

Trabajo preparatorio para

recientemente en filosofía

Introduction to On a Newly Arisen Superior Tone in Philosophy

Immanuel KANT

XXIII195 Schiller.

Acerca de un espíritu de señor que ha surgido recientemente en la filosofía.

Que cada cual considere que la opinión que hace conocer públicamente es digna de imponerse universalmente ya se encuentra en este concepto mismo y concuerda completamente con la libertad de pensar según la regla *audiatur et altera pars* (*escúchese también la otra parte*), es decir, con ser un copropietario (*condominus*) del gran patrimonio de los conocimientos, que se ofrecen como posesión a la razón humana universal, no *por encima de* la razón de los otros, sino *por medio de* ellos, y además no meramente como un usufructuario (*dominus utilis*), que esté en posesión de algo que sólo le ha sido entregado en préstamo (*dominum utile*), sino como propietario que lo posee directamente (como *dominus directus*). La elección de este uso de la razón no limitado mediante ningún derecho al privilegio de una autoridad que se pronuncie despóticamente sobre la opinión de otros se encuentra en la proposición *audiatur et altera pars* y, aunque fuera una presunta voz escuchada desde el cielo la que contradijera a la voz de la razón humana, cualquiera tiene que poder dudar de una voz semejante – Pero últimamente se ha levantado cierto espíritu de señor (presunta ventaja) sobre el mismo uso teórico libre y público de la razón, con la amenaza de no impedir solamente el pensar en voz alta, sino incluso de impedir el pensar en absoluto (de alguna manera encerrar a la razón con una cerradura).

Hay dos campos en los que la razón pura se esfuerza por conseguir una pose-

sión, a saber, las matemáticas y la filosofía. –Nadie ha pretendido decidir sobre la primera mediante autoridad, pero eso no puede tampoco dañar a nadie, porque se trata tan sólo de un gran instrumento. Por el contrario, puesto que sólo la filosofía puede determinar el fin final de la naturaleza humana y decidir por meros conceptos...

Sobre un tono de distinción adoptado recientemente en filosofía

VIII389 El nombre de filosofía, después de haber perdido su primer significado de sabiduría científica de la vida, fue reclamado ya desde muy pronto como título para el engalanamiento del entendimiento de pensadores no comunes, para quienes la filosofía representaría ahora una especie de desvelamiento de un misterio. –Para los *ascetas* del desierto macariano, filosofía significaba su *monacato*. El alquimista se llamaba a sí mismo *philosophus per ignem*. Las *logias* de tiempos antiguos y modernos son adeptas de un misterio transmitido por tradición sobre el que celosamente nada nos *quieren* declarar (*philosophus per initiationem*). Finalmente, los más nuevos propietarios de este misterio son quienes lo llevan *en su interior* pero desgraciadamente *no pueden* enunciarlo ni comunicarlo universalmente por medio del lenguaje (*philosophus per inspirationem*). Ahora bien, si hubiera un conocimiento de lo suprasensible –que en respecto teórico no es más que un auténtico misterio, mientras que en respecto práctico al entendimiento humano le es perfectamente posible descubrirlo–, un conocimiento tal obtenido por un entendimiento en tanto que facultad del conocimiento *por conceptos* sería muy inferior al conocimiento que pudiera ser percibido inmediatamente por el entendimiento en tanto que facultad *de la intuición*; puesto que el entendimiento discursivo tiene que trabajar mucho para, por medio del primer conocimiento, descomponer y recomponer sus conceptos conforme a principios y ascender esforzadamente muchos escalones hasta producir progresos en el conocimiento, en lugar de lo cual una *intuición intelectual* captaría y presentaría el objeto inmediatamente y de un solo golpe. –Por tanto, quien se crea en posesión de esta última intuición mirará con desprecio al primero e, inversamente, la comodidad de tal uso de la razón supondrá una fuerte tentación de asumir temerariamente una facultad de la intuición de este tipo, al igual que la de recomendar preferentemente una filosofía basada en ella, tentación que se deja explicar fácilmente por la natural propensión al egoísmo de los hombres que observa en silencio la razón.

VIII390 Porque no radica meramente en la indolencia natural de los hombres, sino también en su vanidad (una libertad mal entendida), que los que *tienen para vivir*, ya sea rica o pobremente, se consideren *distinguidos* en comparación con quienes tienen que trabajar para vivir. –El *árabe* o el *mongol* desprecia al habitante

de la ciudad y se cree distinguido en comparación con él porque vagar a caballo por los desiertos con las ovejas es más una diversión que un trabajo. El *tungú de los bosques* cree estar lanzando una maldición al cuello de su hermano cuando dice: « ¡Que críes tú mismo el ganado como lo hace el *buríato!*», y éste le devuelve el impropio al decirle: « ¡Que cultives tus tierras como hace el *ruso!*». Éste último, según su modo de pensar, dirá quizá: « ¡Que acabes sentado ante tu telar como el alemán!». –En una palabra: Todos se piensan distinguidos en la medida en que creen no tener que *trabajar* y este principio se ha llevado últimamente tan lejos que se anuncia públicamente y sin pudor una supuesta filosofía para la que no es preciso trabajar, sino que basta con escuchar y sentir el oráculo interior para llegar a poseer, desde sus fundamentos, la totalidad de la sabiduría a la que se aspira con la filosofía. Y esto lo hacen en un tono que indica que no han pretendido en absoluto alinearse con aquellos que –*escolarmente*– se consideran comprometidos con un lento y cauteloso progresar desde la crítica de la facultad de conocer hasta el conocimiento dogmático, sino que están en disposición de producir –*genialmente*–, con tan sólo echar una única mirada incisiva a su interior, todo lo que nunca se puede producir sino con laboriosidad, y probablemente más aún. Muchos pueden sentirse pedantemente *orgullosos* con las ciencias que exigen trabajo como las matemáticas, la ciencia de la naturaleza, la historia antigua, el saber de lenguas, etc., incluso con la filosofía –en la medida en que ésta está obligada a ocuparse del desarrollo metódico y la organización sistemática de los conceptos matemáticos–; pero a nadie se le ocurre darse aires de *gran señor* salvo al filósofo de la *intuición*, que no demuestra desde abajo por medio del hercúleo trabajo del conocimiento de sí mismo, sino que lo hace sobrevolando de arriba a abajo en una apoteosis que no le cuesta nada, porque se ampara en su propio prestigio y no está obligado a rendir cuentas a nadie.

