

La ilusión y la estrategia de la razón

Félix DUQUE

Universidad de Valencia

La entera filosofía kantiana aparece ante nosotros como animada de profunda desconfianza para con la condición del hombre en el mundo, hasta el punto de que a Hegel le haya resultado fácil sospechar «dass diese Furcht zu irren schon der Irrtum selbst ist»¹ (Hegel, *PhG*, *Einl.* Görland 56). Sabemos en efecto, que para Kant «Thorheit eher als Bosheit in dem Charakterzuge unserer Gattung» es lo que se encuentra como rasgo dominante (*hervorstechend*)² (*Anthr.*, II, E; VII, 334). Y, por lo que respecta a la facultad cognoscitiva, define al entendimiento como aquello que «vertreibt die Finsterniss de Unwissenheit»³, al juicio como lo encargado de la «Verhütung der Irrthümer aus dem dämmernden Lichte, darin die Gegenstände erscheinen»⁴ y, en fin, a la razón como la que «verstopft die Quelle der Irrthümer (die Vorurtheile)»⁵ (*Anthr.*, Escol. al lib. I; VII, 228). Más preocupante es, aún, constatar que en buena medida las tinieblas, la luz crepuscular y la fuente se hallan en nosotros mismos, ya que no son los sentidos quienes engañan, sino el entendimiento (*Anthr.*, § 11) o, más exactamente, la ilusión se halla en la relación del objeto con nuestro conocimiento: es decir, en el juicio, lugar de la verdad y también de la ilusión (*KrV* B350/A293).

Ahora bien: «Man kann allen *Schein* darin setzen: dass die *subjektive* Bedingung des Denkens für die Erkenntnis des Objekts gehalten wird»⁶.

¹ «Que ese miedo a errar sea ya el error mismo.»

² «Más insensatez que maldad en los rasgos característicos de nuestra especie.»

³ «Disipa las tinieblas de la ignorancia.»

⁴ «Prevención de los errores procedentes de la luz crepuscular en que aparecen los objetos.»

⁵ «Ciega la fuente de los errores (los prejuicios).»

⁶ «Puede hacerse consistir toda *apariencia* en lo siguiente: que la condición *subjetiva* del pensar es tomada por conocimiento del objeto.»

(*KrV*. A396). No voy a tratar aquí de ilusiones corregibles por el recto uso del entendimiento, como las producidas por apariencias sensibles, sean naturales o artificiales (*Anthr.*, § 11 y § 13), ni de la ilusión que podríamos denominar «social» y que permite el crecimiento indirecto de la moralidad a través del juego de máscaras de las relaciones humanas (*Anthr.*, § 14), ni tampoco, en fin, de la ilusión lógica, debida a mera imitación de la forma de la razón (*KrV*. B353/A296). Hay otro tipo de ilusiones más inquietantes: las naturalmente incorregibles, por tener su asiento en lo más profundo del alma humana: los sueños (*Anthr.*, § 86), y en lo más elevado de ésta: las ideas de la razón. Se trata ahora de investigar, no sólo cómo utiliza la razón, en su *propio* interés (estrategia) esas ilusiones, sino también cómo, al creerlas y fomentarlas, la razón se configura ella misma como ilusión; la ilusión *de* la razón es la ilusión que *es* la razón: el sujeto que se hace objeto y que en esa falacia fundamental permite el campo de juego de la vida humana: conocimiento y acción.

Comenzaré por las ilusiones de la razón. Kant es especialmente dramático al respecto: no son debidas a sofismas de los hombres —dice— sino de la razón misma (*KrV*. B397/A339), y no cesan ni aun después de haber sido resueltos tales sofismas por la propia autocrítica de la razón: es una irremediable y natural ilusión, debida, no al uso trascendental del entendimiento (siempre refrenable), sino a «wirkliche Grundsätze, die uns zumuten, alle jene Grenzpfähle niederzureissen und sich einen ganz neuen Boden, der überall keine Demarkation erkennt, anzumassen»⁷. (*KrV*. B352/A296): los principios *trascendentes*. La razón es, pues, dialéctica en sí misma, por su propia naturaleza (*ib.* B354-5/A298 y B877/A849). Si esto es así, no deja de resultar extraño que se afirme: «Die Ideen der reinen Vernunft können nimmermehr an sich selbst dialektisch sein... denn sie sind uns durch die Natur unserer Vernunft aufgegeben, und dieser oberste Gerichtshof aller Rechte und Ansprüche unserer Spekulation kann unmöglich selbst ursprüngliche Täuschungen und Blendwerke enthalten»⁸. (*ib.* B697/A669). Aunque se recurre normalmente al cómodo expediente de atribuir (a veces, fundadamente) una ambigüedad en el uso kantiano del término «razón» (*stricte et late dicta*), no creo que se trate ahora de esto.

La aparente contradicción se resuelve desde el momento en que establecemos una cuidadosa gradación de las facultades en que son empleadas ideas de la razón, y del interés que en cada caso guía a ésta. Atendamos, pues, en primer lugar a las ideas por lo que respecta a la facultad de conocer. En general «ist der transzendentale Vernunftbegriff kein an-

⁷ «Principios efectivos que nos impulsan a derribar aquellos postes fronterizos y a arrojarnos un terreno completamente nuevo, que no conoce demarcación alguna.»

