

# UNA CONVERSACIÓN CON KANT EN 1789. El postulado de la inmortalidad a la luz de una carta de N. M. Karamzín

Pedro Jesús Teruel. Universidad Católica de Murcia

**Resumen:** El postulado criticista de la inmortalidad ha sido escasamente tematizado en los estudios kantianos. Su interpretación oscila entre la lectura inmanente (Vaihinger) y la interpretación trascendente (Adickes). Nosotros defendemos una doble hermenéutica (dependiente-independiente) del tópico, resuelta de modo no relativista. Dicha articulación se refleja en el texto de Karamzín cuya traducción ofrecemos al público de lengua española.

**Abstract:** The criticist postulate of immortality has hardly been expanded on in the Kantian research. Its interpretation swings between the immanent reading (Vaihinger) and the transcendent one (Adickes). We defend a double hermeneutics (dependent-independent) of the topic, resolved in a non-relativistic way. Such articulation is reflected in the text of Karamsin whose translation we offer to Spanish-speaking readers.

El 14 de febrero de 2004 se cumplen doscientos años de la muerte de Immanuel Kant. Con el presente estudio nos proponemos llevar a cabo un personal homenaje de bicentenario. Nuestra contribución pretende indagar en la lectura adecuada de uno de los aspectos menos estudiados de su filosofía: la inmortalidad del sujeto, cuestión que ha sido calificada por algunos autores de ‘camino secundario’ en la exégesis kantiana. De hecho, este tópico ha sido escasamente tematizado en la literatura científica de las principales lenguas occidentales. Sin embargo, su investigación arroja considerable luz sobre aspectos nucleares del criticismo. En este sentido ofrecemos al lector un valioso documento, con gran probabilidad inédito en español: la traducción de una carta escrita por el intelectual ruso N. M. Karamzín, en la que éste relata su visita a Kant en 1789. A continuación tematizaremos la interpretación del postulado de la inmortalidad al hilo de la polémica paradigmática que se desarrolló entre Erich Adickes y Hans Vaihinger en los años veinte del siglo pasado. Finalmente, propondremos nuestra propia interpretación al hilo de la distinción entre ‘hermenéutica dependiente’ y ‘hermenéutica independiente’ y valoraremos la contribución exegética del texto de Karamzín.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Para nuestro estudio hemos empleado la edición canónica de las obras completas de Kant, a cargo de la Real Academia prusiana de Ciencias: *Kants gesammelte Schriften*, tal y como ésta aparece recogida en la versión electrónica de Karsten Worm: *Kant im Kontext 2000* (InfosoftWare, Berlín 2001). Aludiremos a la *Crítica de la razón pura* y a la *Crítica de la razón práctica* empleando las abreviaturas de los títulos alemanes: KrV y KpV, respectivamente. Citaremos los textos originales remitiéndonos a la edición de la Academia (Ak) indicando volumen y número de página; en el caso de la *Crítica de la razón pura* indicaremos la paginación correspondiente a la primera (A) y segunda

## 1. La visita de Karamzín a Kant

Nicolái Mijailóvitch Karamzín (Mikhailovca, 1766-San Petersburgo, 1826) ocupó un lugar destacado entre los intelectuales rusos de su época. Perteneciente a una familia noble, su formación estuvo fuertemente impregnada por las culturas alemana e inglesa, con las que estuvo en contacto en el internado alemán donde que residió en Moscú y a través de múltiples lecturas; en este sentido, su amistad con el poeta alemán Jacob J. R. Lenz le aproximó a la atmósfera prerromántica del «Sturm und Drang». Se da la circunstancia de que Lenz había estudiado en Königsberg, donde las lecciones de Lógica y Metafísica impartidas en 1769 por un aún joven Kant habían causado en él una honda impresión. Karamzín se dio a conocer muy joven por algunas traducciones de textos alemanes y franceses. En 1791 fundó el *Periódico de Moscú* y en 1802 la revista *El mensajero de Europa*. Nombrado historiógrafo de la corte, redactó una historia de Rusia en doce volúmenes, que obtuvo un éxito considerable. Mantuvo estrechas relaciones de amistad con el zar Alejandro I hasta la muerte de éste. Entre sus obras de ficción se cuentan *La pobre Lisa* y *La hija del boyardo*. Se le considera uno de los creadores de la moderna prosa rusa, en la que introdujo relevantes novedades sintácticas.<sup>2</sup> Su concepción de la historia está cargada de un patriotismo sentimentalista orientado a la glorificación de la gran Rusia y de su pasado, lo que le ha procurado el calificativo de «patriotismo conservador».<sup>3</sup> Con todo, Karamzín ve en Rusia no sólo un pasado venerable sino también el campo fértil para el desarrollo de las ideas de la Ilustración según un estilo propio, original.<sup>4</sup> Su cosmovisión está impregnada de un humanismo estético en el que la valoración ética se entrelaza con las prerrogativas del sentimiento y la admiración de la belleza.