¡Y ahora a la cosa misma!

* * *

VIII391 *Platón*, tan buen matemático como filósofo, admiraba en las propiedades de determinadas figuras geométricas, como por ejemplo el círculo, una clase de *conformidad a fines* –esto es, su idoneidad para resolver una multiplicidad de problemas o para encontrar una multiplicidad de soluciones a uno y el mismo problema a partir de un único principio (como en la doctrina de los lugares geométricos)–, como si en ellas se hubieran dispuesto *a propósito* los requisitos para la construcción de ciertos conceptos de magnitud, incluso cuando éstos pueden ser comprendidos y demostrados a priori como necesarios. Pero la conformidad a fines sólo es pensable por medio de la remisión del objeto a un entendimiento que fuera su causa.

Ahora bien, como con nuestro entendimiento –en tanto que facultad de conocer *por conceptos*– no podemos ampliar nuestro conocimiento más allá de nuestro con-

cepto *a priori* (cosa que en cambio sí ocurre realmente en las matemáticas), Platón tuvo que suponer que nosotros los hombres teníamos *intuiciones a priori*, intuiciones que sin embargo no tendrían su primer *origen* en nuestro entendimiento (puesto que nuestro entendimiento no es una facultad de la intuición, sino sólo una facultad discursiva o de pensar), sino en un entendimiento que al mismo tiempo fuera el fundamento originario de todas las cosas, esto es, en el entendimiento divino, cuyas intuiciones merecerían entonces ser llamadas *directamente* arquetipos (ideas). Sin embargo, a nosotros al nacer sólo nos habría sido concedida *indirectamente* la intuición de estas ideas divinas (puesto que una intuición *a priori* tendríamos que tener si quisiéramos hacer comprensible nuestra facultad de las proposiciones sintéticas *a priori* en la matemática pura), como intuición de las copias (*ectypa*), en cierto modo de las sombras, de todas las cosas que conocemos sintéticamente *a priori*; sin embargo, ese nacimiento habría traído consigo al mismo tiempo un oscurecimiento de estas ideas debido al olvido del origen de las mismas. Como consecuencia de esto, de que nuestro espíritu (ahora llamado alma) haya sido arrojado a un cuerpo, la noble tarea de la filosofía consistiría en liberarse paulatinamente de estas cadenas¹.

VIII392 Pero tampoco hemos de olvidar a *Pitágoras*, del que sabemos demasiado poco como para sacar algo en claro sobre el principio metafísico de su filosofía. –Del mismo modo que las maravillas de las *figuras* (de la geometría) llamaron la atención de Platón, así llamaron la atención de Pitágoras las maravillas de los *números* (de la aritmética) –la apariencia que estos tienen de ser conformes a fin y la aptitud de su propia constitución, que casi parece hecha a propósito, para resolver algunos problemas racionales de las matemáticas, ciencia en la que tiene que presuponerse una intuición *a priori* (espacio y tiempo) y no sólo el pensamiento discursivo–, como sobre un tipo de *magia*, simplemente para hacerse comprensible no sólo

¹ Platón procede al menos consecuentemente en todo este razonamiento. Sin duda flotaba ante él, aunque ciertamente de modo oscuro, la pregunta que sólo recientemente ha llegado al lenguaje con claridad: «¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?» Si en aquel momento hubiera podido adivinar lo que no se descubrió hasta más tarde –que en efecto hay *intuiciones a priori*, pero que no lo son del entendimiento humano, sino sensibles (bajo los nombres de espacio y tiempo), y que por ello todos los objetos de los sentidos sólo son válidos para nosotros como meros fenómenos y sus formas (que en las matemáticas podemos determinar *a priori*) no lo son de las cosas en sí mismas, sino de nuestra sensibilidad (subjetivas), y que, por tanto, son válidas para todo objeto de una experiencia posible, pero no un paso más allá–, no habría buscado la intuición pura (que necesitaba para hacerse comprensible el conocimiento sintético *a priori*) en el entendimiento divino y sus arquetipos de todos los seres en tanto que objetos independientes y no habría encendido así la antorcha de la exaltación. –Puesto que debió de darse cuenta de que al pretender afirmar que podía intuir *empíricamente* el objeto en sí mismo en la intuición que está a la base de la geometría, el juicio geométrico y la matemática entera se convertían en una mera ciencia experimental, cosa que se contradice con su *necesidad*, que es precisamente lo que (junto con su posibilidad de ser intuita) le asegura un rango tan alto entre todas las ciencias.

la posibilidad de ampliar nuestros conceptos de magnitud en general, sino también la de que tengan propiedades particulares y, en algún sentido, misteriosas. –La historia cuenta que el descubrimiento de la proporción numérica entre los tonos y de la ley sin la cual estos no constituyen si quiera música empujó a Pitágoras a pensar –dado que en este juego de las sensaciones las matemáticas (como ciencia de los números) contienen también el principio formal del mismo (y, al parecer, incluso *a priori* a causa de su necesidad) –, que inhabitaba en nosotros una intuición, por muy oscura que ésta fuera, de una naturaleza que hubiera sido ordenada por un entendimiento rector conforme a ecuaciones numéricas. Además, esta idea aplicada a los cuerpos celestes dio lugar también a la doctrina de la armonía de las esferas. Ahora bien, nada hay tan vivificador para los sentidos como la música; el principio vivificador del hombre es el alma; y puesto que la música según Pitágoras sólo se funda sobre proporciones numéricas percibidas y el *alma* –aquél principio vivificador del hombre (póngase atención en esto)– es al mismo tiempo un ser libre que se determina a sí mismo, entonces quizá se deje comprender y se justifique de algún modo la definición que dio de alma: *anima est numerus se ipsum movens*; si se asume VIII393 que Pitágoras quería apuntar, mediante esa posibilidad de moverse por sí mismo, a la diferencia entre alma y materia –al ser esta última en sí carente de vida y sólo movible por una causa externa– e incluso a la libertad.