⁸ «Nunca pueden las ideas de la razón pura ser en sí mismas dialécticas... pues nos son dadas como tarea por la naturaleza de nuestra razón, y es imposible que este tribunal supremo de todos los derechos y exigencias de nuestra especulación pueda contener él mismo ilusiones y fantasmagorías originarias.»

derer, als der von der *Totalität der Bedingungen* zu einem gegebenen Bedingten»⁹. (*ib.* B379/A322). Ahora bien, en la facultad de conocer «die reine Vernunft überlasst alles dem Verstande»¹⁰ (*ib.* B382/A325). Por consiguiente, las ideas no tienen aquí otra función que la de «Allgemeinheit der Erkenntnis nach Begriffen»¹¹ (*8ib.* B378/A321): esto es, sirven para permitir la máxima unidad y la mayor extensión posible a los conceptos del entendimiento, único legislador en el campo especulativo. Y es precisamente el entendimiento, *llevado por intereses que le rebasan*, el que aplica falazmente al «den Erscheinungen zum Grunde liegende transzendente Objekt»¹² (*ib.* B641/A613) una idea cuyo objeto riguroso no es sino un *Verstandesbegriff* problemático (*ib.* B397/A339). El entendimiento hace un uso trascendental de aquello que no admitiría sino un uso lógico. De aquí surgen las tres hipóstasis de la razón especulativa: alma (transformación de la unidad absoluta del sujeto pensante), mundo (transformación de la unidad absoluta de la serie de condiciones del fenómeno) y Dios (transformación de la unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general) (*ib.* B391/A334). Es el uso especulativo de estas ideas lo que las transforma en dialécticas, pues aquí tales ideas no juegan sino como conceptos del entendimiento liberados (pretendidamente) de las limitaciones de una experiencia posible, ya que en la facultad de conocer la razón no legisla y, por consiguiente, no produce, hablando con rigor, concepto alguno (*ib.* B436/A409). Los conceptos de la razón proceden realmente de la facultad de desear, e irrumpen en la facultad cognoscitiva justamente para poner límites a las pretensiones trascendentes del conocimiento (BXXX). Lo que de este modo producen es una tendencia del entendimiento, nunca cumplida, a rebasar el propio campo, la cual, por una parte, da reglas a la investigación científica (principios regulativos sin realidad objetiva: meras ficciones heurísticas: B779/A771) y, por otra, deja abierta la posibilidad de una esfera completamente nueva: la suprasensible. Si la crítica especulativa de la razón se esforzaba por «die Gegenstände der Erfahrung als solche und darunter selbst unser eigenes Subject nur für *Erscheinungen* gelten zu lassen»¹³, ello se debía a su más alto interés: el práctico, para no considerar «alles Uebersinnliche für Erdichtung und dessen Begriff für leer an Inhalt»¹⁴ (*KpV. Vor. V, 6*).

Las ideas de la razón no son, pues, dialécticas en sí mismas (vale decir, como principios generales de la moral) sino sólo en el uso trascen-

⁹ «El concepto trascendental racional no es otro que aquel que procede de la *totalidad de las condiciones* a un condicionado dado.»

¹⁰ «La razón pura deja todo a cargo del entendimiento.»

¹¹ «Universalidad del conocimiento por conceptos.»

¹² «Objeto trascendental que está a la base de los fenómenos.»

¹³ «Dar a los objetos de la experiencia, en cuanto tales, y entre ellos incluso a nuestro propio sujeto solamente valor de *fenómenos*.»

¹⁴ «A todo lo suprasensible como ficción, y a su concepto como vacío de contenido.»

dental que de ellas hace el entendimiento, obligando así a éste a retroceder, al señalarle las falacias en que necesariamente cae, y mostrándose como lo que realmente son, el objeto final propio de la investigación de la metafísica: Dios, libertad e inmortalidad (*KrV*. B395, u.). La ciencia de la naturaleza era utilizada como mero medio por la razón para mostrar al hombre su verdadero y *único* interés (*ib.* B694/A666): el práctico, aquella esfera por la cual solamente, el hombre se reconoce a sí mismo como tal: «Diese Moralität und nicht der Verstand ist es also, was den Menschen erst zum Menschen macht»¹⁵. (*Der Streit...* VII, 72).

Ahora bien, antes de abandonar —por el momento— la esfera cognoscitiva, es preciso notar que las ideas *proprie dictae* de la razón: Dios, libertad e inmortalidad, no coinciden enteramente con los conceptos intelectuales liberados: Dios, alma, mundo. Este último no es asumible por la razón práctica, ya que en las cuestiones cosmológicas —y sólo en ellas— la razón da una respuesta satisfactoria a la (aparente) autocontradicción de la razón: en efecto, el objeto de esta idea trascendental es dado *empíricamente*, «und die Frage geht nur auf die Angemessenheit desselben mit einer Idee»¹⁶ (*KrV*. B506/A478). Como es sabido, la tercera y cuarta antinomias dejan abierta la posibilidad de concebir el efecto *en* el mundo de la libertad y Dios, y por ello puede Kant afirmar que, de hecho, esa antinomia constituye «die wohlthätigste Verirrung»¹⁷ (*KpV*. V, 107) en que ha podido caer la razón humana (especulativa). Guiados por la solución crítica de este error, entramos así en el dominio propio de la vida, pues ésta es «das Vermögen eines Wesens, nach Gesetzen des Begehungsvermögens zu handeln»¹⁸. (*ib.* V, 9). Por su parte, esta facultad es la del deseo «durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein»¹⁹. (*ib.*). En la forma superior de esta facultad (cuando está determinada por la representación de una pura forma), la razón no razona, sino legisla. Por esta legislación nos conocemos como seres libres: la libertad es el único caso en que un objeto suprasensible de la categoría de causalidad cobra realidad objetiva, a través del *Faktum* de la ley moral en mí ([*ib.* V, 6]. Cf. también *KU*, § 91, V, 468). Y ello por ser la única idea que, a través de su acción real, admite *Darstellung* en la experiencia, la cual es, a su vez —y es importante notar esto— el único *territorium* del conocimiento humano (*K. Urt.* II. V, 174).

Ahora bien, la facultad de desear encierra igualmente una antinomia de la razón. En efecto, la determinación inmediata de la voluntad por la

¹⁵ «Es esta moralidad, pues, y no el entendimiento lo primero en hacer del hombre un hombre.»

¹⁶ «Y la cuestión se refiere sólo a la adecuación del mismo con una idea.»

¹⁷ «El más beneficioso error.»

¹⁸ «La facultad de un ser de obrar según leyes de la facultad de desear.»

