

# Historia de la razón y giro copernicano\*

## *History of Reason and the Copernican Turn*

José Luis VILLACAÑAS BERLANGA

### Resumen

La noción de historia de la razón de Kant, tan sorprendente como carente de desarrollo en la *KrV*, puede ser quizá abordada desde la más reciente polémica de Blumenberg acerca de la legitimidad de la modernidad como autoafirmación humana, en lugar de las viejas teorías sobre la modernidad como secularización. Este trabajo desea profundizar en estas estrategias de Kant y Blumenberg para definir el lugar específico del hombre moderno y examinar hasta qué punto podemos considerarlas como convergentes.

*Palabras clave:* Razón, Kant, modernidad, Blumenberg, secularización, autoafirmación humana.

### Abstract

Kantian remarkable notion of History of Reason is a concept barely developed within the *KrV*. In order to address this notion and instead of

---

\* Este trabajo desarrolla otros dos artículos anteriores: *El problema de la metacritica de la razón pura* (ICE Salamanca, 1982) y *Metakritik der Vernunft versus Geschichte der Vernunft*, Akten des VI Congress Kant International. A su vez, está en relación con otro trabajo *Expulsión y Paraíso: las tensiones del paradigma kantiano de la naturaleza* editado en Pensamiento, en 1995.

considering it from the perspective of the traditionally established link between modernity and secularity, Blumenberg's controversy concerning the legitimacy of modernity as human self-assertiveness might be useful. This paper wishes to deepen into Kant's and Blumenberg's proposals in order to define which is the specific place of modern man and to examine whether both proposals finally converge.

*Keywords:* Reason, Kant, Modernity, Blumenberg, Secularity, Human Self-assertiveness.

### 1. Kant como filósofo moderno

Existen dos tipos de intérpretes de Kant: unos se rinden a la evidencia de que la *KrV* de 1781 es una obra incompleta e indecisa acerca de cuestiones radicales; otros entienden que con esta primera edición se debe dar por concluida la extraordinaria revolución kantiana. Estos últimos, se llamen Jacobi, Schopenhauer o Heidegger, desprecian los nuevos planteamientos de 1787 como incoherentes, regresivos o cobardes, respecto de la exposición de 1781. Por lo general, estos alegatos fundamentan las respectivas posiciones y exigencias creativas de los intérpretes, que así pueden presentar sus propias obras como otros tantos y diferentes ensayos de otorgar a la *KrV* la genuina coherencia. Surgen así las nuevas propuestas de la necesidad de la intuición intelectual (Jacobi), de la radical identificación entre fenómeno y mundo (Schopenhauer), y la central importancia de la imaginación como estructura existencial básica del *ser ahí* (Heidegger). Es preciso concluir que la distancia crítica lograda por estos autores está al servicio de la propia creatividad filosófica, entendida a la manera romántica, vale decir, como exposición precisa de lo no-dicho por el propio Kant. Reconocemos aquí el supuesto de una hermenéutica centrada en las exigencias de servir al genio filosófico del intérprete.

Frente a esta corriente, la actividad de leer filosofía puede incluir otras posibilidades. La que propongo quiere romper con la idea de texto como lugar donde también está pensado lo que no se escribe. Quiere dejar de usar el texto como coartada para un pensar original, devenido caricatura de la propia tradición. Tanto se está ejerciendo esta hermenéutica que a veces, reproduciendo el ocasionalismo romántico, el texto comentado queda reducido a una breve señal psicológica, a una noticia biográfica que nos ilustra acerca del insignificante hecho de que *ese* fue el texto que motivó al intérprete su comentario. La destrucción de la categoría de mimesis, y su radical sustitución por una ilusa creatividad, lleva las cosas hasta el extremo de que la relación comentario-texto se resuelve mediante referencias a los títulos, y la mayoría de las veces se salda con alusiones. Sin caer en los dilemas de la exégesis

clásica, sin embargo, se puede ensayar un camino intermedio que consiste en usar el texto no como portavoz de una verdad que conviene exponer, sino como esfuerzo de un espíritu por lograr su expresión, esfuerzo que debe ser reemprendido por otro espíritu que se siente impelido a la mimesis por la simpatía o por la afinidad. Las diversas expresiones del creador y del intérprete son otros tantos síntomas de las transformaciones que sufren los conceptos, metáforas y elementos representacionales con motivo de las inflexiones de los propios contextos históricos en que cada uno de ellos vive. Las pretensiones de verdad definitiva del texto se reducen tanto como las pretensiones de creatividad del intérprete –ambos son supuestos igualmente místicos–. Autor e intérprete contribuyen a que un cierto espíritu identificado por su propia simpatía siga presente en la historia humana, sometido a sus propias modulaciones como respuesta al contexto.

Estos elementos pueden entresacarse de propuestas, como la de Blumenberg<sup>1</sup>, que desde luego posee importantes consecuencias metodológicas. La primera de ellas sugiere que eso que he llamado espíritu se identifica mediante la búsqueda de los centros de gravedad que ordenan los elementos de toda la vida cultural, propia de un contexto histórico. Son las metáforas originarias que fecundan los modelos culturales con esa relativa unidad sistémica que penetra su diversidad. Los textos filosóficos sirven a esa historia en la medida en que nos legan la huella de las transformaciones metafóricas, y en la medida en que esas mismas transformaciones son índices de la elevación a conciencia de cambios en el contexto histórico. Los textos son de esta manera índices de la conquista de autoconciencia histórica. Ni son la verdad filosófica clásica, ni constituyen la excusa para la nueva verdad. Son retazos objetivos del gesto siempre precario de diagnosticar la penetración de la realidad por parte del hombre en relación con la tradición. Nos hablan del pasado. Pero de un pasado que también debemos reconocer en su peculiaridad para pensar nuestro genuino presente.

Blumenberg ve en el Giro Copernicano una de esas metáforas centrales de la modernidad. Con ello también evoca la figura de Kant en la definición de una de esas formas de espíritu que puede producir simpatía y mimesis. El prólogo a la segunda edición de la *KrV*, al reflexionar sobre el ejercicio de la praxis científica

---

<sup>1</sup> Me refiero a la recogida en *Die Legitimität der Neuzeit, I. Säkularisierung und Selbstbehauptung*, 1974, Frankfurt, Suhrkamp. Desde luego, para este tema se deben revisar otro momento de este mismo libro. Me refiero al cap. X de *Der Prozess der theoretischen Neugierde*, el vol. III de *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973, titulado “Glücksanspruch und Neugierde: von Voltaire zu Kant”, pp. 214-254. especialmente pp. 246ss. Aquí Blumenberg roza el tema de la historia de la razón, pero no lo aborda. El comentario que hace aquí Blumenberg del ensayo kantiano “Was ist Aufklärung?” es mucho más positivo que el que hará en *Salidas de Caverna*, Balsa de la Medusa, Madrid, 2004. Para un comentario de este libro cf. mi conferencia en la universidad pontificia de Salamanca, en octubre de 2004, Blumenberg Lector de Kant. Así mismo, para la relación entre Kant y Blumenberg se puede ver mi trabajo “De nobis ipsis silemus”, en *Daimon*, 2004.

desde el siglo XVI, testimonia la conciencia de que esa metáfora expone la relación esencial del hombre con el mundo. En este sentido, la *KrV* en su edición de 1787 avanzaría decididamente respecto de la edición de 1781, puesto que hace de la reflexión sobre la historia, en tanto que huella del uso desordenado de la razón, un elemento imprescindible para cualquier estrategia de constitución estructural de esa misma razón. De esta manera, Kant estaba sugiriendo que él también imitaba a otros espíritus que podían definirse, estructuralmente, por haber impulsado a su modo revoluciones copernicanas. Con ello la categoría de reflexión constituye el aporte doctrinal central de la Segunda Edición, con todas sus implicaciones. Aporte que pasa desapercibido a los que rechazan la evolución kantiana registrada en esta obra.