Fueron, por tanto, las *matemáticas* aquello sobre lo que *filosofaron* tanto Pitágoras como Platón, por cuanto consideraron que todo conocimiento *a priori* (ya contuviera intuición o concepto) pertenecía a lo intelectual, y con esta filosofía creyeron haberse topado con un *misterio* allí donde no había ninguno: no porque la razón pueda responder a todas las preguntas que se le plantean, sino porque su oráculo enmudece cuando se eleva la pregunta hasta tan alto que deja de tener sentido. Cuando, por ejemplo, la geometría establece algunas propiedades del círculo a las que califica de bellas (como se puede ver en Montucla) y luego pregunta: ¿De dónde vienen esas propiedades que parecen tener una especie de vasta utilidad y conformidad a fines?, no se puede dar otra respuesta que *Quaerit delirus, quod non respondet Homerus*. Quien quiera resolver filosóficamente un problema matemático se contradice a sí mismo, por ejemplo: ¿A qué se debe que la proporción *racional* entre los tres lados de un triángulo rectángulo sólo pueda ser la de los números 3, 4 y 5? Pero quien *filosofa* sobre un problema matemático cree haberse topado aquí con un misterio y, justamente por eso, cree estar viendo algo grandioso donde en realidad no ve nada y sitúa la auténtica filosofía (*philosophia arcani*) precisamente en el hecho de que medita sobre una idea en su interior que no es capaz de hacerse comprensible a sí mismo ni de comunicar a otros; filosofía en la que el talento poético encuentra alimento para divagar entre el sentimiento y el goce, cosa que resulta mucho más atractiva y esplendorosa que ganarse la posesión de la ley de la razón por medio del trabajo. Así la pobreza y el orgullo confieren a la filoso-

fía el ridículo aspecto que tiene cuando la escuchamos hablar en un *tono distinguido*.

La filosofía de *Aristóteles*, en cambio, es trabajo. Pero aquí sólo lo contemplo (como a los dos anteriores) en tanto que metafísico —esto es, como quien descompone todo conocimiento *a priori* en sus elementos— y en tanto que artista de la razón que lo vuelve a componer a partir de esos elementos (de las categorías); cuya elaboración, hasta donde llega, ha conservado su utilidad, aunque ciertamente fracasara en su *progresar* al extender esos mismos principios, que son válidos para lo sensible, hasta lo suprasensible, donde no alcanzan sus categorías VIII394 (sin que se percatara del peligroso salto que para ello tenía que dar). En lo suprasensible era necesario primero compartimentar y medir el órgano del pensamiento en sí mismo —la razón— en sus dos campos, el teórico y el práctico; trabajo éste que quedó reservado para épocas posteriores.

Sin embargo, lo que queremos ahora es escuchar y valorar el nuevo tono en el filosofar (de la mano del cual se puede prescindir de la filosofía).

* * *

Que las personas *distinguidas* filosofen, aun cuando ocurriese hasta las cumbres de la metafísica, debe serles tenido a mucha honra y merecen indulgencia por su (apenas evitable) falta contra la escuela, puesto que con ello están descendiendo hasta ponerse en pie de igualdad civil con ella². —Pero que estos sedicentes filósofos *se den aires de distinción* no puede serles disculpado de ningún modo, porque

² Hay sin embargo una diferencia entre filosofar y dárseles de filósofo. Esto último ocurre en un tono distinguido cuando se hace pasar por filosofía el despotismo sobre la razón del pueblo (e incluso sobre la suya propia) por medio de su encadenamiento a una fe ciega. Este es el caso, por ejemplo, de «la fe en la legión del trueno en tiempos de Marco Aurelio», al igual que la fe «en el fuego que brotó milagrosamente bajo los escombros de Jerusalén para burla de Juliano el Apóstata», fe que se hace pasar por la verdadera filosofía auténtica y que tilda a su contraria de «incredulidad de carbonero» (como si quienes queman carbón en las profundidades de los bosques tuvieran fama de ser muy poco crédulos en consideración a los cuentos que se les relatan). A esto se añade también la afirmación de que la filosofía llegó a su final hace dos mil años porque «el estagirita conquistó tanto para la ciencia, que no ha dejado gran cosa de consideración para que lo escrutaran sus sucesores». Así, los igualadores de la constitución política no son meramente quienes, siguiendo a Rousseau, pretenden que el conjunto de los ciudadanos sean iguales los unos a los otros porque cada uno es el *todo*, sino también quienes pretenden que todos se igualen a los demás porque todos menos uno son en conjunto *nada* y son así monárquicos por envidia, que tan pronto elevan al trono a Aristóteles como a Platón para no tener que soportar la odiada comparación con sus contemporáneos, conscientes como son de su propia incapacidad para pensar por sí mismos. Y así el hombre distinguido se las da de filósofo (especialmente por medio de la última afirmación) al poner punto final a todo filosofar y oscurecer posterior. —No se puede presentar este fenómeno en su luz correspondiente mejor que por medio de la fábula de Voss (*Berl. Monatsschr.* Noviembre, 1795, última página), poema que él sólo se merece una hecatombe.

entonces se ponen por encima de sus *compañeros de gremio* y violan su inalienable derecho a la libertad y a la igualdad en asuntos de la mera razón.

VIII395 El principio de pretender filosofar por medio del influjo de un *sentimiento* más elevado es el que más se adecúa de todos al tono distinguido en filosofía, porque ¿quién discutirá mi sentimiento? Ahora bien, si consigo hacer creíble que este sentimiento no es meramente subjetivo en mí, sino que puede serle exigido a cualquiera, incluso objetivamente, como una parte del conocimiento –es decir, que no es algo sutilizado como concepto, sino que tiene validez como intuición (aprehensión del objeto mismo)–, entonces tendré una gran ventaja sobre todos aquellos que tienen que justificarse antes de tener derecho a darse fama por la verdad de sus afirmaciones. Podré así hablar en el tono de un soberano que está por encima del esfuerzo de demostrar el título de su propiedad (*beati possidentas*). –¡Viva entonces la filosofía por sentimientos, la que nos lleva directamente a la cosa misma! ¡Fuera el sutilizar a partir de conceptos que sólo intenta llegar a la cosa dando el rodeo por las notas universales y que exige, antes de tener aún una materia que pueda captar inmediatamente, unas formas predeterminadas a las que esa materia se pueda someter! Y bajo el supuesto de que la razón no puede explicar en absoluto nada más sobre la legitimidad de la adquisición de estas sus elevadas intelecciones, nos queda aún un hecho: “La filosofía tiene misterios *que se pueden sentir*”³.”