¹⁹ «De ser causa mediante sus propias representaciones de la realidad fáctica de los objetos de esas representaciones.»

razón produce una *analogon* al sentimiento de placer: un contento de sí mismo que, por una necesaria ilusión en la *autoconciencia*, lleva a confundir lo que se *hace* con lo que se *siente* (*KpV*. V, 116). La pura satisfacción negativa es tomada por la sensación de una pasión confundiendo así un motor moral (el cual no puede ser otro que la ley misma) con un impulso sensible. La solución de la antinomia de la realización del bien supremo en el mundo (conciliación *in infinitum* de la felicidad y la moralidad) pasa, como es sabido, por la *esperanza* en la inmortalidad del alma y la *creencia* en la existencia de Dios: los dos postulados de la razón práctica (*KpV*. II, III, IV y V).

Por otra parte, este interés supremo de la razón depende, para su realización de dos acuerdos: el del juego libre de la imaginación, el entendimiento y la razón, para que ésta pueda determinar a aquél a pensar lo suprasensible en la intuición, por analogía, aproximando así la idea de libertad a aquella y, por su medio, a un sentimiento (*Gefühle*) (*GMS* II. IV, 436), y el de un acuerdo contingente (pensado finalísticamente) de la naturaleza sensible misma, para que *no se oponga* al efecto de la libertad: «der Endzweck, der (oder dessen Erscheinung in der Sinnenwelt) existiren soll, wozu die Bedingung der Möglichkeit desselben in der Natur... vorausgesetzt wird». (*K. Urt.* V, 196)²⁰. Sólo de este modo cabría salvar «die grosse Kluft, welche das Übersinnliche von der Erscheinungen trennt»²¹. (*ib.* V, 195).

Nos vemos, así, llevados al sentimiento de placer y dolor: lo más profundo del alma (*Gemüths*). También aquí cabe encontrar una forma superior que, en lugar de recibir pasivamente el sentimiento, es más bien la condición y fundamento subjetivo de éste. Capital importancia tiene aquí la estricta advertencia kantiana de que, sin una concordancia indeterminada de nuestras facultades, sería imposible toda comunicación y, por ende, todo conocimiento. Aún más, sin tal acuerdo sería impensable incluso toda determinación práctica: la razón legisla sobre una naturaleza humana (relativamente) dócil. Tal acuerdo es el *sensus communis aestheticus* (*KU*, § 40): por una parte, el sentimiento desinteresado de concordancia entre la imaginación libre y el entendimiento, que subsume a aquella bajo un concepto indeterminado e indeterminable: el sustrato suprasensible de la humanidad en el juzgar sobre lo bello, por una parte, y, por otra, el sentimiento de concordancia-discordancia que hace re-conocerse a la imaginación cuando ésta, enfrentada a la idea de una totalidad absoluta que rebasa sus límites (provocada por un espectáculo natural informe o disforme), recae sobre sí misma estableciendo así sus propios límites: sentimiento de lo sublime. También aquí vemos engendrarse ideas

²⁰ «El fin final, el cual (o su fenómeno en el mundo sensible) debe existir, para lo que es presupuesta su condición de posibilidad en la naturaleza.»

²¹ «El gran hiato que separa a lo suprasensible de los fenómenos.»

que, aun debidas a principios subjetivos de la razón irrumpen en la esfera de la imaginación: las ideas estéticas, *pendant* de las ideas racionales, son representaciones de la imaginación que *dan a pensar*, sin que les sea adecuado pensamiento alguno. De este modo, secretamente impulsada por la razón, que libera a la imaginación de la ineludible (objetivamente) necesidad de *Darstellung* por el entendimiento, la imaginación deviene creadora, y pone así en movimiento a la razón misma: la facultad de ideas intelectuales. De este modo, el juicio de gusto no es sino la capacidad de sensibilizar (hipotiposis simbólica) ideas morales. Pero también aquí encontramos una antinomia, producida por la ilusión de confundir el placer estético *sentido* de forma individual y subjetiva con el fundamento de ese sentimiento que, si bien subjetivo, es válido universalmente, para toda la humanidad. La antinomia se resuelve, como antes apuntamos, al advertir la posibilidad de una *exhibitio originaria* de la imaginación bajo un concepto intelectual indeterminado, en función del interés práctico de la razón, que encuentra así el fundamento para el establecimiento de una comunidad intersubjetiva: el género humano en el mundo.

Ahora bien, la acción libre de la humanidad en el mundo presupone necesariamente que este último se halle predispuesto a recibir los efectos de aquélla. Nos vemos precisados, pues, a encontrar una concordancia (aunque sólo sea subjetiva) entre el obrar por libertad y la causalidad natural. Tal concordancia es propuesta, por analogía con el arte productivo humano, como técnica de la naturaleza. Oramos en el mundo *como si* éste constituyera un sistema teleológicamente ordenado. Ocasión para ello nos la brinda el espectáculo de los seres vivos, en los que *sentimos* una unidad inexponible en un concepto, pero que el juicio reflexionante puede pensar por analogía con la actividad humana. Esta concordancia, sólo contingente, permite descubrir al hombre como *Endzweck* de la naturaleza sensible: fin final a su vez sometido a la ley moral bajo mandamientos divinos. También en la esfera teleológica nos aguardan ilusiones (críticamente resolubles, por presentarse en forma antinómica), que apuntan, en definitiva, al rebasamiento de la esfera empírica. La antinomia del juicio reflexionante presenta en la tesis una máxima proporcionada por el entendimiento (que toda producción natural se debe a leyes mecánicas), y en la antítesis una máxima tomada de la experiencia particular: la observación de los seres vivos, que nos lleva a afirmar que al menos alguna producción natural se deba a causas finales. La ilusión es aquí fácilmente resoluble: hemos tomado el juicio reflexionante por determinante. La proposición afirmada en la tesis no prohíbe que, además de (y juntamente con) leyes mecánicas, algunos productos naturales se deban a la finalidad, como es el caso, probado por el *Faktum* de la ley moral, del obrar práctico del hombre, y como lo es también, en cuanto asumido analógicamente, el de los seres vivos, y aun del sistema universal en su conjunto. Ahora bien, puesto que el obrar humano postula la existencia de

Dios, se produce igualmente la *ilusión saludable* de atribuir validez al argumento físicoteológico, que pretende partir del orden y belleza final del mundo para elevarse al Creador de éste. Aunque este argumento no alcanza sino una persuasión válida solamente por lo que respecta a la utilidad popular, nos prepara para aceptar una ético-teología que, aun separada por un abismo de la físico-teología (el mismo hiato que escinde interés especulativo y práctico, naturaleza y libertad) no deja de dar cumplimiento a la profunda persuasión (secretamente impulsada por la razón, como ocurría en el campo de las ideas estéticas) de que «*einem Zwecke, der für nichts ald Hirngespinnst erkannt wird, nachzugehen, kann die Vernunft nicht gebieten*»²². (*KU.*, § 91, V, 472).

