956.

<sup>94</sup> Cf. sobre esto Wolfgang Bartuschat, *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*, Frankf./M. 1972, p. 7 s.

	Terna subjetiva	Terna objetiva	
<i>Crítica del juicio</i>	<i>Sentir</i>	<i>Contenido</i>	<i>Física</i>
<i>Crítica de la razón pura</i>	<i>Conocer</i>	<i>Legitimidad</i>	<i>Lógica</i>
<i>Crítica de la razón práctica</i>	<i>Querer</i>	<i>Fin final</i>	<i>Ética</i>

Si en este lugar se objeta que el filosofar de Kant se adultere por un concepto ternario, quede contestado aquí en tres puntos lo siguiente:

1. Kant mismo descubre, al final de su ‘introducción’ a la *Crítica del juicio* qué divisiones tricotómicas se hallan “en la naturaleza de la cosa” (KU, B LVIII/A LV).

2. Kant trabaja con la “expectativa de poder llevar eso tal vez alguna vez hasta la comprensión de la unidad del *todo* de la facultad de la razón pura” (KpV, A 162 [cursivas por E. S.]). Él busca una ‘representación completa’ de los ámbitos-partes filosóficos y va guiado aquí por el esfuerzo de “concebir correctamente la *idea del todo* y a partir de ella proponerse todas aquellas partes *en su vínculo mutuo de una y otra* por medio de la derivación de la misma de un concepto de aquel todo, en una facultad de la razón pura” (KpV, A 18 [cursivas por E. S.])<sup>95</sup>. Como se pudo ver arriba él ha presentado a las tres facultades del ánimo en un estar una *junto* a la otra. Puesto que él deja sin aclarar su estar una *en la otra* —su ‘vínculo mutuo de una a otra’— condujo esto al ‘dolor tantálico’ y en la investigación sobre Kant a que ella descubra en el filosofar kantiano un estimulante “estar uno al lado del otro de la pretensión sistemática y de la redención aporética de la pretensión”<sup>96</sup>.

3. Si Kant hubiese tenido presente la coherencia óptica de las tres facultades del ánimo, no hubiese tenido que reaccionar tan bruscamente y desamparado en su *Aclaración en la relación a la doctrina de la ciencia de Fichte* (del 7 de Agosto de 1799) (como sucedió realmente) en contra del reproche de Fichte, de que él “ha querido enviar sólo una *propedéutica* de la filosofía trascendental y no el *sistema* de esa filosofía misma”<sup>97</sup>.

95 Cf. aquí también I. Kant, *Prologomena*, A 199 s.: “La metafísica debe ser ciencia, no sólo en el todo, sino también en todas sus partes: de lo contrario ella no es nada”.

96 Cf. Helga Mertens, *Kommentar zur ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft. Zur systematischen Funktion der Kritik der Urteilskraft für das System der Vernunftkritik*, München 1975, p. 12.

97 Cf. I. Kant, *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre* (del 7 de ag. de 1799) [AA XII (1922) 370 s.].

### 2.3.4. ‘Sentir’, ‘Pensar’ y ‘Querer’ (πάθος, λόγος y ἦθος) como momentos del ser hombre integral

Téngase en cuenta aquí también que las ternas introducidas arriba no se refieren a una esquematización formalística dura, sino a un vital y oscilante estar el uno en otro de momentos particulares, los que en sí tienen una estampa propia y posibilitan en el juego conjunto con el otro una experiencia de plenitud. Esto también es observable en los vínculos interhumanos. Aquí encontramos al ‘hombre del sentimiento’, al ‘hombre de razón’ y al ‘hombre de acción’<sup>98</sup>. Cada uno de esos “tipos” tiene sus “cualidades” positivas; el primero se delinea por medio de una *gran sensibilidad* (eventualmente incluso: sensibilidad), el segundo por medio de su *facilidad de comprensión*, el tercero por medio de un *compromiso valiente*. Sería tonto dejar jugar esos caracteres, que se fundan en la misma ejecución del ser, cuya riqueza interna en cierto modo “reflejan”, en un indiferente estar uno al lado del otro o uno frente al otro. El objetivo de una formación humana universal parece estar más bien en la multiplicidad armónica de un ser humano integral.