Por tanto, sólo en la Segunda edición [y en su prólogo] se avanza hacia la historia de la razón, intrínsecamente perteneciente a la oferta de la Ilustración, como reflexión selectiva sobre los productos históricos, a fin de destacar de entre ellos la línea de una continuidad mimética, de identificar una simpatía. La razón se constituye en esa reflexión selectiva e histórica de sus productos, selección que identifica las estrategias y modelos que desea imitar. Si tal serie se considera como progreso es únicamente por esa misma capacidad de imitación, fruto de poner de manifiesto un cristalizado de estructuras universales. La creencia en el progreso de la Ilustración es crítica. No es tanto una prospectiva de futuro como una reflexión selectiva sobre el pasado, en la que se verifica la constitución de una serie continua que afianza la propia capacidad que juzga el presente.

El Giro Copernicano es la estrategia realizativa de la razón en la historia. Esto es lo que se desprende de la lectura del Segundo Prólogo de la *KrV*. O como ha defendido Blumenberg, el Giro Copernicano es la estrategia de autoafirmación de la razón, el paradigma de la auto-constitución de la razón<sup>2</sup>. Pero él ha contrapuesto este veredicto de la modernidad a la tesis que cifra este proceso mismo en la metáfora de la secularización<sup>3</sup>. En efecto, autoafirmación es un proceso positivo, mientras que secularización describe un proceso de transferencia de propiedad de ciertos conceptos desde la religión cristiana a la filosofía. Como tal metáfora es incapaz de rendir cuenta de todas las transformaciones de la modernidad<sup>4</sup>. Las tesis de

<sup>2</sup> "La legitimidad de la modernidad, como yo la entiendo, es una categoría histórica. Precisamente por esto la racionalidad de la época resulta comprendida como Auto-afirmación y no como auto-posibilización [Selbstermächtigung]" (*op.cit.* I, 112)

<sup>3</sup> "La tesis de la secularización no sólo explica la Modernidad, sino también el camino equivocado para el cual ella misma desea trazar con preferencia [vorzuzeichnen] la corrección" (*op.cit.* pág. 139)

<sup>4</sup> "Pues la propia modernidad, importa poco si de una manera ficticia o real, ha exigido romper con la tradición y ha levantado con ello el problema de la legitimidad de la nueva época. La autoafirmación reside en la propuesta de que la legitimidad se encuentra en su propia realización, no en ninguna autoridad previa. (cf, *op. cit.* pág. 135). Que esta exigencia de ruptura fuera ilusa o no, puede ser resuelta mediante un análisis histórico. Pero es difícil rechazar la propuesta de Blumenberg cuando mantiene que las dependencias de la tradición existen, pero no se puede comprender fundamentalmen-

Blumenberg, de una extraordinaria relevancia para disolver los grandes veredictos de la Historia y para avanzar hacia formas más precisas de objetivación del decurso cultural-histórico, pueden ser concretadas y matizadas desde el caso kantiano, en la medida en que, a través de la figura de la Revolución Copernicana, la propuesta ilustrada reflexiona sobre las propias relaciones con la tradición cultural occidental, rechaza la idea de un corte radical, adquiere conciencia de la continuidad histórica, y desplaza la relación significativa con el cristianismo al ámbito de la moral. Esto es: Kant no asume la tesis de la ruptura radical con la tradición, ni tiene necesidad por ello de la tesis de la secularización cristiana como centro de la vida cultural de Occidente. En él no existe todavía ese “momento ideológico” de la tesis de la secularización que hace de la pérdida de Cristianismo la cruz de los déficit de la modernidad.<sup>5</sup> Aquí está encerrada la clave de su distancia con Hegel y con Fichte.

Kant, en efecto, propone la autoconciencia precisa de la modernidad en la medida en que muestra de una manera clara cómo los mecanismos de la auto-constitución de la razón están íntimamente vinculados a sucesos epistemológicos que van más allá de cristianismo, que generan una sugerencia de imitación más amplia que la vinculación a una dogmática que luego haya que transferir o secularizar y que configuran una historia respecto a la cual el cristianismo no es esencialmente posibilitante. En lugar secularización desde el cristianismo, Kant hablará de algo más complejo, de una historia de la razón de más amplio arco, que procuraremos explicar a fin de dar contenido filosófico preciso a la teoría de la razón en la época de la Modernidad.

---

te como deudas con el Cristianismo. Creo que la tesis más precisa de Blumenberg es que el axioma de la secularización no es sólo un ensayo genético de la cultura de la modernidad, sino sobre todo un veredicto sobre los déficit de la propia modernidad. Con la apelación al cristianismo de base, no solamente se quiere mostrar la modernidad europea como un proceso de transformación de las categorías cristianas, sino sobre todo se quiere asumir el veredicto de que los déficit de la cultura occidental, y sus contradicciones, proceden de la pérdida de vigencia de las categorías y los modos de vida cristianos, una vez que se transmitieron sin potencia a la filosofía, incapaz de sustituir a la religión. La finalidad de la obra de Blumenberg es crítica con esta idea, cuyo principal referente es Carl Schmitt, en la medida en que precisa que el origen de la cultura moderna debe buscarse, ante todo, no exclusivamente en otras fuentes diferentes de la cristianas, sino en la sucesiva interpenetración de corrientes y tradiciones culturales. Lo importante no sería fijar el punto de partida esencial, sino describir el proceso continuo de transformaciones históricas. Esta tesis exige ante todo no cuestionar el hecho de que la cultura pre-moderna fuera esencialmente cristiana, sino mostrar la carencia de significado de esta tesis: pues la cultura cristiana medieval ya era así mismo un conglomerado cultural muy diverso y plural que a su vez exige descripción pormenorizada. La crítica de Blumenberg se ajusta al modelo kantiano, según yo lo veo, en este sentido: que en el proceso de crítica del axioma de la secularización, Blumenberg está mostrando al mismo tiempo, y como resultado de su crítica, las verdaderas conexiones de la vida histórica de las representaciones culturales.

<sup>5</sup> Cf. Blumenberg, op. cit. pág. 136.

## 2. La historia de la Razón como parte del sistema de la Razón

Ya en la primera edición de la *KrV* se dice que la Historia de la Razón, el proceso de su auto-constitución y afirmación, el reconocimiento de su propia prehistoria, es un topos del sistema que “tendrá que ser realizado en el futuro.”<sup>6</sup> La mirada reflexiva se encarga necesariamente de organizar esta empresa. Pero dicha mirada, lanzada sobre “el todo de las producciones de la misma [razón] hasta el momento”, sólo encuentra, hablando a la manera de W. Benjamin “zwar Gabäude, aber nur in Ruinen.” [“en verdad, un edificio, pero sólo en ruinas.”] La auto-constitución estructural de la razón surge de la tarea de reconstruir el edificio en ruinas de la historia de sus producciones. Como realidad histórica, la razón tiene que superar el estadio de mera ruina y construirse como edificio sólido. Sus cimientos sólo se podrá encontrar en las columnas estables que aparecen y sobresalen de entre los plurales escombros. Esas columnas tienen una característica común: han sido labradas con un método preciso, con una estrategia decidida. Son los frutos de las aplicaciones del Giro Copernicano. No son en modo algunos los edificios del dogma cristiano. La historia de la razón no es una secularización.

En el capítulo final de la *KrV*, Kant avanza señalando un fenómeno cercano a lo que podría entenderse como Secularización<sup>7</sup>. Ahora bien, para Kant este fenómeno, que en cierto modo tiene que ver con la antropología y no con el cristianismo, dice algo muy preciso que excede la metáfora secularizadora: para él se trata de la conversión de la teodicea en metafísica.<sup>8</sup> No es por tanto comprendido como un mero proceso de transferencia de conceptos desde el cristianismo hacia la filosofía, sino como un proceso de transformación de la teología en metafísica.<sup>9</sup> Por tanto, el origen esencial no es el cristiano, sino ese conjunto de premisas que constituye la teología, desde Platón hasta Leibniz. El punto clave es que este proceso de transformación de la teología en metafísica se ha producido mediante algunas “principales revoluciones”.<sup>10</sup> Todas ellas son otros tantos ejemplos de la Revolución

<sup>6</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la Razón pura*. Trad. Española de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 1982. Doy la página de la Academia. En adelante, *KrV*, Ak. 880.