De este modo cerramos la esfera de las ilusiones naturales e inevitables de la razón. En todas ellas hemos podido apreciar la misma inclinación: ampliar desmedidamente el *territorium* de la experiencia a fin de garantizar *in indefinitum* la actuación moral del hombre en el mundo, bajo los postulados de la inmortalidad del alma y la existencia de Dios.

Todavía debemos ocuparnos, siquiera sea brevemente, de dos ilusiones naturales e indominables por la razón y la voluntad: los sueños y los juegos. Sin sueños no podríamos vivir, pues la vida misma se engendra en la facultad de desear, y por ello es necesario que la imaginación excite constantemente, aunque de modo libre, nuestro organismo: es la misma *Lebenskraft* la que se nutre de los sueños. (*Anthr.*, § 31). Igual importancia reviste la profunda teoría kantiana del juego: éste es producido por un desvarío (*Wahn*) interior, que en el orden de la práctica tiene por objetivo lo que hay de subjetivo en el principio de la acción. Este desvarío es necesario para que el hombre no pierda el sentimiento de la vida en la satisfacción de sus deseos (goce). Así, la naturaleza dirige sabia y ocultamente al hombre para que se deje llevar por su tendencias a la procura de honor, poder y dinero. Aun en el caso de juegos supuestamente inocentes, como el de los niños, o los juegos de azar, la naturaleza incita al hombre a arriesgar sus fuerzas en la rivalidad de un combate a fin de mantener excitada la energía vital, de modo que aquellos que luchan competitivamente entre sí, creen ilusoriamente que juegan, cuando de hecho es la naturaleza la que juega con ellos (*Anthr.*, § 86), garantizando así, de una parte, el cumplimiento de los dos instintos fundamentales del hombre: el amor a la vida y el amor sexual. En efecto, también este último resulta entre-tenido por la constante ansia de dominación de la mujer sobre el hombre, y por el juego de éste para, al ceder aparentemente a esa dominación (galantería), establecer las bases sólidas de la comunidad humana: la familia (*Anthr.*, § 87). Así pues, los sueños y los juegos se desvelan como manifestaciones de los instintos (*Antriebe*), que garantizan el bien

²² «La razón no puede prescribir que se persiga un fin que no es conocido sino como fantasía del cerebro.»

supremo físico: la subsistencia *in infinitum* de la vida del género humano en el mundo.

Ahora bien, así como las ilusiones de la imaginación preparan el advenimiento asintótico del bien supremo físico, así también —según vimos anteriormente— las ilusiones de la razón garantizaban el advenimiento del bien supremo moral. Ciertamente, ambos no pueden ser mezclados, pues su génesis es radicalmente adversa: lo más profundo y lo más alto del alma humana. Pero sí pueden, y deben, ser conectados sintéticamente, de modo que, enfrentándose (*zusammenstossenden*), determinen, bajo el predominio indiscutible del interés práctico, el fin total (*den ganzen Zweck*) del hombre: el goce de una felicidad sometida a leyes morales (*Genuss einer gesitteten Glückseligkeit*). Justamente, el carácter inteligible (*Denkungsart*) de la unificación sintética del bienestar (*Wohllebens*) y la virtud (*Tugend*) es lo que convierte al género humano (*Menschengeschlecht*) en Humanidad (*Humanität*) (*Anthr.*, § 88, VII, 277).

Así, la estrategia de la razón práctica consiste en servirse del *plexus* de las ilusiones humanas (tanto las ideas racionales como las estéticas y aun las ilusiones de la imaginación), para cumplir *Das Reich Gottes auf Erden: das ist die letzte Bestimmung des Menschen*²³. (*Refl. Anthr.* XV, 608). Ahora bien, es preciso notar «dass bei allen übrigen sich selbst überlassenen Thieren jedes Individuum seine ganze Bestimmung erreicht, bei den Menschen aber allenfalls nur die Gattung»²⁴. (*Anthr.* II, E, VII, 324). Tan sólo la especie cumplirá (o, al menos, el hombre vive en esa esperanza) la determinación-destino: producir por la propia actividad (*Thätigkeit*) el desarrollo del bien a partir de la discordia originaria (pasiones separadoras), y ello según un ideal que la razón misma presenta (*vorstellt*) al hombre (*ib.* VII, 330): la providencia (*Vor-sehung*) es el destino (*Bestimmung*) (*ib.* VII, 328).

Así, parece que la conclusión a que hemos llegado contradice el punto de partida: la desconfianza se torna en esperanza, el pesimismo en optimismo. Podemos y debemos confiar en una Historia universal en sentido cosmopolita. Pero no hay tal contradicción: el optimismo se basa en una radical oquedad; el fundamento (*Grund*) está edificado sobre un abismo (*Ab-grund*), y la estrategia de la razón como verdad (*ἀλήθεια*) se yergue en un olvido (*λήθη*) de la ilusión que es la razón misma. Para probar este tesis me basaré, fundamentalmente, en el llamado «último Kant»: el de la *Antropología* (1978) y el *Opus postumum* (1796-1802).

Para ello necesitamos de-construir los pasos seguidos, atendiendo a las grietas mismas que el pretendido sistema trata de ocultar. Atendamos,

²³ «El reino de Dios en la tierra: éste es el destino último del hombre.»