En 1789 emprendió Karamzín un viaje que le llevó a Alemania, Francia, Suiza e Inglaterra. En la etapa inicial del mismo visitó a Kant en Königsberg. El hecho en sí de la visita dista de estar desprovisto de significado. Por una parte, testimonia el interés que la obra de Kant había suscitado en los círculos intelectuales de Moscú —gracias, en parte, a Lenz— a pesar de la ausencia de traducciones (sólo a principios del siglo XIX se llevará al ruso algunas obras menores de Kant, mientras que la traducción de la *Crítica de la razón pura* tendrá que esperar hasta 1867). Por otra parte, la iniciativa de Karamzín refleja su carácter indómito: sólo veinte años atrás, la tesis de Anichkov sobre la religión

edición (B). Excepto cuando se indique lo contrario, las traducciones (tanto de las fuentes originales como de la literatura secundaria) son nuestras. Para nuestra traducción de la carta de Karamzín nos hemos servido de la versión alemana de Anton Palme: «Ein Besuch Karamsins bei Kant», *Kant-Studien* 5 (1901) 120-122. Hemos cotejado esta traducción con la versión canónica rusa de las *Cartas* de Karamzín, editada por J.J. Lotman, N.A. Marčenko y B.A. Uspenskij: *Pis'ma ruskogo putešestvennika* (Nauka, Leningrado 1984). La traducción recogida por Rudolf Malter en *Immanuel Kant in Rede und Gespräch* (Felix Meiner Verlag, Hamburgo 1990. P. 346-348), que se remite a la primera versión alemana (realizada por J. Richter), adolece de notables carencias respecto de la edición canónica.

<sup>2</sup> A este respecto, y relativa a la obra de la que nos ocuparemos con más detalle, existe un reciente estudio en alemán de Gabriele Sauberer: *Die Syntax der 'Pis'ma ruskogo putešestvennika' von N.M. Karamzin*. Sagner, Múnich 1999.

<sup>3</sup> ZENKOVSKY, V.V.: *A History of russian Philosophy* (Columbia University Press / Routledge & Kegan Paul LTD, Nueva York / Londres 1953), vol. 1., p. 127. En términos semejantes se expresa Alexander Koyré en *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIX<sup>e</sup> siècle* (Librairie ancienne Honoré Champion, París 1929), p. 26.

<sup>4</sup> NOVIKOVA, O.: *Rusia y Occidente*. Tecnos, Madrid 1997. XXI-XXVIII.

natural –tema tan en consonancia con la Ilustración europea– había sido quemada bajo la acusación de ateísmo.<sup>5</sup>

Las circunstancias en que se desarrolló dicha visita y el desarrollo de la conversación fueron recogidos por el viajero en una carta a una familia conocida. Más tarde (1791-1792) publicó en el *Periódico de Moscú* varias de las cartas escritas durante sus viajes, que entre 1799 y 1801 fueron editadas en forma de libro bajo el título *Cartas de un viajero ruso*. Se trata de un texto no exento de frescura juvenil. Karamzín tenía 23 años; Kant, 64. Por aquel entonces, tras la publicación de los *Prolegómenos*, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*, el criticismo había encontrado ya eco en la opinión filosófica alemana. La carta de Karamzín está fechada, en datación antigua, el 19 de junio (equivalente al 30 de junio en la nueva datación). Nos introduce, a través de un cauce original, en la intimidad y en el pensamiento de Kant. La reproducimos a continuación.