<sup>7</sup> “Es suficientemente notable, aunque no pueda suceder de otra forma por naturaleza, que los hombres en la edad infantil de la filosofía parten de allí donde nosotros ahora preferimos acabar, a saber por estudiar el conocimiento de Dios y de la esperanza o incluso de las propiedades de otro mundo [...]”

<sup>8</sup> “De ahí que la Teología y la moral fueran los dos impulsos o mejor los dos puntos de referencia para todas las investigaciones a las que después se ha dedicado siempre la razón humana. Sin embargo fue la primera la que propiamente llevó a la razón meramente especulativa poco a poco al asunto que después le ocupó de manera permanente”

<sup>9</sup> Con ello Kant se está anticipando claramente a la propuesta de Comte. De hecho, Comte puede ser leído como una simplificación de la filosofía de Kant realizada a la media de las nuevas exigencias de la época burguesa, que desea desprenderse de los rasgos críticos de su oposición al antiguo régimen, esto es, que expulsa la actividad de la crítica como constitutiva de la razón.

<sup>10</sup> *KrV*, A881.

Copernicana. La tesis central es que la historia de la razón, en el sentido kantiano de tránsito de la teodicea a filosofía especulativa y, finalmente, a la crítica, se produce mediante las sucesivas oleadas de Revolución Copernicana.

Los sucesos fundamentales de estas revoluciones se pueden analizar desde tres puntos de vista: desde el *objeto*, desde el origen (*Ursprung*) y desde el *método*. Estos son los escenarios sobre los que la razón humana produce su historia transformándose de teología en metafísica. En todo caso, el proceso del desplazamiento respecto a la centralidad de Dios y la auto-constitución revolucionaria de la razón están absolutamente imbricados. La razón se constituye positivamente mediante un apropiado régimen de relación con las representaciones de la teología. Ese régimen produce la Revolución Copernicana. En ningún caso hay mera transferencia ni la transferencia se hace desde el cristianismo. El modelo estoico-platónico es mucho más relevante para esta metamorfosis que Kant registra en el campo teórico. Por eso caracterizo régimen como un proceso de desplazamiento, de apropiación y de transformación a la vez. El resultante, desde el punto de vista del objeto, método y origen, es algo radicalmente diferente de las representaciones de la teología, diferencia que se produce y se realiza en el mismo proceso de desplazamiento y apropiación. La categoría de apropiación no es meramente receptiva y pasiva, sino transformadora. El desplazamiento de atención hacia el hombre, la apropiación crítica de las representaciones de Dios y su transformación constitutiva por parte de la razón moderna son procesos inevitablemente solidarios.

Pues bien, cuando Kant habla de esos escenarios de la revolución, del objeto, del origen y del método, nos sentimos decepcionados, porque no contemplamos en este último capítulo de la *KrV* ninguna revolución histórica. Meramente se nos propone la antinomia entre opciones sensualistas e intelectualistas, entre filosofías empiristas y noologistas, entre puntos de vista dogmáticos y escépticos. Recuperamos así la estructura de la antinomia de la razón consigo misma. Esta situación es la que se extirpa de raíz cuando irrumpe la aplicación de la Revolución Copernicana en la metafísica, mediante el método crítico. Con este proceder Kant se ajusta a una visión tradicional de la *Glorious Revolution* inglesa como final de la guerra de partidos, como clausura de la guerra civil de la razón consigo misma. El resultado de esta guerra civil apenas aparece indicado en el párrafo final de la *KrV*<sup>11</sup>: se trata de la constitución final del método crítico. Mediante esta apelación al método crítico la revolución adquiere su sentido más preciso: producir un orden tras la violencia, edificar tras las ruinas, dar con la ley tras el azar. En suma, la propia *Crítica de la razón pura* sería el último suceso de la historia de la razón, la inauguración de un régimen de paz en filosofía, la constitución de un edificio sólido de lo que antes estaba en ruinas.

Pero por el contexto apenas podemos saber cómo el método crítico realiza la

<sup>11</sup> *KrV*, A884.

revolución, esto es, pone fin al desorden y al enfrentamiento, a la guerra civil, propia de la metafísica. Algo debe producir para que desaparezca el enfrentamiento entre sentidos e intelecto, entre empirismo y racionalismo, entre escépticos y dogmáticos. Pero ese mecanismo no está aquí descrito. Sea como fuere, sería el mecanismo por el que se produce la historia de la razón. Dar con él significa encontrar el proceso mismo de esa reconstrucción del edificio en ruinas, de la transformación de la teología en crítica. Más para dar con nuestro asunto tenemos que pasar antes a otro texto. La parte final de la *KrV* no es más que un apunte que revierte sobre el propio texto del libro y señala que todo él es fruto de la aplicación de la revolución copernicana a la filosofía especulativa. De ahí que el prefacio reflexivo a la Segunda edición de la *KrV* fuera tan importante y decisivo. Mostraba efectivamente las ocurrencias anteriores de la revolución copernicana en matemáticas y en física y hacía de la *KrV* la mimesis de ese mismo espíritu en los oscuros ámbitos de la filosofía especulativa. Si queremos perseguir las huellas de ese apunte en el denso bosque de la obra misma, debemos dotarnos de mejores herramientas.

### 3. Revolución y síntesis

En las reflexiones del *Opus Postumum*, Kant ha mostrado de una manera abstracta el mecanismo de la revolución de la razón, vale decir, el proceso por el que se forma el orden legal racional natural tras la violencia civil en la que ha vivido la Filosofía. El paso es de crucial importancia. Pues se trata nada menos que del proceso de síntesis de Dios y el Mundo en el que se constituye la Ratio Humana<sup>12</sup>. Podemos considerar Dios y el Mundo como los representantes de la guerra civil disputada en el seno de la filosofía entre empirismo y racionalismo, entre platonismo y epicureísmo<sup>13</sup>. Pues bien, el método crítico no puede sino instaurar la paz entre Dios y el Mundo. Y esta paz se produce mediante una revolución. El operativo constitucional es una síntesis de ambos elementos. El mecanismo reside en una

<sup>12</sup> Con ello Kant rompe también con la premisa de la tesis de la secularización que reconoce el avance entre modernidad y mundaneidad. Mundaneidad es el progresivo constituirse de la síntesis racional, pero con ello se rompe también con la noción previa de Mundo. Desde el momento en que se reconquista la visión de una continuidad histórica de las categorías, la premisa de la secularización se rompe. Con ello, también la auto-presentación de la modernidad como ruptura queda rebajada como momento ideológico. Kant se situaría más acá del exceso rupturista, y en su obra se daría cita la tesis de la transformación desde la continuidad.

<sup>13</sup> En el mismo contexto que analizamos, Kant comprende su tarea de la siguiente manera, perfectamente asimilable al apartado final de la *KrV*: “El entero objeto suprasensible y el entero objeto de los sentidos, representados en interrelación lógica y real.” *En Immanuel Kant, Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física*. Edición de F. Duque, Madrid, Editorial Nacional, 1983, pág. 631, Ak, XXI, 19. [en adelante *O.P.*] Doy también la paginación de la Akademie.

peculiar apropiación crítica de una parte del contenido conceptual de «Dios» y del «Mundo», que despreña otros componentes como no-apropiables. Esta es la tesis que defiende el *OP*, donde se dice “Dios y el mundo conjuntamente, como unidad sintética de la filosofía trascendental”.<sup>14</sup> Se trata, por tanto, de pensar en una síntesis aquello que la tradición pre- y pos-cristiana había pensado escindido como Dios y Mundo. Esa síntesis es el método crítico, y en ella se constituye la filosofía trascendental mediante sucesivas revoluciones. En esa síntesis, también, se constituye la razón moderna.