²⁴ «Que en todos los demás animales, que están abandonados a su propia suerte, cada individuo alcanza su complejo destino, pero en el hombre, en cambio, sólo lo alcanza la especie.»

en primer lugar, a la razón en su uso especulativo. El criterio de toda verdad se halla en la posibilidad de aplicación (*Anwendung*) conjunta de los principios supremos del conocimiento humano: el de contradicción y el principio de los juicios sintéticos. Se trata de exponer (*darstellen*) en una y la misma representación (*Vorstellung*) la concordancia entre la posibilidad lógica y la posibilidad trascendental, por una parte, y la donación empírica, por otra. Ahora bien: según lo establecido en la primera *Crítica*, tal concordancia no se da nunca *de hecho*, pues para ello tendríamos que cerrar ya de antemano el sistema, presuponiendo la identidad del principio lógico de determinabilidad y el principio trascendental de la determinación omnimoda. Pero tal supuesto era desenmascarado en la *Crítica* como la máxima de las falacias: la hipóstasis del *Ideal de la razón* (Dios). Sólo es posible la concordancia entre ambos principios *en general*, pero nunca en concreto. Luego la verdad empírica es *imposible*, por basarse en la *verdad trascendental*: la anticipación de la experiencia posible en su conjunto (*KvV*. B185/A146), anticipación que, según dice textualmente Kant, es una mera idea: «die systematische Einheit (als blosse Idee) lediglich nur projektierte Einheit [ist], die man an sich nicht als gegeben, sondern nur als Problem aussehen muss»²⁵. (*KrV*. B675/647). Ahora bien, por otra parte, la unidad sistemática, *Probierstein* de la verdad, sólo podría ser aplicable *in concreto* si coincidiera con el principio supremo de la unidad de los fenómenos, el cual, por ser «empíricamente incondicionado» (*empirisch unbedingt*), posee en sí la propiedad de ser un «principio regulativo» (*Eigenschaft des regulativen Prinzips an sich*). (*KrV*. B646/A618). Esta afirmación no deja de resultar extraña, sobre todo si la conectamos con la aceptación de una Idea de mecanismo (*KrV*. 675/A647) que es *toto caelo* ajena a la razón, ya que ésta es, por naturaleza, *arquitectónica* (*KrV*. B502/A474) y si, además, no nos queda otro remedio que reconocer que el concepto de materia ¡está tomado de la experiencia! (*KrV*. B876/A848). Esta contradicción interna de la razón es insalvable, en el estadio crítico, y escinde irremediablemente en dos al sujeto cognoscente. Ello explica que Kant se vea obligado a acudir, justamente cuando trataba del *Ich bin*, a expresiones tan extrañas como «dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denket»²⁶ (*KrV*. B404/A346), o «das Wesen, welches in uns denkt»²⁷ (*KrV*. A401).

La contradicción es superada en el *Opus postumum*, pero lo que Kant tiene que pagar por ello amenaza derrumbar su propio sistema. En efecto, se hará necesario anticipar, siquiera sea problemáticamente y en favor (*zum Behuf*) de la experiencia, el concepto mismo de materia: «Para

²⁵ «La unidad sistemática (en cuanto mera idea) es tan sólo, simplemente, unidad proyectada, la cual no debe ser considerada como dada, sino sólo como un problema.»

²⁶ «Este yo, o él, o ello (la cosa) que piensa.»

²⁷ «El ser que piensa en nosotros.»

establecer y clasificar convenientemente lo empírico... los objetos sensibles deben ser primero pensados como [dados] en el fenómeno según lo subjetivo de la forma de sus representaciones (*phaenomena*), para coordinarse en espacio y tiempo». (*O.p.* XXII, 364). «El fenómeno precede a priori, luego lo subjetivo es previo a lo objetivo». (*O.p.* XXII, 363). Esto no deja de ser «extraño» y aun «contradictorio» (*befremdlich und widersinnig*), como reconoce múltiples veces Kant. ¿Cómo es posible un fenómeno *a priori*? Solamente si: «El sujeto se afecta a sí mismo y se hace a sí mismo objeto en el fenómeno, en la composición de fuerzas motrices de la materia, en orden a la fundamentación de la experiencia como determinación de un Objeto como cosa omnímodamente determinada (existente)». (*O.p.* XXII, 365). Ahora bien, la autoafección, proyectada a priori *para* la experiencia, y no tomada de ella, no puede estar basada ni en el principio de contradicción (pues, ¿cómo se deduciría la espontaneidad pura de la pura receptividad?) ni en el principio supremo de los juicios sintéticos (pues la coincidencia de las condiciones generales de la experiencia con las de los objetos de la experiencia, al mismo *tiempo*, presupone ya que el Sujeto sea Objeto (trascendental), y que, en esa composición (*Zusammensetzung*), el Yo mismo produzca el tiempo: «dass ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge»²⁸ (*KrV.* B182/A143). Es necesario encontrar un Principio supremo, originario de ambos Principios: éste no es otro que el Principio de Identidad, verdadera clave de bóveda del último Kant. Es gracias a este Principio como «la experiencia... por lo que respecta al Objeto sensible —según el Principio de identidad— sólo puede ser una». (*O.p.* XXII, 365). Kant no define explícitamente el Principio en *O.p.*: ya lo había hecho en *KrV*, pero sólo ahora adquiere su capital importancia. En efecto, en la observación a la antítesis de la segunda *Antinomia* podemos leer: «das Subjekt, welches denkt, zugleich sein eigenes Objekt ist... denn in Ansehung seiner selbst ist jeder Gegenstand absolute Einheit»²⁹. (*KrV.* B471/A443). La segunda afirmación depende de la primera: porque, y sólo porque, el sujeto pensante es su propio Objeto todo objeto (*Gegenstand*) es visto como absoluta unidad cuando *es él mismo consigo mismo*. El principio no enuncia la mísera tautología $A = A$, sino, según las profundas palabras de Platón: οὐκοῦν αὐτῶν ἕκαστον τοῖν μὲν δυοῖν ἕτερόν ἐστιν, αὐτὸ δ' ἑαυτῷ τὰντόν³⁰. («Ahora cada uno de éstos es diferente de los otros dos, pero él mismo es sí mismo para sí mismo», *Soph.* 254 D).