³ Un famoso propietario de los mismos se expresa así sobre ello: «Mientras la razón, en tanto que legisladora de la voluntad, tenga que decirle a los fenómenos (entiéndase aquí por tales las acciones libres de los hombres) *tú me gustas o tú no me gustas*, tendrá que considerar los fenómenos como efectos de las realidades»; de lo que se sigue que su legislación no sólo necesita una *forma* como fundamento de determinación de la voluntad, sino también una *materia* (un fin), es decir, que tiene que *preceder un sentimiento de placer* (o de displacer) en un objeto para que la razón sea práctica. –Este error que, cuando se permite que se deslice, destruye toda la moral y no deja más que la máxima de la felicidad que en realidad no puede tener ningún principio objetivo (porque difiere según las diferencias entre los individuos), este error, digo, sólo puede ser puesto en claro por medio de la siguiente *piedra de toque de los sentimientos*: Es *patológico* aquel placer (o displacer) que necesariamente ha de *preceder a la ley* para que el acto tenga lugar, es *moral*, en cambio, *aquel al que la ley ha de preceder* necesariamente para que el acto tenga lugar. Aquel está basado en principios empíricos (la materia del albedrío), éste en un principio puro *a priori* (que concierne únicamente a la forma de determinación de la voluntad). –Con ello se puede también desenmascarar fácilmente la falacia (*fallacia causae non causae*), puesto que el eudemonista sostiene que el placer (*satisfacción*) que el hombre recto tiene en perspectiva sentir algún día gracias a la conciencia de haber dirigido bien su conducta en la vida (e incluso la perspectiva de su futura *felicidad*) es el verdadero *motor* que le hace dirigir bien su conducta (conforme a la ley). Pero como he de presuponer que es un hombre recto y obediente a la ley, es decir, que es alguien en quien *la ley precede al placer*, para que pueda sentir un placer en el alma por la conciencia de haber dirigido bien su conducta, se genera entonces un círculo vicioso en el razonamiento que hace de esto último, que es una *consecuencia*, la *causa* de aquella conducta.

Pero éste no es en absoluto el caso del *sincretismo* de algunos moralistas que al hacer de la *eudaimonía*, aunque no totalmente, pero sí en parte, el principio objetivo de la moralidad (aunque se admita que aquélla tiene también una inadvertida influencia subjetiva sobre la determinación de la volun-

VIII396 Con esa pretendida capacidad de sentir el objeto, que sin embargo sólo podría encontrarse en la razón pura, ocurre lo siguiente. Hasta ahora sólo se había oído hablar de *tres* niveles del tener por verdadero, antes de su disolución en la ignorancia total: el saber, el creer y el opinar⁴. Ahora se introduce uno nuevo,

tad de los hombres conforme al deber), llegan directamente al camino de quedarse sin principio alguno. Porque los motores mixtos y tomados de la felicidad –aunque produzcan exactamente las mismas *acciones* que surgen de los principios morales puros– contaminan y debilitan, sin embargo, al mismo tiempo, la propia intención moral, cuyo valor y alto rango consiste precisamente en probar que no obedece sino a la ley, con independencia de esos motores, es más, imponiéndose a todos sus reclamos.

⁴ La palabra intermedia se emplea también a veces en sentido teórico significando lo mismo que tener algo por *probable*; y entonces ha de observarse que acerca de lo que queda más allá de los límites de toda experiencia posible no se puede decir que sea *probable* ni *improbable* y por eso tampoco puede darse en absoluto la palabra creencia con respecto a un objeto tal en *significado teórico*. –Bajo la expresión “esto o aquello es *probable*” se entiende algo intermedio (en el tener por verdadero) entre el opinar y el saber, y le pasa lo mismo que a todo lo intermedio, que se puede hacer de ello *lo que se quiera*. –Pero cuando alguien dice, por ejemplo, que es al menos *probable* que el alma viva después de la muerte, entonces no sabe *lo que quiere*. Puesto que probable se llama a aquello que tiene de su parte más de la mitad de la certeza (del fundamento suficiente). Los fundamentos, por tanto, tienen que contener en conjunto un saber parcial, una parte del *conocimiento* del objeto sobre el que se está juzgando. En cambio, si el objeto no es en absoluto objeto de un conocimiento posible para nosotros (como lo es la naturaleza del alma en tanto que sustancia viviente incluso más allá de su enlace con el cuerpo, esto es, en tanto que espíritu), la posibilidad del mismo no se puede juzgar como probable ni como improbable, sino que no se puede juzgar en absoluto. Porque los pretendidos fundamentos del conocimiento están en una serie que no se acerca en absoluto al fundamento suficiente, y menos aún al conocimiento mismo, puesto que se refieren a algo suprasensible de lo que, en tanto que tal, no es posible que haya conocimiento teórico alguno.

Lo mismo pasa con la fe en el *testimonio* que proporciona otro sobre algo que supuestamente concierne a lo suprasensible. El tener por verdadero un testimonio siempre es algo empírico y la persona en cuyo testimonio he de creer tiene que ser objeto de una experiencia. Pero, si se toma dicha persona en tanto que ser suprasensible, no se me puede instruir por medio de ninguna experiencia acerca de su misma existencia, por consiguiente tampoco acerca de que sea un ser de ese tipo quien me da testimonio de esto (ya que eso se contradice a sí mismo), ni tampoco puedo concluirlo a partir de la imposibilidad subjetiva de explicarme el fenómeno de una llamada convertida en mí en interna más que por una influencia sobrenatural (como consecuencia de lo que se acaba de decir sobre el enjuiciamiento según la probabilidad). No hay, por tanto, ninguna fe teórica en lo suprasensible.