Ante todo, debemos decir que la mundanización precisa de Dios no es un fenómeno semejante a la sacralización del Mundo (según el Estoicismo), ni a la mundanización radical e idealista de Dios (como en el panteísmo). Es más bien la emergencia de la razón como dios mundano. No se produce la síntesis mediante una mera elevación del mundo a divinidad.<sup>15</sup> Por este procedimiento, la razón acabará despidiéndose de los problemas prácticos, reconocidos como centrales por la filosofía crítica.<sup>16</sup> En esta relación recíproca<sup>17</sup> entre Dios y Mundo, que también es una relación entre naturaleza y moral, entre empirismo y platonismo, lo importante no reside en los dos términos relacionados, sino en las transformaciones que emergen en la propia relación, fruto del desplazamiento y la apropiación de categorías. Lo decisivo no reside en los términos que resultan alojados en la periferia, convenientemente transformados (Dios como creatividad arquetípica absoluta y el Mundo como realidad-Cosa en Sí), sino en el punto de cruce de antiguas funciones, ahora centradas en el nuevo sujeto mundano-divino. Las funciones de Dios y el Mundo quedan alojadas en el centro como dimensiones desplazadas al nuevo sujeto (espontaneidad y receptividad), pero no por eso se agotan las viejas representaciones. Existe un residuo teológico-mundano que resulta expulsado hacia el exterior del sistema de la razón, pero que juega como límite sin el que la propia razón no podría auto-comprenderse en las huellas de su propia prehistoria.

Eso que emerge de la síntesis de Dios y Mundo es un juicio sintético a priori entre receptividad y libertad, germen estructural de todos los demás juicios sintéticos a priori del aparato crítico. Ese juicio sintético originario que relaciona espontaneidad y receptividad, necesidad y libertad, naturaleza y moralidad se llama

<sup>14</sup> *OP*, pág. 630, Ak, XXI, 19.

<sup>15</sup> Este mecanismo simple de secularización sería una mera renovación del fanatismo. Así lo dice Kant respecto de Spinoza: “El concepto de Spinoza de Dios y del hombre, según el cual intuye el filósofo todas las cosas en Dios, es fanático (*conceptus fanaticus*).” *OP*, pág. 630; Ak, XXI, 19.

<sup>16</sup> Repárese en que la síntesis de Dios y Mundo tiene un sesgo radicalmente importante: la vinculación de la ética de la convicción y de la ética de la responsabilidad, vale decir, la síntesis de la razón ético-práctica y de la razón técnico-práctica. Y repárese en que esta síntesis va alojada en la existencia de lo Político-Moral.

<sup>17</sup> *OP*, pág. 620; Ak, XXI, pág. 13.

razón<sup>18</sup>, se llama sujeto<sup>19</sup>, se llama Hombre.<sup>20</sup> Y su exposición se llama idealismo trascendental<sup>21</sup>. Lo que se desplaza a la periferia de la síntesis son los residuos de las viejas representaciones «Dios» y «Mundo», que no pueden constituir la razón, pero sí identificar los límites últimos de su realidad finita y las últimas señales de su prehistoria: las *ideas* de Dios y de Mundo. La filosofía crítica de Kant, sin duda, y frente a toda otra filosofía, ha insistido una y otra vez en que esos límites y esas huellas de su propia prehistoria son igualmente imprescindibles para la razón. Sin tenerlos en cuenta, el núcleo mismo de la empresa de la razón queda desprovisto de su interés y eficacia.

El principio por el cual se produce esta síntesis de Dios y Mundo no es fundamentalmente un mecanismo de transferencia: es un mecanismo de transformación paulatina e histórica de los extremos a relacionar, motivado por un desplazamiento continuo hacia un nuevo centro, impulsado por la conciencia reflexiva del ser humano interesado por sí mismo y comprometido en su auto-afirmación. Ese desplazamiento y transformación debe mantenerse hasta lograr que las categorías sean idóneas para la apropiación sintética. Todo el proceso está dominado por la reflexión que acaba destacando lo necesario para la constitución de la razón. Por eso, la transformación constituyente, basada en procesos de desplazamiento, transformación y síntesis, están encomendados a la propia razón humana. Tales procesos caracterizan la estrategia filosófica conocida como idealismo trascendental. De él dice Kant: “El idealismo trascendental de aquello de lo cual nuestro entendimiento es el propio autor.”<sup>22</sup>; y añade: “Yo soy para mí mismo un principio de Auto-determinación sintética no solamente según una ley de receptividad de la naturaleza, sino también según un principio de espontaneidad de la libertad.”<sup>23</sup>

Resulta claro ahora que el sujeto constituido en esa síntesis (la razón moderna) no es una sustancia. No se trata aquí de una realidad. Kant lo dice de una manera sencilla: el punto de la síntesis a priori es *non dabile, sed cogitabile*<sup>24</sup>. Quiere esto decir que la razón no es un objeto sensible ni natural, sino una forma de pensarse a sí misma, de realizar en la autoconciencia la mera síntesis de Dios y Mundo. Ser

<sup>18</sup> “Dios y el mundo conjuntamente, como unidad sintética de la filosofía trascendental” *OP*. pág. 630; Ak. XXI, pág. 19.

<sup>19</sup> “Dios, el mundo y Yo, que enlace ambos Objetos en un sujeto.” *OP* pág. 633; Ak. XXI, 22.

<sup>20</sup> “Dios, el mundo y aquello que piensa a ambos en real interacción: el sujeto como ser racional del mundo. El término medio, (cópula) en el juicio es aquí el sujeto que juzga, el ser pensante del mundo, el hombre en el mundo.” *OP* pág. 638; Ak. XXI, pág. 27.

<sup>21</sup> “Dios, el mundo y el concepto de sujeto que los une, el cual da esos conceptos unidad sintética a priori, en cuanto que la razón misma hace esa unidad trascendental”. *OP*. pág. 634, Ak. XXI, pág. 23.

<sup>22</sup> *OP*. pág. 622, Ak. XXI, pág. 15.

<sup>23</sup> *OP*. pág. 616, Ak. XXII, pág. 131.

<sup>24</sup> *OP*. pág. 639, Ak. XXI, 28.

Persona es meramente “ser que une estos conceptos”<sup>25</sup> (), pero naturalmente estos conceptos son autocreados<sup>26</sup>. El Hombre moderno se *autocrea en la síntesis selectiva y reflexiva de sus autocreaciones*, y no tiene otra sustancia que la forma de pensar esta síntesis de Dios y Mundo como el lugar que se concede a sí mismo. El hombre como persona no es anterior a ese pensamiento, ni se puede distinguir de esa síntesis, como no puede distinguirse la luz del ver. Ruptura y continuidad son los elementos contrapuestos de la compleja legitimidad moderna. Reconstrucción y auto-constitución no son para Kant procesos incompatibles, frente a otras visiones más unilaterales que señalan el elemento de ruptura de la modernidad frente a la tradición.

La ley de la síntesis que rige la relación entre Dios y el Mundo es la ley de auto-determinación y de la auto-constitución de la razón. Ya lo hemos dicho. Por eso, dicha ley es tanto de la libertad, suprema fuente de todo lo sintético<sup>27</sup>, como de la receptividad, en tanto que principio de donación de los materiales con los que construir. Si se constituye una historia es justo por *esta* auto-determinación tan matizada. La clave reside en que esa ley de la constitución puede desplegarse si y sólo si los elementos que relaciona están sometidos igualmente al principio de síntesis, vale decir, al principio de libertad. El principio de síntesis es el mayor aporte de la auto-conciencia de la razón porque, mediante el mismo, la razón cae en la cuenta de que los extremos a reunir le pertenecen *de facto*, por más que en la representación le sean ajenos. Síntesis y crítica ideológica como reapropiación van íntimamente unidas, porque alejan a las representaciones sintetizadas de su hipotético estatuto de autonomía y superioridad y les hacen bajar a la tierra. Mediante este principio de auto-constitución libre y sintética, la razón hace su propiedad de los productos históricos en ruinas y defiende su plena autonomía y soberanía sobre ellos, incluso sobre aquellos que deja reposar en los límites. Esto sólo es posible si la noción de Mundo queda reducida, mediante la estrategia del giro copernicano, a mera Naturaleza, a la construcción sintética de la libertad bajo condiciones dadas de receptividad<sup>28</sup>; y la noción de Dios queda reducida a la personalidad trascendental libre que debe sustanciarse en esa Naturaleza sensible<sup>29</sup>. Sólo así se ofrece el punto

<sup>25</sup> *OP.* pág. 640; Ak. XXI, 29.