## 3. ARMONÍA DEL ‘TANTO/COMO’ COMO TAREA SUPREMA DEL FILOSOFAR

Para aclarar algo más la intención integradora, que fue conductora hacia a una “terapia” del ‘dolor tantálico’, en los esfuerzos precedentes, subráyese aquí que en esa propuesta de terapia *no* se trata de una vuelta total del ‘giro copernicano’, por medio del cual Kant ha introducido su criticismo con un pathos notable. El ‘giro copernicano’ significa según Kant, que él, después de que antes se suponía que nuestro conocer se orienta según los objetos, y con ello no avanzaba, ahora trabaja bajo la condición de que los objetos deben orientarse según nuestro conocer (cf. KrV, B XVI). Los absurdos que surgen en ese racionalismo “idealista” provocaron en Nicolai Hartmann a una contrareacción excesiva: a la aceptación de una “*colocación total* de lo racional en una esfera más grande de lo irracional”<sup>99</sup>. Para impedir una crítica tal unilateral de lo unilateral parece ser necesario cambiar el rígido *o/o* de Kant en un *tanto/como* unificador. Kant dice p. ej., en vistas de la determinación de la relación de cosa y pensamiento: “*Sólo* hay dos casos posibles, bajo los cuales se pueden encontrar las representaciones

98 Esta triada está detallada en Th. Elsenhans, *Psychologie und Logik* (Col. Göschen. Vol. 14), Leipzig 1909, pp. 64-66.

99 Cf. Nicolai Hartmann, *Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin 1965, p. 285.

y sus objetos: *O bien* se toman esas leyes de la naturaleza por medio de la experiencia o *bien* al revés, la naturaleza se deriva de las leyes de la posibilidad de la experiencia” (Prol 36, A 112).

Ese excluirse mutuo de las posibilidades del pensamiento implica, según lo que se potencia, un desprecio ya sea de la cosa (en el caso del racionalismo) o del pensamiento (en el caso del sensualismo). La disarmonía que va unida a ello sólo puede resolverse cuando (en el sentido de Aristóteles) se busque la verdad “en el medio”: en la mediación cooperativa entre la cosa que se comunica y el sujeto receptor de la misma.

Aristóteles formula tales conexiones ya para el plano de la percepción; él dice: “La realidad ( $\sigma$ ) del objeto de percepción y del órgano de percepción es una y la misma; sólo su forma de ser es distinta”<sup>100</sup>. Ejemplifica esto con el acto del oír: “Cuando opera aquello que puede oír y aquello que puede sonar, suena realmente, entonces se realiza al mismo tiempo el oído y el sonido”<sup>101</sup>.

Ese simultáneo operar conjunto (la interacción de factores objetivos y subjetivos) se puede observar en especial en la lengua. Se dice tanto: “*La manzana sabe bien*” (*Der Apfel schmeckt gut*), como: “*Yo saboreo la manzana*” (*Ich schmecke den Apfel*); tanto: “*La cosa parece* (así o así) (*die Sache sieht so oder so aus*)”, como “*yo veo la cosa*” (*ich sehe die Sache*), etc.

Esta concepción sin-érgica del conocimiento hace posible, de raíz, la concordancia de pensamiento y cosa, i.e. lo que los griegos entendían cabalmente por  $\acute{\alpha}\rho\mu\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$ <sup>102</sup>. A partir de aquí entendemos que Kant estuviera atormentado por un ‘dolor tantálico’, ya que por su deduccionismo apriorístico evitaba toda la armonía entre elementos sensibles y espirituales. Puede leerse en Ovidio<sup>103</sup> que Tántalos fue liberado de sus tormentos en el mundo subterráneo al oír la música armónica de Orfeo. El mito alude aquí —tal como puede verse— al tono uní-sono del hombre en el cosmos. Kant (y todo lo que se dio en llamar ‘Racionalismo’ a partir de él) ha perdido esa relación. Kant puede, por eso, llegar a juzgar el teorema leibniziano de una ‘armonía preestablecida’ como “la más maravillosa fic-