En cambio, en significado práctico (práctico-moral), una fe en lo suprasensible no sólo es posible, sino que está incluso inseparablemente enlazada con ello. Puesto que, pese a todo, la suma de la moralidad en mí (aunque sea suprasensible y, por tanto, no empírica) me está dada con inequívoca verdad y autoridad (por medio de un imperativo categórico), pero me manda un fin (el bien supremo) que, contemplado en sentido práctico, no se puede alcanzar sólo con mis fuerzas, sin que contribuya a ello el poder de un señor del mundo. *Creer* práctico-moralmente en tal señor no significa suponer con anterioridad teóricamente su realidad efectiva como verdadera, a fin de recibir aclaración para entender aquel fin mandado y motores para hacerlo realidad –pues para ello ya es objetivamente suficiente por sí la ley de la razón–, sino que significa actuar, conforme al ideal de aquel fin, como si realmente hubiera un gobierno tal del mundo. Porque este imperativo (que no manda la fe, sino la acción) contiene, por parte del hombre, la obediencia y el sometimiento de su *albedrío* a la ley, pero por parte de la *voluntad* que le manda un fin, en cambio, contiene al mismo tiempo una facultad conforme a este fin (que no es la humana), para el cual la razón humana puede ciertamente mandar las acciones, pero

VIII397 que no tiene nada en común con la lógica, que no ha de ser un progreso del entendimiento, sino una sensación previa (*praevisio sensitiva*) de lo que no es en absoluto un objeto de los sentidos, esto es, un *presentimiento* de lo suprasensible.

VIII398 Resulta evidente por sí mismo que en esto subyace un cierto ritmo místico, un salto (*salto mortale*) desde los conceptos hasta lo impensable, una capacidad para captar lo que ningún concepto alcanza, una expectación de misterios –o más bien un entretenerse con ellos–, que en realidad no es más que un desafinado de cabezas que roza el delirio. Pues, en efecto, el presentimiento es una oscura expectativa e implica la esperanza de una explicación que, sin embargo, en los problemas de la razón sólo se puede dar por medio de conceptos; cuando los conceptos son trascendentes –y no pueden por tanto conducir propiamente a ningún *conocimiento* del objeto– tienen que prometer necesariamente un subrogado del mismo, una comunicación sobrenatural (iluminación mística), que constituye entonces la muerte de toda filosofía.

Platón, el *académico*, fue entonces el padre de toda exaltación *con la filosofía*, aunque no por culpa suya (puesto que él sólo usaba sus intuiciones intelectuales hacia atrás, para *explicar* la posibilidad de un conocimiento sintético *a priori*, y no hacia delante, para *ampliarlo* por medio de ellas a ideas legibles en el entendimiento divino). –Pero no quisiera mezclar con el primero al Platón *que escribe cartas* (recientemente traducidas al alemán). Este pretende que además «de las cuatro cosas pertenecientes al conocimiento –el *nombre* del objeto, su *descripción*, su *exposición* y la *ciencia* del mismo– haya aún una *quinta* [rueda del carro], a saber, también el objeto mismo y *su verdadero ser*.» –[Como filósofo exaltado] «pretende haber atrapado esta esencia inmutable, que sólo se deja intuir en y por el alma, pero que enciende por sí misma una luz en ella como el fuego que surge de una chispa; de esta esencia, sin embargo, no se podría hablar, al menos al pueblo, porque en seguida se descubriría su propia ignorancia; todo intento de este tipo sería ya peligroso, en parte porque estas altas verdades provocarían un desprecio grosero y en parte [y he aquí lo único razonable de todo esto] porque el alma sería puesta en tensión hacia esperanzas vacías y la fatua ilusión de conocer grandes misterios».

¡Quién no reconoce aquí al mistagogo que no sólo delira por su cuenta, sino que es al mismo tiempo clubista y, en la medida en que habla a sus adeptos contraponiéndolos al pueblo (por el que se ha de entender a todos los no iniciados), *se da aires de distinción* con su supuesta filosofía! –Séame permitido aducir algunos ejemplos más recientes de ello.

En el nuevo lenguaje platónico-místico se dice: «Toda la filosofía **VIII399** huma-

no el éxito de tales acciones (la consecución del fin), ya que éste no está siempre ni completamente en poder de los hombres. Por tanto, en el imperativo categórico de la razón práctica según la materia –que dice al hombre: quiero que tus acciones concuerden con el fin final de todas las cosas–, se piensa ya al mismo tiempo el presupuesto de una voluntad legisladora que contenga todo el poder (de la divina) y no es preciso imponerlo particularmente.

na no puede dibujar más que la aurora, el sol ha de ser presentido.» Pero nadie puede presentir un sol, a no ser que haya visto ya alguno, porque pudiera muy bien ocurrir que en nuestro globo la noche siguiera al día regularmente (como en la historia mosaica de la Creación), pero que el sol no se viera jamás a causa de un cielo constantemente encapotado y que, sin embargo, todas las tareas se ajustaran al curso de esta sucesión (de los días y las estaciones del año). Con todo, en tal estado de cosas, un verdadero filósofo no podría *presentir* el sol (puesto que esto no es asunto suyo), pero quizá sí *adivinarlo* para explicar aquel fenómeno mediante la asunción de la hipótesis de un cuerpo celeste semejante e incluso acertar felizmente. —Ciertamente es imposible mirar el sol (lo suprasensible) sin deslumbrarse, pero es perfectamente factible verlo en los reflejos (de la razón que ilumina moralmente el alma) y, en sentido práctico, suficientemente, como lo hacía el viejo Platón. Los neoplatónicos, en cambio, «sólo nos aseguran un sol de teatro», porque nos quieren engañar por medio de sentimientos (presentimientos) —es decir, mediante lo meramente subjetivo, que no nos proporciona ningún concepto del objeto—, para enredarnos con la ilusión de tener un conocimiento de lo objetivo, que está anclado en lo exaltado. —Pero el filósofo platonizante del sentimiento tiene expresiones metafóricas inagotables, que pretenden hacer comprensible aquel presentir, por ejemplo, «acercarse tanto a la diosa sabiduría que se pueda percibir el *murmullo* de su vestido»; pero también es inagotable en su alabanza del arte del *Pseudo-Platón*, «puesto que no puede alzar el velo de Isis, hacerlo sin embargo tan fino que se pueda *presentir* a la diosa debajo». Cómo de fino, no se dice, pero presumiblemente aún lo suficientemente grueso como para que se pueda hacer con el fantasma lo que se quiera, puesto que de otra forma se trataría de un ver que más bien habría que evitar.