<sup>26</sup> “Las ideas son principios subjetivos, auto-creados, de la facultad de pensar: no invenciones, sino cosas pensadas”. *OP.* pág. 640; Ak. XXI, pág. 29.

<sup>27</sup> “La posibilidad de una propiedad tal como la libertad no se origina analíticamente, sino sintéticamente en la filosofía trascendental, y es la ley de ésta.” *OP.* pág. 634, Ak. XXI, pág. 23.

<sup>28</sup> “El sujeto pensante crea para sí también un mundo como objeto de experiencia posible en el espacio y el tiempo. Este objeto es solamente un mundo. [...] El mundo es el compendio de esas cosas en un solo espacio y un solo tiempo, los cuales no son algo dados objetivamente, sino en el fenómeno.”

<sup>29</sup> En esta reconstrucción, el Cristianismo queda desalojado hasta un límite imposible de verificar en el pecho humano.

de inflexión tras el que se denuncia o se aclama, según posiciones valorativas diferentes, el proceso que sólo puede llamarse propio de la Modernidad en tanto que plenamente consciente de sus procedimientos.

El giro copernicano es por tanto el proceso del ejercicio de la libertad del sujeto trascendental en la ordenación de las dimensiones de la propia receptividad. No es otra cosa que el juego de libertad y receptividad tal que garantice la síntesis que elimina la centralidad del viejo Dios y al viejo Mundo y los proyecta a los extremos. Justo por eso no es sino la forma de pensar una espontaneidad que no tiene otro campo de acción que la condición de receptividad. El giro copernicano desplaza y se apropia de esta forma el pensamiento de Dios. Se piensa así un dios-sensible, o el dios-hombre. Más que secularización del cristianismo, la historia de la razón sitúa al mismo cristianismo dentro de las pulsiones a las que secretamente obedece la crítica. Por eso, la filosofía idealista crítica no se auto-comprende en este terreno como secularización del cristianismo, sino como punto final de la escisión de instancias ideales y reales que atraviesa la metafísica occidental, y de la cual el propio cristianismo es un resultante y un efecto más. Pero el viejo mundo también resulta alterado, al retirársele toda noción de necesidad que no esté originariamente referida a la razón. Se trata, por tanto, de un mundo fenoménico; vale decir, habitable esencialmente por el hombre, por la razón. Esa co-pertenencia del nuevo dios y el nuevo mundo es la clave decisiva de la limitada constitucionalidad de la estrategia trascendental kantiana. Limitada, en efecto, porque lo no integrable de la tradición, localizado todavía en los límites, es usado como señal de la humildad de las potencialidades constitutivas de la razón y de su ámbito de trabajo.

El proceso de auto-constitución de la razón, de la medición entre Mundo y Dios, es así el proceso de verificación del Giro Copernicano, que no es otro que el proceso de intervención de la libertad humana en el mundo<sup>30</sup>. Como método, ese Giro Copernicano está descrito para garantizar la verdad y la responsabilidad de esa intervención en el mundo; esto es, de la libertad bajo condiciones de lo radicalmente ajeno a ella. Ni omnipotente como Dios, ni meramente creada como el mundo, la libertad mundana debe olvidar tanto la voluntad absoluta como la pasividad absoluta, a favor de una creatividad limitada y vinculada. Esta es la estructura básica de la historia de la razón, en tanto que autoafirmación y disolución revolucionaria de las oposiciones teológico-metafísicas en una síntesis crítica. Revolución Copernicana es Historia de la Razón. De esta manera, el Prólogo a la Segunda Edición de la *KrV* completa la última página de la primera edición de la obra. Sus tesis, perseguidas con insistencia, se despliegan en los materiales conocidos como el *Opus Postumun*.

<sup>30</sup> “Dios, el mundo y la conciencia de mi existencia en el mundo, en el espacio y el tiempo. Lo primero es *noumenon*, lo segundo es *phaenomenon*, lo tercero la causalidad de la autodeterminación del sujeto en la conciencia de su personalidad, es decir, de la libertad en relación con la totalidad de los seres en general.” *OP*. pág. 635-6; Ak. XXI, 24.

#### 4. Entendimiento arquetípico y arquitectónico

El mecanismo para que un elemento del viejo Dios, como libertad, pueda resultar sintetizado con el Mundo, como exterioridad y receptividad, se analiza en la Deducción trascendental constitutiva del sujeto racional. Auto-constitución, desplazamiento, apropiación, por un parte, y deducción trascendental como reducción del sentido de los conceptos de la Onto-teodicea clásica a los esquemas del tiempo, por otra, son las caras del mismo proceso. Esas caras se recogen perfectamente en el hecho de que Dios es comprendido como *Arquetipo* que, sintetizado con el mundo sensible, permite la emergencia de una subjetividad derivada o ectípica<sup>31</sup> que es la del *arquitecto*. El proceso de la historia de la razón intenta reordenar el edificio idóneo de la razón sobre las ruinas de los edificios ya realizados por los arquitectos inexpertos del pasado. La construcción del edificio y la constitución del arquitecto son, una vez más, la misma cosa.

Veamos ese mecanismo de Síntesis Dios-Sensibilidad, expresado por Kant desde la categoría del reflejo de Dios sobre las estructuras formales del Mundo. Para que ese mecanismo entre en juego se requiere ante todo el repudio de las esperanzas de la salvación radical. El final de esas esperanzas crea el espacio de la mundaneidad. Efectivamente: Pablo, en la *I. a los Corintios*, 13,12, dice: “Ahora vemos por un espejo y oscuramente, entonces veremos cara a cara”. La proyección de la *paideia* platónica de la Academia sobre la aventura vital del cristiano resulta evidente. La teoría platónica, expresada en toda su capacidad metafórica en el Mito de la Caverna, sirve para distinguir entre el más acá y el más allá. Pero la certeza común del momento final de la contemplación permite des-sustancializar la forma de vida mundana, esa visión en el espejo. Dios no es sintetizado con el mundo, sino sustancialmente mantenido aparte, en el más allá trascendente. Si existe reflejo es para narrar el déficit del mundo como ámbito incapaz de acoger la plenitud de la realidad de Dios. El proceso de ver en el espejo no es constitutivo del mundo o del sujeto, sino de esa mera apariencia de la vida humana temporal, que resulta precaria frente a la contemplación de las verdades en Dios.

Kant utiliza la misma metáfora realidad-espejo, pero ahora para reconocer que la imagen en el espejo, esa reunión de Dios con el espacio-tiempo, lejos de ser un cruce de superficies, es la constitutiva del único ámbito real de la síntesis y del hombre. “Dios [es] el arquetipo, [...] aunque sólo pueda servir como en una infinita

---

<sup>31</sup> El texto más importante es el de *KU* § 77: “Con esto ni siquiera es necesario demostrar que sea posible tal intelecto arquetípico, sino sólo que nosotros somos conducidos a una tal idea de un intelecto arquetípico, la cual no contiene tampoco contradicción, por la contraposición [Dagegenhaltung] con nuestro entendimiento discursivo, necesitado de imágenes (entendimiento ectipo) y por la contingencia de tal característica [und der Zufälligkeit einer solchen Beschaffenheit].” *Kritik der Urteilskraft*, ed. Wilhem Weischedel, Suhrkamp, vol.X, pág. 362.

aproximación. Lo intuimos como en un espejo: nunca cara a cara.”<sup>32</sup> Pero cuando, un poco después, muestra Kant la positividad de la imagen de Dios en la superficie indefinida y pulida del espejo del espacio y del tiempo, dice: “Dios, el mundo y el creador del mundo (*architectus*). Este no es empero el Demiurgo: un principio mecánico activo.”<sup>33</sup> Ciertamente, el punto resultante de la síntesis es sólo un creador de planos y formas, un arquitecto, no un creador del principio causal-material del mundo. Pues los materiales para la casa humana en el mundo siguen siendo dados por el elemento de la receptividad. Por eso, cuando Dios se refleja, la razón produce su arquitectónica: “Arquitectónica de la razón pura: esa es la proposición suprema de la filosofía especulativa (aún no práctica); [especulación procede] de *specula* (un punto de observación, una especie de punto de vista): punto de vista desde un altura, sobre el suelo llano de la experiencia, sin avanzar a tientas ni probar tanteando con el bastón, sino mirando a distancia, abarcando el horizonte.”<sup>34</sup> La arquitectura de la razón es el horizonte producido por la síntesis del mundo reducido a cuerpo y de un Dios reducido a la libertad. Por eso, la proyección especular permite sólo otorgar realidad a la razón sintética: no a un Dios interno al mundo como sería el demiurgo, ni a un mundo creado de la nada, sino a la acción sobre el espacio según las formas de la libertad. La figura del arquitecto se apropia de la figura del Arquetipo racional en la filosofía especulativa. La figura del político moral, igualmente implicada en el horizonte del gobierno del tiempo, seculariza la figura de la Providencia, de la *Vorsehung*, del que ve a lo lejos en la figura del gobierno providente.