Llevado al ámbito del *fundamentum inconcussum veritatis* en que se mueve la filosofía kantiana, el Principio dice: «La conciencia de mí mis-

²⁸ «Que yo produzco el tiempo mismo en la aprehensión de la intuición.»

²⁹ «El sujeto que piensa es al mismo tiempo su propio objeto... pues todo objeto es, en vista de sí mismo, unidad absoluta.»

³⁰ («Ahora cada uno de éstos es diferente de los otros dos, pero él mismo es sí mismo para sí mismo», *Soph.* 254 D).

mo en la fórmula «yo soy» es idéntica [a la] de la proposición: «soy para mí mismo un objeto de intuición interna (dabile) y del pensamiento de determinación de aquello que yo me atribuyo (cogitabile)». (O.p. XXII, 449). Pero esta doble autoposición (*Selbstsetzung*) implica, por una parte, que la cosa en sí: «Es un *ens rationis* = X de la posición *seiner Selbst* según el Principio de identidad, en el cual el sujeto es pensado como afectándose a sí mismo» (O.p. XXII, 27), y por otra, que aquel fenómeno *qua talis*, no es sino el producto de esa autoposición: *fenómeno del fenómeno*: «aquello en virtud de lo cual lo subjetivo se hace objetivo, por ser representado a priori». (O.p. XXII, 363). Justamente, «Lo que metafísicamente considerado es tenido por fenómeno, es en el respecto físico cosa en sí misma (fenómeno del fenómeno) y puede ser conocido como lo meramente formal de la conexión a priori». (O.p. XXII, 329). Es gracias al fenómeno del fenómeno como «físicamente es considerada (toda cosa) como sustancia que permanece siempre idéntica». (O.p. XXII, 328). De este modo es posible conciliar lo que en la primera *Crítica* permanecía escindido: el *Yo soy*, por una parte, y la *omnimoda determinatio* (Dios) por otra. No es que, gracias al Principio de Identidad, el Yo devenga Dios, sino que ahora esa hipóstasis es desvelada como lo que ya era, aun en el estadio crítico: el *analogon* al esquema de una cosa en general, esto es, el *Inbegriff aller empirischen Realität*. (KrV. B610/A582). Kant es extremadamente cuidadoso al respecto: lo que habíamos tomado, ilusoriamente, por *omnitudo realitatis* es ahora realizado (*realisirt*) pero sólo problemáticamente y como *necessitas phaenomenon*, no como *necessitas noumenon*. Así el paralogismo y el ideal trascendental de la razón pura son desvelados como la doble posición del sujeto (como *yo* y como *cosa en general*), sobre la base del Principio de Identidad. Ahora bien, ¿a qué precio? Este sujeto que se pone a sí mismo y, a la vez, pro-pone el conjunto de la realidad que, empírica y sucesivamente, se le im-pone, no puede ser considerado, a su vez como formando parte, *qua talis*, de la realidad, sino como mera Idea: «Diferencia entre un *ens per se* y el *ens a se*: aquél es un Objeto en el fenómeno y es afectado por otro; éste un Objeto que se pone a sí mismo y es Principio de su propia determinación (en el espacio y el tiempo)... El sujeto no es una cosa particular, sino idea». (O.p. XXII, 33).

Como tal, el sujeto no es sino un *ens rationis ratiocinatae*, en el cual y a través del cual la Razón se crea a sí misma: «La razón teórico-práctica se crea a sí misma —según su propia naturaleza— Objetos, o sea, ideas autosubsistentes: sistema de una razón omnicompreensiva que se constituye a sí misma en objeto. La filosofía trascendental no se ocupa con algo supuestamente existente, sino sólo con el espíritu humano, el cual es el propio sujeto pensante del hombre». (O.p. XXII, 78).

Por tanto, la facultad completa de conocimiento pende de la proposición *idéntica*: «yo soy (Objeto)». Por otra parte, la entera facultad cognoscitiva estaba orientada, como sabemos, al interés práctico de la razón. Era en este dominio donde tenía lugar la antinomia del bien supremo: fe-

licidad *versus* moralidad. Tal antinomia es irresoluble, dentro de las posiciones críticas, a pesar de los continuos esfuerzos kantianos. La (supuesta) solución pasaba, en efecto, por la admisión, como postulados, de la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Ambos postulados son contradictorios, dentro de los propios presupuestos kantianos. Veamos: la inmortalidad del alma ha sido postulada para conseguir la conciliación *in indefinitum* (pues el todo no está dado) de la felicidad y la moralidad. Pero la felicidad no es sino la satisfacción de todas nuestras inclinaciones (*KrV*. B834/A806). Ahora bien: «Die dem Subject zur Regel (Gewohnheit) dienende sinnliche Begierde heisst *Neigung* (*inclinatio*)»³¹. (*Arthr.*, § 80. VII, 265). A su vez, la facultad de desear es lo que define precisamente, como ya sabemos, al ser vivo. Luego es absolutamente impensable (ni aun en el orden práctico) una vida desligada de la sensibilidad, ya que la forma superior de esa facultad estaba absolutamente enderezada a la acción en el mundo. Por consiguiente, no tiene sentido hablar de inmortalidad fuera del mundo, y dentro de éste, tampoco lo tiene por lo que respecta al *individuo* (por eso decía Kant en la *Anthr.* que el destino del hombre sólo es cumplido por el género humano). Es más, ya en *KU* se afirmaba que «das Leben ohne dass Gefühl des körperlichen Organs bloss Bewusstsein seiner Existenz, aber kein Gefühl das Wohl- oder Übelbefindens, d.i., der Beförderung oder Hemmung der Lebenskräfte, sei; weil das Gemüth für sich allein ganz Leben (das Lebensprincip selbst) ist... mithin in der Verbindung mit seinem Körper gesucht werden müssen». (*KU*. V, 278)³². Y, lo que es más grave, la misma moralidad es imposible fuera del mundo, ya que el «**Sein-Sollen**... nicht Statt finden würde, wenn die Vernunft ohne Sinnlichkeit (als subjective Bedingung ihrer Anwendung auf Gegenstände der Natur)... betrachtet würde»³³. (*KU*. § 76. V, 403).