Para el mismo fin, se ofrecen como argumentos, a falta de pruebas más agudas, «analogías y probabilidades» (de las que se ha hablado más arriba) y «el miedo a castrar a la razón que, por medio de la sublimación metafísica⁵, se ha vuelto tan

⁵ Lo que ha dicho hasta ahora el neoplatónico, en lo que atañe al tratamiento de su tema, es pura *metafísica* y, por tanto, sólo puede concernir a los principios formales de la razón. Pero introduce inadvertidamente también una *hiperfísica* —esto es, no algo así como los principios de la razón práctica, sino una teoría de la *naturaleza* de lo suprasensible (de Dios, del espíritu humano)— y no pretende haber hilado “tan fino”. Por medio del siguiente ejemplo se puede ilustrar que una filosofía, que aquí atañe a la materia (el objeto) de los conceptos puros de la razón, sin embargo, no es *absolutamente nada* cuando no ha sido meticulosamente liberada de todos los hilos empíricos (como en la teología transcendental).

El concepto transcendental de Dios, en tanto que *el más real de los seres*, no puede ser tratado en la filosofía, por muy abstracto que sea, puesto que pertenece al mismo tiempo al enlace y a la aclaración de todos los conceptos concretos que luego pueden introducirse en la teología y la doctrina de la religión aplicada. Ahora se pregunta: ¿debo pensar a Dios como el *conjunto* (*complexus, aggregatum*) de todas las realidades o como el *fundamento* supremo de las mismas? Si hago lo primero, tengo que

VIII400 nerviosa que difícilmente resistiría la lucha contra los vicios», puesto que es precisamente en estos principios *a priori* en los que la razón práctica siente recta-

aducir ejemplos de esta materia, a partir de la cual compongo el ser soberano, para que el concepto mismo no quede completamente vacío y carente de significado. Le atribuiré, entonces, algo así como un *entendimiento*, o también una *voluntad*, o cosas parecidas, como realidades. Ahora bien, todo entendimiento que conozco es una facultad *de pensar*, esto es, una facultad discursiva de representación, o una facultad tal que es posible mediante una nota que es común a varias cosas (de cuyas diferencias, por tanto, tengo que hacer abstracción en el pensamiento), esto es, que no es posible sin una *limitación* del sujeto. En consecuencia, no se debe tomar el entendimiento divino por una facultad de pensar. Pero tampoco tengo el más mínimo concepto de un entendimiento distinto, que fuera algo así como una facultad de intuir y, por consiguiente, el concepto de un entendimiento que yo atribuyera al Ser supremo carece completamente de sentido. –Del mismo modo, cuando le atribuyo alguna otra realidad, una *voluntad* por medio de la cual es causa de todas las realidades fuera de él, tengo que asumir que la satisfacción (*acquiescentia*) de la misma no depende en absoluto de la existencia de cosas fuera de él, puesto que eso sería una limitación (*negatio*). Ahora bien, a su vez, no tengo el más mínimo concepto, ni puedo aportar ningún ejemplo, de una voluntad en la que el sujeto no fundamente su satisfacción en el *éxito* de su querer, que *no dependa*, por tanto, de la existencia de objetos externos. Así, el concepto de una voluntad del Ser supremo, como una realidad inherente a él, es, al igual que el anterior, o bien un concepto vacío, o bien (cosa que sería aún peor) un concepto antropomórfico que al verse trasladado a lo práctico, cosa que es inevitable, corrompe toda religión y la convierte en idolatría. –Pero, si me formo el concepto del *ens realissimum* como *fundamento* de toda realidad, entonces digo que Dios es el ser que contiene el fundamento de todo aquello del mundo *para lo que nosotros los hombres tenemos que suponer un entendimiento* (por ejemplo, todo lo que en él es conforme a fin; que es el ser en el que tiene su origen la existencia de todos los seres del mundo, no por la necesidad de su naturaleza (*per emanationem*), sino según una relación para la que *nosotros los hombres* tenemos que suponer *una voluntad libre* si queremos hacernos comprensible la posibilidad de la misma. Ahora bien, lo que sea (objetivamente) la *naturaleza* del Ser supremo puede resultar completamente inescrutable para nosotros y quedar enteramente fuera de la esfera de todo conocimiento teórico posible para nosotros y, sin embargo, a estos conceptos puede quedarles (subjektivamente) realidad en *respecto práctico* (en la conducta en la vida). Sólo en relación con esto se puede admitir una *analogía* del entendimiento y la voluntad divina con el del hombre y su razón práctica, aunque contemplado teóricamente no pueda tener lugar ninguna analogía entre ellos. El concepto de Dios, que la razón práctica nos obliga a *hacer por nosotros mismos*, proviene de la ley moral que nos prescribe con autoridad nuestra propia razón, y no de la teoría de la naturaleza de las cosas en sí mismas.

Por eso, cuando uno de los hombres fuertes que últimamente anuncian con entusiasmo una sabiduría que no les cuesta ningún esfuerzo, porque agarran al vuelo a la diosa por la punta de su vestido y pretenden haberse apoderado de ella, dice que desprecia a quien se imagina que *hace a su Dios*, eso forma parte de la singularidad de su casta, cuyo tono (como el de alguien particularmente favorecido) es *distinguido*. Porque resulta claro por sí mismo que un concepto que tiene que proceder de nuestra razón ha de estar hecho por nosotros mismos. Si lo hubiéramos querido tomar de algún fenómeno (de un objeto de la experiencia), entonces el fundamento de nuestro conocimiento sería empírico, incapaz de tener validez para cualquiera e incluso incapaz de la certeza práctica apodíctica que tiene que tener una ley que obliga universalmente. Más bien, tendríamos primero que comparar una sabiduría, que se nos manifestara personalmente, con aquel concepto hecho por nosotros mismos como un arquetipo, para ver si a esa persona le corresponde también al carácter de aquel arquetipo hecho por nosotros mismos; pero incluso entonces, si no encontráramos en ella nada que contradijera ese carácter, sería aún absolutamente imposible conocer su adecuación al mismo más que por medio de una experiencia suprasensible (ya que el objeto es suprasensible), cosa que es contradictoria. La *teofanía*, por tanto,

mente esa fuerza que de otro modo no presentiría nunca y que más bien resulta castrada y paralizada por lo empírico infiltrado (que precisamente por ser empírico no sirve para dar leyes universales).