## 5. Arquitectura y giro copernicano

La síntesis de Dios y el Mundo en tanto que permite la figura de la razón derivada como arquitecto del mundo, no es sino la forma concreta en que se reúne la receptividad del espacio y del tiempo y la espontaneidad del proceder de la libertad. En este sentido, la síntesis de Dios-Mundo queda concretada en la determinación de las funciones espontáneas de la libertad bajo las condiciones de la sensibilidad. Este sometimiento del arquetipo a las condiciones espacio-temporales de la receptividad, esta *determinación*<sup>35</sup> de las dimensiones plenamente espontáneas de la acción racional por las condiciones meramente receptoras del espacio y del tiempo, esta visualización derivada en el espejo del espacio y del tiempo de aquella libertad creativa,

<sup>32</sup> *OP*. pág. 644; Ak. XXI, pág. 33.

<sup>33</sup> *OP*. pág. 644; Ak. XXI, pág. 34.

<sup>34</sup> *OP*. pág. 642; Ak. XXI, pág. 31.

<sup>35</sup> Repárese en que este concepto es el central en la nueva deducción trascendental de las categorías, sobre todo desde el §24-26 de la *Analítica Trascendental*.

constituye la noción de entendimiento ectipo o de racionalidad derivada, propiamente humana. Del juego de esos dos desplazamientos hacia el hombre, producidos por la apropiación de libertad y la mundaneidad como rasgos de la inteligencia y del cuerpo, surge una nueva figura cuya sustancia sólo tiene sentido en relación con la nueva centralidad del hombre. Su carácter derivado procede del hecho fundamental de que su relación con el mundo pivota alrededor de la intuición derivada<sup>36</sup>; esto es, de la primacía de la existencia externa y del dato irreductible de la sensibilidad y el cuerpo. Entendimiento ectipo y entendimiento arquitecto son otras tantas figuras de la razón constituida en el proceso de transformación de la teodicea en filosofía crítica.

Pero por lo que hace a las viejas ideas de Dios y Mundo, en su positividad, quedan alteradas hasta convertirse en la única categoría que expresa la existencia viva del orden no-humano, el límite a todos los anhelos de omnipotencia, que la metáfora de la secularización no ha sabido evitar: la noción de Destino<sup>37</sup>. Con ello, el juego de la síntesis acaba mostrando su verdadera figura. La constitución de la subjetividad racional es la vinculación de libertad y la espacialidad, pero produce en los márgenes de la síntesis, allá en las fronteras, la idea radical del Destino en la que se unen los viejos atributos de Dios y del viejo Mundo. La transformación de la teología en metafísica crítica, entonces, se convierte en la forma peculiar que tiene la modernidad de caminar, ciertamente que de una manera errante, para reencontrar en el fondo de las categorías cristianas las claves paganas de nuestro origen y elevarlas a límite de nuestra razón moderna. Pues lo que resulta elevado a conciencia mediante este Destino, no es otra cosa que el viejo estoicismo, con su precisa noción de Mundo-Dios. Por eso Kant en los límites, pero sólo en los límites, siempre acaba codeándose con Spinoza.

Ese proceder arquitectónico, cuando se llega a la autoconciencia de la razón basada en la reconstrucción histórica de sus ruinas, se vierte en la forma de revolución copernicana. Mediante esta forma de proceder, propia del método crítico, se muestra la clara referencia *a la acción* del conocimiento del mundo. Cuando el ser racional llega a la conciencia de sí como reflejo del arquetipo, llega a conciencia de la prioridad de la práctica como elemento formador del sentido del mundo. La prioridad del Mundo se agota en que brinda la clave más profunda de la receptividad. Lo demás no es sino donación de sentido a lo que carece de él, pues sólo la espontaneidad de la libertad, sublimada en Dios como el otro punto de la síntesis, es donador de sentido. Conocer es así donar sentido a lo radicalmente recibido bajo condi-

<sup>36</sup> La autoconciencia de Kant en este sentido es precisa. En el § 77 citado de la *KU*, invoca la clara solidaridad de la noción de intelecto arquetipo-intelecto ectipo de la pareja intuición intelectual-intuición sensible. Cf. ed. cit. pág. 359

<sup>37</sup> “La idea de Dios como Dios vivo es solamente el destino: lo que aguarda inevitablemente al hombre.” *OP*, pág. 650; Ak. XXI, pág. 49.

ciones de espacio y tiempo. Y esto es edificar en el mundo precisamente con materiales ajenos, radicalmente ajenos. “Quien pretenda conocer el mundo tendrá primero que ensamblarlo, y ciertamente él mismo”<sup>38</sup>, dice Kant, aproximándose a la noción de Giro Copernicano. Otro verbo empleado es proyectar.<sup>39</sup> Con ello, conocer, ensamblar y edificar se vinculan, dando entrada a la estrategia copernicana como ejercicio de la libertad técnico-práctica sobre el mundo.<sup>40</sup> Mediante ella, el hombre llega a ser consciente de que sólo él debe ser originario,<sup>41</sup> pero originariamente sintético.<sup>42</sup> De hecho, es originario sobre lo recibido como ajeno. Por eso es autor de sí mismo<sup>43</sup>, pero no al modo de un demiurgo, sino al modo de un arquitecto. Autor del sentido, no de los materiales del sentido.

## 6. Revolución copernicana y síntesis *a priori*

Si ahora vamos al prólogo de la segunda Edición de la *KrV*, podemos comprender que la estrategia de la Revolución copernicana de hecho describe los pasos hacia la autoafirmación de una razón que, mientras tanto, se revela contra una temporalización precipitadamente caracterizada como moderna. Todo lo dicho sirve para saber apreciar que esa revolución, en el fondo una estrategia arquitectónica y constructiva de sentido, retira la alienación de la razón en Dios y en el Mundo, y constituye otros tantos pasos en los procesos de desplazamiento y de construcción del *intellectus ectipus* desde el intelecto arquetípico. Mediante esa revolución se establece el método crítico, por el cual la teología se convierte en metafísica (habría que decir en metafísica crítica), produciendo un orden racional tras el desorden. Pero al mismo tiempo, el viejo Dios es desalojado hacia la frontera en cada uno de estos pasos, tanto como el sentido radical inhumano del mundo. Lo que emerge de estos momentos es la autonomía de un orden humano, reconocido como naturaleza deletreada, leída, planeada, construida, edificada y habitada por el hombre. Este proceso constructivo no se puede considerar como secularizador en un doble sentido: sólo algunas de las funciones del viejo Dios resultan integradas en la construcción, transformadas en el desplazamiento, mientras otras son lanzadas al límite. No hay aquí mera apropiación, mero saqueo de los bienes sagrados. La diferencia se refleja en las distancias entre la dimensión analítica y la dimensión dialéctica denuncia-

<sup>38</sup> *OP.* pág. 648; Ak. XXI, pág. 41.

<sup>39</sup> *OP.* pág. 703; Ak. XXI, pág. 6.

<sup>40</sup> “Se trata de acciones autónomas procedentes de la acción del sujeto sobre sí mismo.” *OP.* pág. 649; Ak. XXI, pág. 45.

<sup>41</sup> *OP.* pág. 661; Ak. XXI, pág. 66.