Consecuentemente con esto, en *O.p.* desaparece el concepto de *bien supremo* (entendido, contemporáneamente, en *Anthr.*, como colisión (*Zusammenstoss*) en la que se juega el destino del género humano en el mundo), y se afirma, con toda coherencia: «Todo ser vivo perece; solamente la especie... dura eternamente. Debemos admitir esto también por lo que respecta al hombre». (*O.p.* XXI, 345). Es verdad que se acepta «que haya una vida consciente del hombre tras la muerte» pero sólo como «buena y apenas evitable hipótesis para explicar este fenómeno del *perfeccionamiento* [del género humano]» (*O.p.* XXI, 346). Es decir: el hombre debe obrar *en el mundo como si* pudiera vivir fuera del mundo. Debe (tender a) alcan-

³¹ «El deseo sensible que sirve de regla al sujeto es llamado *inclinación* (*inclinatio*).»

³² «Sin sentimiento del órgano corporal, la vida es meramente conciencia de su existencia, pero sin sentimiento alguno del bienestar o malestar, es decir, la excitación o inhibición de las fuerzas vitales; pues, de suyo, solamente el ánimo es la vida entera (el principio mismo de la vida)... y por consiguiente tiene que ser buscado en el enlace con su cuerpo.»

³³ «Debe ser... no tendría lugar si la razón fuera considerada sin sensibilidad (en cuanto condición subjetiva de la aplicación de aquélla a los objetos de la naturaleza).»

zar la felicidad haciéndose *digno* de ella. Astucia de la razón para evitar el horrible presentimiento de que, a los hombres «ein weites Grab sie insgesamt (redlich oder unredlich, das gilt hier gleichviel) verschlingt und sie, die da glauben konnten, Endzweck der Schöpfung zu sein, in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie zurück wirft, aus dem sie gezogen waren»³⁴. (KU. § 87. V, 452).

Por lo que respecta al postulado de la existencia de Dios, las cosas no parecen ir mejor. Dios, en efecto, era postulado porque, de otro modo, los hombres, llevados por sus pasiones, no obedecerían la ley moral como un *mandato*: «Das moralische Gesetz ist daher bei jenen ein *Imperativ*, der kategorisch gebietet, weil das Gesetz unbedingt ist»³⁵. (KpV. V, 32). Ahora bien, la pasión es una inclinación sensible que predomina sobre todas las demás inclinaciones, cegando así a la razón para una posible elección (Anthr., § 80. VII, 265).

Luego si Dios es visto como *ens extramundanum* queda *eo ipso* anulada su necesidad práctica. Y si en visto como *ens intramundanum* ya no sería Dios, sino *anima mundi* (O.p. XXI, 18, 19) o déspota (*ib.* XXII, 61; XXII, 34). ¿Qué es Dios, pues?: «Dios no es una sustancia, sino la idea personificada del derecho y de la benevolencia, que se limitan mutuamente con el fin de limitar un Principio de la sabiduría por medio del otro». O.p. XXII, 105).

Resueltamente, Kant se separa en O.p. de toda aceptación de la existencia de Dios como algo ajeno a una mera idea de la razón, en la que ésta se crea a sí misma. Y, del mismo modo que la *omnimoda determinatio* en el campo especulativo no era sino el producto de la autoposición del sujeto como objeto, a fin de permitir la experiencia, así también en el ámbito práctico Dios no es sino «el compendio (*complexus*) de todos los deberes del hombre como mandatos divinos, según el principio de identidad». (O.p. XXII, 53).

De nuevo nos encontramos el Principio de Identidad, ahora como fundamento de la colectividad humana según reglas jurídicas. Y, de nuevo, esta identidad proyectada no es sino el *pendant* del *Yo soy cognoscitivo*. El «ser que piensa en nosotros» está subordinado al ser que obra en nosotros: «En él (en el hombre que piensa moralmente, según mandatos del deber de nosotros mismos) vivimos (*sentimus*), obramos (*agimus*) y somos (*existimus*)». O.p. XXII, 55). La transformación de la cita paulina (Act. 17, 28) no puede ser más significativa. Ahora bien, es importante notar, contra toda acusación de *antropocentrismo moral*, que en Kant el problema

³⁴ «En general (justos o injustos, aquí da igual) los engulla una ancha fosa, y que a ellos, que pudieron creerse fin final de la creación, los vuelva a arrojar al seno del caos informe de la materia, del cual fueron engendrados.»

³⁵ «Por eso es en ellos la ley moral un *imperativo* que ordena categóricamente, porque la ley es incondicionada.»

es más grave. No se trata de destruir a Dios para poner en su lugar al hombre, porque este hombre interior no es sino una mera idea: *ens rationis*, en función del cual se crea la propia razón práctica a sí misma. Yo no soy el hombre interior; más bien soy en él, porque de acuerdo con esta idea inventada (*gedichtete*) creo mi propia vida al actuar. Y del mismo modo que ya en la primera *Crítica* había aparecido el Sujeto como Idea desde el Principio de Identidad, también en ella se encontraba ya el Hombre interior: «wir haben kein anderes Richtmass unserer Handlungen, als das Verhalten dieses göttlichen Menschen in uns, womit wir uns vergleichen, beurteilen, und dadurch uns bessern, obgleich es niemals erreichen können»³⁶. (*KrV*. B597/A569).

El *yo libre* autoengendrado por la razón como persona (sujeto a derechos y deberes como mandatos divinos) no es idéntico al yo soy cognoscitivo. El hiato entre naturaleza y libertad sigue insalvable, en el último Kant. Es el mismo hombre el que actúa en el mundo bajo mandatos divinos: pero esta unidad es sintética, porque se desarrolla en el tiempo: «Dios y el mundo, cada uno de los cuales contiene absoluta unidad —aunque por distintos Principios: técnico-prácticos (mundo) y ético-prácticos (Señor del mundo)». (*O.p.* XXII, 63). Y «El Hombre se considera a sí mismo como objeto sensible en el mundo, pero también considera su propia autonomía como independiente». (*ib.* XXI, 61).