VIII401 Finalmente, la novísima sabiduría alemana somete a su llamamiento a *filosofar por medio del sentimiento* (no como la sabiduría de hace ya algunos años, que llamaba a movilizar y dar fuerza al *sentimiento moral mediante la filosofía*) a una prueba en la que necesariamente tiene que perder. Su desafío reza: “El indicio más seguro de la autenticidad de la filosofía humana no es que nos proporcione más certeza, sino que **VIII402** nos haga mejores”. –No se puede exigir de esta prueba que la mejora del hombre (efectuada al sentir un misterio) sea certificada por un tasador que investigue su moralidad sobre un crisol, ya que cualquiera puede ponderar fácilmente los quilates de las buenas acciones, pero ¿quién puede aducir un certificado de *validez pública* sobre lo que la intención moral contiene de metal noble? Pero así tendría que ser el certificado si se quisiera probar por medio de él que aquel sentimiento produce realmente hombres mejores, para lo que la teoría científica resulta estéril e ineficaz. Ninguna experiencia, por tanto, puede proporcionar la piedra de toque para ello, sino que ésta tiene que ser buscada sólo en la razón práctica en tanto que dada *a priori*. La experiencia interna y el sentimiento (que es en sí mismo empírico y, por tanto, contingente) sólo se excitan por medio de la voz de la razón (*dictamen rationis*), que habla claramente a cualquiera y que es capaz de proporcionar un conocimiento científico, pero mediante el sentimiento no se introduce una regla práctica particular para la razón, ya que esto es imposible porque de ese modo nunca podría ser una regla de validez universal. Se tiene, por tanto, que poder comprender *a priori* qué principio podría hacer y hará hombres mejores, con tal que se lleve este principio a su alma de un modo evidente e irrenunciable y se preste atención a la poderosa impresión que produce sobre ella.

Ahora bien, todo hombre encuentra en su razón la idea del deber y tiembla al oír su voz de bronce al excitarse en él las inclinaciones que le tientan a desobedecerla. Está convencido de que, incluso si el conjunto de todas las inclinaciones conjuran contra el deber, la majestad de la ley –que le prescribe su propia razón– tiene que prevalecer sin reparo sobre todas ellas y de que, por tanto, su voluntad también es capaz de ello. Todo esto debe y puede ser representado ante el hombre, si no científicamente, al menos con claridad, para que esté seguro tanto de la autoridad de la razón que la manda, como de sus mandatos y, en esa medida, se trata de teoría. –Ahora expondré al hombre tal y como se pregunta a sí mismo: ¿Qué es esto en mí, que me hace capaz de sacrificar las más íntimas tentaciones de mis impulsos y todos los deseos que se derivan de mi naturaleza, por una ley que no me promete a cam-

convierte la idea de Platón en un ídolo que sólo puede ser venerado supersticiosamente; mientras que la *teología*, que parte de conceptos de nuestra propia razón, establece un ideal que nos fuerza a la adoración, puesto que surge de los más sagrados deberes, independientes de la teología.

bio ninguna ventaja y que no me amenaza con ninguna sanción si la transgredo, es más, a la que, de hecho, honro tanto más íntimamente cuanto más estrictamente manda y menos ofrece a cambio? Esta pregunta agita el alma entera por medio del asombro ante la grandeza y sublimidad de la disposición interna en **VIII403** la humanidad, a la par que ante la impenetrabilidad del misterio que esconde (puesto que responder que se trata de la *libertad* sería una tautología ya que es precisamente la libertad la que constituye el misterio). No puede uno hartarse de fijar la atención y de admirar en uno mismo un poder que no cede ante ningún poder de la naturaleza. Y esta admiración es precisamente el sentimiento producido mediante ideas, que penetraría profundamente en el alma y no dejaría de hacer *mejores* a los hombres, con tal de que los profesores, más allá de las doctrinas morales de escuelas y púlpitos, se ocuparan con más frecuencia de exponer este misterio en particular.

He aquí lo que Arquímedes necesitaba y no encontró: un punto firme en el que la razón pueda apoyar su palanca, ciertamente no en un mundo presente ni futuro, sino en su idea interior de la libertad que se muestra, por medio de la imperturbable ley moral, como cimiento seguro para movilizar, por medio de sus principios, la voluntad humana incluso en su resistencia contra toda la naturaleza. Éste es pues el misterio, que sólo puede *ser sentido* tras el lento desarrollo de los conceptos del entendimiento y la concienzuda prueba de los principios, esto es, sólo mediante el trabajo. –No está dado empíricamente (dispuesto para que la razón lo analice), sino *a priori* (como conocimiento real dentro de los límites de nuestra razón), y llega incluso a ampliar nuestro conocimiento racional hasta la suprasensible –aunque sólo en respecto práctico– no mediante de un *sentimiento* que fundamentara el conocimiento (el místico), sino por medio de un *conocimiento* evidente que produce un sentimiento (el moral). –El tono del reflexivo propietario de este verdadero misterio no puede ser distinguido, puesto que sólo el saber dogmático o histórico envanece. El saber del primero, limado por la crítica de su propia razón, conduce inevitablemente a la moderación en las pretensiones (modestia); la arrogancia del segundo, en cambio, su lectura de Platón y de los clásicos, que sólo forma parte de la cultura del gusto, no puede justificar que con ellos se las dé de filósofo.

No me parece superfluo llamar la atención sobre esta pretensión en estos tiempos en los que adornarse con el título de la filosofía se ha convertido en un asunto de moda y en los que el filósofo de la *visión* (si es que se admite algo así) –gracias a la comodidad con la que alcanza sin esfuerzo la cumbre de la comprensión por medio de un brío temerario–, puede reunir inadvertidamente en torno a sí a un montón de partidarios **VIII404** (puesto que la osadía es contagiosa), cosa que no puede tolerar la policía del reino de la ciencia.