<sup>42</sup> En ningún otro sitio se puede ver esta dimensión originariamente sintética como en *OP.* págs. 664-665; Ak. XXI, 76.

<sup>43</sup> *OP.* pág. 666; Ak. XXI, pág. 78.

da por la gran obra de Kant. Esta diferencia doctrinal, tan central, hace del proceso de constitución de Kant el más típico de la modernidad por la plenitud de su valor auto-consciente, y de hecho permite caracterizarlo de crítico: pues la apropiación constitutiva se auto-limita y expulsa residuos no asumibles. La precariedad del orden humano es asumida, y el antropocentrismo queda reducido desde la representación de lo que escapa al centro como incondicionado como destino, y que es vivido con toda su fuerza en la noción de Sublime.<sup>44</sup>

Volvamos al asunto que dejamos inacabado. Cuando, al final de la *KrV*, habla Kant de las revoluciones por las que se ha constituido la razón, menciona que estas se pueden estudiar según su origen, su método y su objeto. Pues bien, sólo en el Prólogo a la segunda Edición se analizan estas revoluciones y su estructura en la matemática, en la física y en la metafísica. El hecho de que la lógica formal no sea una revolución copernicana indica de una manera muy clara que ni por objeto, por método y origen se puede entender bajo esta categoría. El asunto se puede explicar si recordamos el sentido de lo que realmente se produce mediante una revolución copernicana. Lo hemos reconocido como un avance de la síntesis entre libertad y receptividad, entre las formas reducidas de Dios y de Mundo. Resulta claro que la lógica, para Kant *una mera reflexión del entendimiento consigo mismo*, no produce este avance sintético, que hemos descrito. Para que en estas revoluciones se sustancie la conversión del entendimiento arquetípico en entendimiento ectípico, debemos descubrir una forma de trabajar lo radicalmente dado, el principio de la receptividad. Este hecho, la relación con materiales distintos del mero entendimiento, la referencia intencional a lo dado para otorgarle sentido, es lo que determina la característica ulterior del método crítico.

Todo lo que hemos venido llamando el elemento de la libertad y de la donación de sentido, es llamado en la *KrV* lo *a priori*. A lo que hemos llamado dar sentido, en la *KrV* se llama *determinar*. El que siempre se haga referencia a lo dado significa que lo dado [*Gegenstand*] se debe elevar a sentido y a objeto [*Objekt*]. “Somos subjetivamente auto-creadores de los objetos pensados”<sup>45</sup>, dice Kant en el *OP*. Pero lo mismo, dice en el Prólogo citado: “La matemática y la física son los dos conocimientos teóricos de la razón que deben determinar sus objetos a priori. La primera de forma enteramente pura; la segunda de forma al menos parcialmente pura, estando entonces sujeta tal determinación a otras fuentes de conocimientos distintas de la razón.”<sup>46</sup>

<sup>44</sup> De ahí surgirá pronto la conciencia de que lo sublime es la representación que procede no sólo desde el enfrentamiento del hombre con la naturaleza, sino al mismo tiempo y sobre todo del enfrentamiento del hombre con el Destino. El Schelling de las *Briefe* de 1795 ya es plenamente consciente de todo ello.

<sup>45</sup> *OP*, pág. 632; Ak. XXI, pág. 21.

<sup>46</sup> *KrV*, B, X.

Ante todo, debemos reconocer que la tesis del *OP* es más sutil. No dice que somos creadores de los objetos. Dice que somos *subjetivamente* creadores. Y además de los objetos *pensados*. Por tanto, la creación tiene que ver con el pensar, no con la realidad. La creación es del sentido, no del ser. Esta creación de sentido se hace en la matemática de una forma totalmente pura; en la física de una manera parcialmente pura. Por lo tanto, que en la matemática se cree el sentido de la manera dicha no puede significar que no intervenga una dimensión de receptividad. Por la estructura de la revolución copernicana, las condiciones de la receptividad son inevitables y necesarias. Lo que se puede verificar en la matemática es que la forma de otorgar sentido a la dimensión de la receptividad es radicalmente pura, vale decir, ordena planos y volúmenes sin materia. Aquí debemos verificar la tesis de que la Revolución Copernicana reduce la teología a metafísica crítica.

Esto significa que la acción del intelecto arquetípico por la que se efectuaba la creación de las formas geométricas ideales, propias para otorgar su íntima sustancialidad a lo real, y que dejaba como única misión de la mente humana la operación de descubrirlas, resulta reapropiada hasta devenir acción de la espontaneidad conceptual del sujeto sensible y racional. Esta es ahora la única razón suficiente para que existan *figuras*, y no la voluntad inteligente de Dios. Las reducciones del valor de la matemática son conocidas, tras esta operación. Negativamente, las formas de la matemática se tornan subjetivas, válidas sólo, pero necesariamente, para la naturaleza humanizada, no para la realidad en general, pues ya no son efectos de la mente de Dios. Sus datos últimos elementales —líneas, planos, puntos— no son alterables a capricho, sino dados en la estructura de la recepción de lo externo y ajeno, de una espacialidad que está radiada en nuestro cuerpo. Pero las figuras no existen por sí mismas. Aquella apropiación de la antigua función creadora de Dios tiene entonces el resultado positivo de reconocer que sólo existe como figura matemática lo que el hombre construye. Platonismo *versus* constructivismo, ontologismo *versus* medida: esas son las dos diferentes estrategias que procuran la teología y el giro copernicano. Esta es la conclusión del famoso texto:

“Una nueva luz se abrió al primero (llámese Tales o como se quiera) que demostró el triángulo equilátero. En efecto, advirtió que no debía indagar lo que veía en la figura o en el mero concepto de ella y por así decirlo, leer, a partir de ahí, sus propiedades, sino extraer éstas a priori por medio de lo que él mismo pensaba y exponía (por construcción) en concepto. Advirtió que, para saber a priori algo con certeza, no debía añadir a la cosa sino lo que necesariamente se seguía de lo que él mismo, con arreglo a su concepto, había puesto en ella.”<sup>47</sup>

Toda la teodicea racionalista se viene abajo cuando se escinden la subjetividad formadora y la subjetividad arquetípica: la inteligencia de la que depende la geometrización del mundo no es ya aquella hipotética que ejercería el control sobre la

<sup>47</sup> *KrV*, B XII.

existencia del Mundo. El procedimiento de apropiación por parte del hombre de las categorías de la teodicea se realiza de una manera crítica: no todas las propiedades del viejo Señor pasan al nuevo arquitecto de la naturaleza. La creatividad desde luego resulta transformada. Se crean conceptos y figuras; no existencia [*Dasein*]. El Señor de la existencia no es la razón, ni el hombre. Esta característica, en el concepto, ahora pertenece al Destino. Ni siquiera a Dios, que aparece como una mera hipótesis de trabajo, como un negativo para reconocer lo que positivamente es el hombre. Esa no-apropiación es el límite del pensamiento crítico. La cuarta observación general a la Estética, por cierto, añadida en la segunda Edición de la *KrV*, lo dice de una manera clara: “Esta forma de intuir se llama sensible por no ser originaria, es decir, por no ser de tal naturaleza, que se nos dé a través de ella la misma existencia de su objeto (sólo al ser primordial pertenece, por lo que nosotros conocemos, esta clase de intuición) sino que depende del objeto, y consiguientemente, sólo es posible en la medida en que la facultad de representación es afectada por dicho objeto. [...] Pero no por esa validez general deja de ser sensibilidad, ya que no es intuición originaria (*intuitus originarius*) sino derivada (*intuitus derivativus*) y, por consiguiente, no se trata de una intuición intelectual. Por la razón antes mencionada, tal intuición parece convenir únicamente al ser primordial, jamás a un ser que, tanto desde el punto de vista de su existencia como de su modo de intuir (modo que determina la existencia de este ser en relación con objetos dados) es dependiente”.