Este es el punto de vista (*Standpunkt*) supremo de la filosofía kantiana: dos ideas (Yo y Libertad) conectadas sintéticamente en la idea Hombre, que a su vez conecta y da sentido a las ideas Dios y Mundo. Pero en todo momento debe tenerse presente que tratamos aquí sólo con «menos entes subjetivos de razón... *prototypa*. (*O.p.* XXI, 51), engendrados por el Principio de Identidad.

Entes de razón son NADA: «concepto vacío sin objeto» (*KrV*. B348/A292), noúmenos que son meras posibilidades. La idea Hombre es una *posibilidad*. Mas bien: es la posibilidad a partir de la cual tiene sentido todo cuanto hay. Esta Idea propone: Yo soy (lo que debo llegar a ser). ¿Hemos llegado ya al punto más alto? Ciertamente. Pero toda altura se yergue desde una base sombría. ¿Cabe preguntar aún por el fundamento de la NADA que es la idea-hombre? Claro está: de lo contrario no sería concebible que Kant se haya negado a cerrar el abismo entre Naturaleza y Libertad, entre Yo soy (Objeto) y Yo soy (Persona). El *Grund* de la posibilidad se abre desde el *Abgrund* de la imposibilidad: el *pendant* del *ens rationis* es el *nihil negativum*, la contradicción desnuda: objeto vacío sin concepto. A Yo soy se opone (fundamentándolo): Yo no soy. Idea de la propia muerte, según un texto fundamental de la *Anthr.*: «Die allen Mens-

³⁶ «No tenemos otro criterio de medida de nuestras acciones que el comportamiento de ese hombre divino en nosotros, a fin de que nos comparemos con él, nos valoremos de acuerdo con él, y de este modo nos hagamos mejores, aunque nunca podamos alcanzar tal comportamiento.»

chen, selbst den Unglücklichsten oder auch dem Weisensten, natürliche Furcht vor dem Tod ist also nicht ein Grauen vor dem *Sterben*, sondern..., vor dem Gedanken *gestorben* (d.i. todt) *zu sein*: den also der Candidat des Todes nach dem Sterben noch zu haben vermeint, indem er das Cadaver, was nicht mehr Er selbst ist, doch als sich selbst im düstern Grabe, oder irgend sonst wo denkt. Die Täuschung ist hier nicht zu heben; denn sie liegt in der Natur des Denkens, als eines Sprechens zu und von sich selbst. Der Gedanke *ich bin nicht* kann gar nicht *existiren*; denn bin ich nicht, so kann ich mir auch nicht bewusst werden, dass ich nicht bin... in der ersten Person *sprechend* das Subject selbst *verneinen*, wobei als dann dieses sich selbst vernichtet, ist ein *Widerspruch*»³⁷. (*Anthr.*, § 27. VII, 167). No es una mera contradicción: es lo Imposible, lo que borra toda posibilidad. Y, sin embargo, «no hay que suprimir esta ilusión»; es decir, no se trata sólo de una ilusión natural e irremediable, Kant nos *ordena* que no quitemos la ilusión. Porque en ella vivimos. Pensar es un hablar de sí a sí mismo (Principio de Identidad). Pero la distancia del sujeto hablante al hablado se dice «vida-en-el-mundo». Desde el rechazo (ilusorio) del No creamos el (sentido del) mundo. Este queda salvado de la muerte, porque nosotros la llevamos dentro: secreto motor de nuestra existencia. El animal es: *Frei von Tod. Ihn sehen wir allein*. Gracias a ella: *Immer ist es Welt und niemals Nirgends ohne Nicht*. Es porque vivimos *cabe* la muerte, por lo que podemos vivir, como si muerte no hubiera: *Denn nah am Tod sieht man den Tod nicht mehr und starrt hinaus, vielleicht mit grossem Tierblick*. (Rilke. Octaba Elegía de Duino)³⁸.

¿Es acaso Kant el primer pensador del nihilismo? Es verdad que es su firme convicción que la razón no ordena perseguir un fin que no es sino un *Hirngespinnst* (*KU.*, § 91. V, 472). Pero la razón misma, ¿qué es, sino la autocreación (*Selbstgeschöpf*) en, y de, entes de razón (nada) para velarse a sí misma su procedencia de la sin-razón de todo ente (nada)? ¿Dónde han ido a parar, entonces, las grandes esperanzas? A la pregunta: ¿qué me está permitido esperar?, ¿cabe contestar, serenamente: «nada»? No. Es la ilusión de la razón en su uso especulativo lo que permite la verdad. Es la ilusión en su uso práctico lo que permite la vida. ¿Qué cabe

³⁷ «El miedo natural de todos los hombres, aun de los más desgraciados y también de los más sabios, ante la muerte no es pues un terror ante el hecho de morir, sino... ante el pensamiento de *morirse* (es decir, de estar muerto) que pretende tener aún el que va a morir, después de haber muerto, en cuanto que piensa al cadáver, aquello que ya no es él mismo, como si siguiera siendo él mismo en la sombría tumba, o en cualquier otro sitio. No hay que suprimir aquí la ilusión, pues ésta se halla en la naturaleza del pensar, en cuanto un hablar a y desde sí mismo. El pensamiento 'yo no soy' no puede *existir* en absoluto, pues si yo no soy tampoco puedo ser consciente de que no soy... *hablar* en primera persona *negando* el sujeto mismo —de modo que éste se anule a sí mismo— es una *contradicción*.»

³⁸ «Libre de muerte. A ella sólo nosotros la vemos.» «Siempre hay mundo y nunca ningún sitio sin no.» «Pues junto a la muerte ya no se ve la muerte, y se queda rígido, hacia fuera, quizá con gran mirada animal.»

hacer, pues, si desvelamos el velo de Isis (la madre naturaleza cantada por Kant en *KU.*, § 49. V, 316, u.)? Solamente cabe una cosa: *reír*. Pues «Das Lachen ist ein Affect aus der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in nichts»³⁹. (*KU.*, § 54. V, 332). ¿Estamos preparados para esta risa, o debemos primero superar al hombre, y, en cuanto hombres superiores, aprender a reír?

³⁹ «La risa es una afección producida por la súbita transformación de una tensa espera en nada.»