100 Cf. Aristóteles, *De anima* III, 2 [425 b.25]:  $\eta\ \delta\epsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\iota\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \tau\eta\sigma\ \alpha\iota\sigma\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \eta\ \alpha\upsilon\tau\acute{\eta}\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\ \kappa\alpha\iota\ \mu\acute{\iota}\alpha,\ \tau\omicron\ \delta\prime\ \acute{\epsilon}\lambda\iota\nu\alpha\iota\ \omicron\upsilon\ \alpha\nu\tau\omicron\ \alpha\upsilon\tau\alpha\iota\varsigma.$

101 Cf. *ibid.* [425 b.29-32]:  $\acute{\omicron}\tau\alpha\nu\ \delta\prime\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\eta\ \tau\omicron\ \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\nu\ \acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\acute{\nu}\epsilon\iota\nu\ \kappa\alpha\iota\ \psi\omicron\theta\eta\ \tau\omicron\ \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\nu\ \psi\omicron\theta\epsilon\acute{\iota}\nu,\ \tau\omicron\tau\epsilon\ \eta\ \kappa\alpha\tau\prime\ \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\nu\ \acute{\alpha}\kappa\omicron\iota\eta\ \acute{\alpha}\mu\alpha\ \gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\tau\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\omicron}\ \kappa\alpha\tau\prime\ \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\nu\ \psi\acute{\omicron}\theta\omicron\varsigma.$

102 Cf. sobre ello Bonaventura Meyer, *ARMONIA. Bedeutungsgeschichte des Wortes von Homer bis Aristoteles*, Zürich 1932.

103 Cf. Ovidio, *Metamorfosis* X. 41. Kant cita (en KrV, A VIII f.) de esta obra de Ovidio los versos XIII. 508-510. De allí puede asumirse que Kant estaba familiarizado con este libro, al menos durante su época de estudiante.

ción que hasta ahora haya pensado la filosofía”<sup>104</sup> Su ‘dolor tantálico’ es síntoma de este olvido de la armonía. Este olvido puede tal vez superarse si nosotros tenemos presente la envergadura órfica de un Sócrates, ya que para Sócrates el ‘servicio a las Musas’ (μουσικὴν ποιεῖν)<sup>105</sup> y también el ‘cuidado del alma’ (τὴν αὐτοῦ ψυχὴν θεραπεύειν)<sup>106</sup> tienen que ser entendidas como las tareas filosóficas supremas.

NOTA: Este artículo representa la versión castellana de un capítulo central en el libro: Erwin Schadel, *Kants “Tantalischer Schmerz”. Versuch einer konstruktiven Kritizismus-Kritik in ontotriadischer Perspektive* (Schriften zur Triadik und Ontodynamik. Vol. 13), Frankfurt am Main-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1998, pp. 109-142; reseñas de este libro por Luis Jiménez Moreno en: *Anales del Seminario de Historia de Filosofía* 16 (1999) 310-313; por Ildefonso Murillo en: *Diálogo filosófico* 45 (1999) 457-459.

ABREVIATURAS USADAS EN EL ARTÍCULO: **A** = primera edición de la obra citada de Kant; **B** = segunda edición de la obra citada de Kant; **AA** = *Akademie-Ausgabe: Kant’s gesammelte Schriften*, ed. por la Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Vol. 1 ss., Berlin 1902 ss.; **KrV** = *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 1781, <sup>2</sup>1787; **Prol.** = *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Riga 1783; **GMS** = *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga 1795, <sup>2</sup>1786; **KpV** = *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga 1788; **KU** = *Kritik der Urteilskraft*, Berlin 1790, <sup>2</sup>1793; **W** = *Immanuel Kant, Werke in zehn Bänden*, ed. por Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1983.

ERWIN SCHADEL

104 Cf. I. Kant, *Welche sind die wirklichen Fortschritte, die die Philosophie seit Leibnizens und Wolff’s Zeiten in Deutschland gemacht hat?* [W 5, 618].

105 Cf. Platón, *Fedón* 60 e - 61 a

106 Cf. del mismo, *Cratilo* 440 c.