El giro copernicano de la ciencia física es más complejo. La razón de ellos se puede mostrar de manera elemental: la matemática tiene que construir sus propios objetos; la física tiene que trabajar con una existencia material que no depende de las posibilidades constructivas del sujeto racional, sino de la ley oculta del destino de lo real. La forma de donar sentido a esta realidad, la forma de conquistar la verdad en este ámbito, exige que el sentido construido por el hombre se verifique en la propia existencia. Lo existente se exhibe en su positividad fenoménica, pero si el *sentido* ha de ser verdadero, se tiene que mostrar en lo propiamente existente. El fundamento filosófico sigue siendo el mismo: se trata de propiciar una síntesis entre libertad y receptividad, entre Dios-Mundo, entre instancias ideales y reales, entre normas e intuiciones. La mera existencia de la síntesis exige no olvidar la dualidad interna de la que ella vive. La elaboración de un orden conceptual es el síntoma más preciso de que lo existente es a-conceptual. También se podría llamar absurdo o *Un-sinn*. Existencia y razón siguen aquí separadas como consecuencia de la estructura derivada de la subjetividad. El método del giro copernicano, que efectuará la genuina revolución en ciencia, tiene en estas fisuras entre realidad y concepto sus razones más básicas.

Ante todo precisamos decir que lo existente no posee sentido autónomo (momento a). Por tanto, es la razón la que tiene que producirlo y construirlo. Pero, a diferencia de la matemática, –que no trata de la existencia, sino de la forma espa-

cial y temporal de la existencia— el sentido conceptual producido tiene que ser el sentido de lo existente (momento b). Toda la dinámica de la revolución copernicana se sigue de aquí. Y toda la destrucción de la teodicea racionalista. El momento inicial a) es semejante al de la matemática y así lo ve Kant. “Entendieron que la razón sólo reconoce lo que ella misma produce según su bosquejo, que la razón tiene que anticiparse con los principios de sus juicios de acuerdo con leyes constantes.”<sup>48</sup> Pero a diferencia de la matemática, el proceso de la construcción no puede ser el final. El racionalismo había llamado a este proceso momento deductivo. En él se ejercita Descartes. Puesto que la razón racionalista construye de tal forma que penetra las estructuras ontológicas, el momento experimental propiamente dicho carece de todo interés, como no sea el de mostrar las razones por las que *este* mundo ha podido crearse. Newton, y Kant llaman a esto  *fingir* . La tradición científica, desde Voltaire, le puso otro nombre: novelar la historia de la naturaleza.

Para denunciar este método deductivista de los racionalistas, Kant defiende, como segundo momento de la revolución copernicana en física, la lúcida conciencia de que “se tiene que obligar a la naturaleza a contestar”. “La razón debe abordar la naturaleza llevando en una mano los principios según los cuales sólo pueden considerarse como leyes los fenómenos concordantes, y en la otra el experimento que ella haya proyectado a la luz de tales principios.”<sup>49</sup> Lo que legitima la posición de la razón y su propia auto-comprensión como instancia soberana, es que lo existente es un testigo mudo: sólo sabe decir sí o no. Pero para ello ha de ser interrogado con sentido. La legitimidad de la razón moderna deriva de la autoconciencia de ser la única instancia productora de sentido, pero no la productora de la dimensión  *real*  del sentido. “La física —concluye Kant— debe buscar en la  *naturaleza*  lo que la misma razón pone en ella, lo que debe aprender de ella, de lo cual no sabría nada por sí sola.”<sup>50</sup> Por tanto, la revolución copernicana permite que el sujeto investigador de la naturaleza proyecte las leyes, pero no que tenga poder y razón suficiente para decretar su  *existencia* .

Una vez más, la apropiación de la figura del viejo Dios es crítica: genera un elemento positivo que constituye la razón [legislar], pero desprecia al límite del fondo incondicionado de la existencia una de las viejas funciones de Dios: crear. Frente al sujeto que crea y legisla, tenemos al sujeto moderno, que legisla pero como experimento. La razón legisla sobre una realidad que no ha creado y debe esperar que esa realidad muestre que esa legislación es la suya. Por eso no busca legitimarse en la naturaleza, sino en aquella imitación de la misma que encuentra en sí. Puesto que la naturaleza posee leyes universales, la legitimación de la razón sólo puede defenderse en una legislación que haga valer la exigencia de universalidad. La moral kan-

<sup>48</sup> *KrV*, B XIII.

<sup>49</sup> *KrV*, B XIII.

<sup>50</sup> *KrV*, B XIV.

tiana, con su imperativo categórico de universalización, se aplica a sí misma el mismo criterio otorgado a la naturaleza. Por ello el imperativo *naturaliza* a la razón ante sí misma y le da título suficiente para legislar. Esta naturalización de la razón opera muy profundamente en la *KrV*, cuando aplica a la propia razón el método que ha resultado más preciso en la física. “Este método, tomado del que usa el físico, consiste en buscar los elementos de la razón pura en lo que puede confirmarse o refutarse mediante un experimento.”<sup>51</sup> De esta manera, la revolución copernicana se aplica a la propia razón y se da entrada a la edad de la crítica que transforma definitivamente la vieja teología.

La Revolución se extiende de esta forma a la metafísica, como teoría del nuevo dios mundano, de la razón. Que juegue aquí el método de Copérnico se deja claro en la nota de *KrV*, BXXIII. Se trata de hecho del método hipotético-deductivo-confirmacionista-falsacionista. La reflexión sobre este método, y su elevación a verdadera casa de la razón, garantiza la precisa delimitación de fenómenos que permiten registrar un progreso en la historia y entrever una estructura en todo aquello que se ha mantenido en ese progreso. Esa estructura es el giro copernicano por el que la razón impone su método. Pero ahora, aplicándose a su propio objeto, tras las ruinosas mediaciones históricas. Su método es el mismo. Se trata de entender la objetividad de la razón basándose en sus propios *facta*: la guerra civil de las confesiones metafísicas. La aplicación de ese método exige construir una hipótesis (la diferencia trascendental entre cosa en sí y fenómeno). Desde esta hipótesis se deducen unas consecuencias: la diferencia entre receptividad y espontaneidad, la mutua co-pertenencia de ambas dimensiones como constitutivas de la razón, la estructura sintética de la misma y su despliegue principal: la capacidad determinante de Juzgar. Se demuestra que desde esta estructura sintética se alcanza un sentido preciso para la noción de razón, aunque se tenga que expulsar a la periferia muchos pseudos-sentidos de la tradición teológica.

La prueba de la falsación se hace cuando se elimina aquella hipótesis originaria y esta estructura sintética. La guerra civil entre un Dios y un Mundo carentes de límites precisos comienza de nuevo, con todos los paralogismos, antinomias y sofismas de la tradición. De esta manera se demuestra indirectamente la verdad de la hipótesis. La dialéctica muestra así la verdad de la analítica. La razón hace su experimento. Por lo tanto se legitima de la misma manera que ha triunfado históricamente. Se legitima a sí misma pragmáticamente. Pero a costa de que no olvide también el pensamiento de los límites como clave de auto-conciencia. Pues si bien esos límites no pueden considerarse como parte del sentido teórico, sí esperan su tratamiento copernicano en la medida en que brindan la opción del sentido práctico y estético. El pensamiento de la política, es decir, de la síntesis de la libertad y de la recep-

---

<sup>51</sup> *KrV*, Nota a B XVIII.

tividad en el nivel de la historia, estaba legitimado desde un perfecto conocimiento de los límites necesarios de la razón moderna. Pero también el pensamiento de lo sublime como auto-limitación del mismo antropocentrismo, como expresión creativa de la finitud y la fragilidad del orden humano. La razón, de esta manera, finalizaba su proceso de auto-conocimiento en la precisa invocación de la ironía<sup>52</sup>. Con ese gesto productor de ironía, la razón se niega calzar las sandalias de la divinidad. Así se alza como razón estrictamente humana, a salvo de las dialécticas ilustradas denunciadas por la críticas post-idealistas.

José Luis Villacañas Berlanga  
Área de Filosofía Moral  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Murcia  
jlvilla@um.es

---

<sup>52</sup> Para la aplicación del giro copernicano a la metafísica, véase el primer capítulo de mi *Racionalidad Crítica*. Tecnos, Madrid, 1987, Ahora en la edición en la red: <http://saavedrajardo.um.es>