El modo despectivo de hablar de lo formal de nuestro conocimiento (que sin embargo constituye el principal asunto de la filosofía), tildándolo de pedantería bajo el nombre de “*manufactura de la donación de forma*”, confirma esta sospecha, a

saber, la de que tienen el secreto propósito de desterrar de hecho, en nombre de la filosofía, toda filosofía y de dárselas de distinguidos en tanto que vencedores ante ella (*pedibus subiecta vicissim Obteritur; nos exaequat victoria coelo*. Lucrecio). –Pero a partir del siguiente ejemplo se puede ver lo poco que podrán triunfar estas tentativas a la luz de una crítica siempre alerta.

La esencia de la cosa reside en la *forma* (*forma dat esse rei*, decían los escolásticos), en la medida en que aquella ha de ser conocida por medio de la razón. Si la cosa es un objeto de los sentidos, la esencia será la forma de las cosas en la intuición (en tanto que fenómenos) e incluso la matemática pura no es más que una doctrina de la forma de la *intuición* pura; del mismo modo que la metafísica –en tanto que filosofía pura– fundamenta su conocimiento eminentemente sobre las *formas del pensar*, bajo las cuales podrá después subsumirse cada objeto (la materia del conocimiento). La posibilidad de todo conocimiento sintético *a priori* descansa sobre estas formas, conocimiento que, en todo caso, no podemos negar que tenemos. –Pero el tránsito a lo suprasensible, al que nos impulsa irresistiblemente la razón y que únicamente puede hacer en respecto práctico-moral, lo efectúa también sólo por medio de leyes tales (prácticas) que toman como principio, no la materia de las acciones libres (el fin), sino sólo su forma, esto es, la aptitud de sus máximas para la universalidad de una legislación en general. En ninguno de los dos campos (el teórico y el práctico) se trata de una *donación de forma* arbitraria organizada conforme a un *plan* o a la manera de una *fábrica* (en provecho del Estado), sino de un diligente y cuidadoso trabajo del sujeto en considerar y valorar su propia facultad (de la razón), que es previo a toda *manufactura* que manipule el objeto dado, y no tiene nada que ver con ello. En cambio, el aristócrata, que inaugura un oráculo para la visión de lo suprasensible, no podrá negar que ha apostado por un tratamiento mecánico de las cabezas y que sólo lo ha llamado filosofía para darse honores.

* * *

VIII405 ¿Pero para qué esta polémica entre dos partidos que en el fondo tienen una y la misma buena intención, a saber, la de hacer a los hombres sabios y rectos? Es mucho ruido para nada, ya que se trata de una desunión debida a un malentendido y que no precisa de una reconciliación, sino de una explicación mutua para firmar un contrato que haga más entrañable la concordia en el futuro.

La diosa cubierta por un velo ante la que nos arrodillamos ambos bandos es la ley moral en nosotros en su inquebrantable majestad. Ciertamente, percibimos su voz y entendemos perfectamente su mandato; pero al escucharla dudamos entre si procede del hombre y de la perfección misma del poder de su propia razón o si procede de algún otro ser cuya esencia nos es desconocida y que habla al hombre por medio de su propia razón. En el fondo, haríamos quizá mejor prescindiendo de esta

investigación, puesto que es meramente especulativa y lo que a nosotros nos incumbe hacer (objetivamente) es siempre lo mismo, ya se ponga uno u otro principio por fundamento. Sólo que el proceder didáctico –llevar la ley moral en nosotros a conceptos evidentes según el modo de enseñar de la lógica– es en realidad el único *filosófico*, mientras que el proceder que personifica aquella ley y convierte a la razón que manda moralmente en una Isis velada (aunque no le atribuyamos a la diosa más propiedades que las que se encuentren según el primer método), es un modo de representación *estética* del mismo objeto, del que perfectamente se puede hacer uso, una vez que se hayan depurado los principios por medio del primero, para vivificar aquellas ideas con su exposición sensible, si bien sólo analógica, a pesar de que siempre se corre el peligro de verse envuelto en una visión delirante que constituye la muerte de toda filosofía.

Así, poder *presentir* a aquella diosa sería una expresión que no significaría más que ser conducido a los conceptos del deber mediante el propio *sentimiento* moral, antes aún de haber podido *aclara*r los principios de los que aquel sentimiento depende. Este presentimiento de una ley, tan pronto como pasa a ser comprendido claramente gracias al tratamiento escolar, constituye la auténtica tarea de la filosofía, sin la cual aquel pronunciamiento de la razón no sería más que la voz de un *oráculo*⁶ expuesto a toda clase de interpretaciones.

VIII406 Por lo demás, si no se quisiera tomar en consideración esta propuesta, como dijo Fontenelle en otra ocasión, “si el señor N está empeñado en creer en el oráculo, nadie se lo puede impedir”.

⁶ Este comercio con misterios es de un tipo bastante particular. Los adeptos del mismo no ocultan que han encendido su luz en Platón; pero este presunto Platón admite abiertamente que cuando se le pregunta en qué consiste entonces esa luz (mediante la que se explicaría aquel tráfico), no sabe responder nada. ¡Pues mejor aún! Porque entonces se entiende por sí solo que él, un nuevo Prometeo, ha robado directamente al cielo la chispa necesaria para aquello. Cuando se proviene de una vieja aristocracia hereditaria se puede hablar perfectamente con un tono distinguido y decir: «En nuestros petulantes tiempos, casi todo lo que se dice o hace por sentimientos suele ser considerado como delirio. Pobre Platón, si no llevaras impreso el sello de la Antigüedad y si se pudiera pretender ser un erudito sin haberte leído, ¿quién querría aún leerte en los tiempos *prosaicos* en los que la suprema sabiduría consiste en no ver más que lo que se tiene ante los pies y en no aceptar más que lo que se puede agarrar con las manos?» –Pero esta conclusión desgraciadamente no está *bien deducida*, prueba demasiado. Pues *Aristóteles*, un filósofo extremadamente prosaico, ¡lleva también ciertamente el sello de la Antigüedad y, conforme a aquel principio, reclama que se le lea! –En el fondo, seguramente toda filosofía es prosaica y la propuesta de volver a filosofar poéticamente equivaldría a proponer al tendero que en el futuro llevara sus libros de cuentas no en prosa sino en verso.