«Ayer por la tarde estuve donde el conocido *Kant*, el profundo y perspicaz metafísico, que refuta a Malebranche, Hume, Leibniz y Bonnet – Kant, al que el Sócrates judío, el difunto Mendelssohn, no llamó sino *Kant*, *el que todo lo aplasta*. No tenía ninguna carta de presentación para él; pero «la osadía conquista ciudades», y se me abrió la puerta de su despacho. Me recibió un pequeño y flaco anciano, de rostro extraordinariamente delicado y pálido. Mis primeras palabras fueron: soy un noble ruso, admiro a los grandes hombres y querría testimoniar a Kant mi veneración. Me invitó inmediatamente a sentarme y dijo: «He escrito cosas que no pueden agradar a todos, sólo unos pocos aman las disquisiciones metafísicas». Hablamos alrededor de media hora sobre distintos temas: sobre viajes, China, nuevas tierras descubiertas, etc. Había que asombrarse de sus conocimientos geográficos e históricos, que por sí solos parecían suficientes como para llenar el almacén entero de una memoria humana, y que sin embargo son para él, como dicen los alemanes, un *asunto marginal*<sup>6</sup>. A continuación conduje la conversación, no sin un salto, hacia la naturaleza moral del hombre; y lo que de sus consideraciones pude retener en la memoria es lo siguiente: «La acción es nuestro destino. El hombre no está nunca del todo contento con lo que posee, y aspira siempre a nuevas adquisiciones. La muerte nos encuentra en camino hacia algo que aún queremos tener. Dése a un hombre todo lo que anhela: en el mismo instante experimentará que este Todo no es todo. Ya que no vemos ni la meta ni el fin de nuestras aspiraciones en esta vida, suponemos un futuro donde se debe deshacer el nudo. Este pensamiento resulta tanto más agradable al hombre, cuanto menos relación de correspondencia tiene lugar aquí en la Tierra entre alegrías y preocupaciones, entre disfrute y dolor. Yo me consuelo con el hecho de que tengo ya sesenta años, y de que el fin de mi vida llegará pronto, puesto que espero entrar en otra vida mejor. Al pensar en los deleites que he tenido en vida, no experimento gozo alguno, pero al pensar en las ocasiones en las que he actuado de acuerdo con la *ley moral*, que está escrita en mi corazón, me alegro. Yo hablo de *ley moral*: llamémosla conciencia, sentido del bien y del mal –pero *existe*. He mentido; nadie conoce mi

<sup>5</sup> Cfr. ZENKOVSKY, V.V.: *A History of Russian Philosophy*, Op. cit., vol. I, p. 105-107.

<sup>6</sup> En el original se traduce literalmente al ruso el término alemán 'Nebensache', 'cosa (asunto, cuestión) marginal, accesoria'.

mentira, y sin embargo me avergüenzo. —Cuando hablamos de la vida futura, probabilidad no es certeza; pero, cuando tomamos todo en consideración, la razón nos ordena creer en ella. Y además, ¿qué sería entonces de nosotros si, por así decirlo, *la divisáramos con nuestros ojos*? Si nos agradara mucho, no nos podríamos ocupar ya de la vida presente y estaríamos en continua ansia; pero en el caso contrario, en las preocupaciones de la vida presente no tendríamos el consuelo de decirnos: *probablemente allí será mejor!* —Ahora bien, al hablar sobre nuestro destino, sobre la vida futura, etc., presuponemos ya la existencia de una *razón sempiterna y creadora*, que guía todo hacia la meta, para bien. ¿Qué? ¿Cómo? ... Aquí incluso el primer sabio admite su ignorancia. Aquí extingue la razón su antorcha, y nos quedamos a oscuras; sólo la fantasía puede vagar en esta oscuridad y crear irrealidades.» —¡Oh hombre honorable! ¡Disculpa, en el caso de que en estas líneas haya tenido que desfigurar tus pensamientos! Conoce a Lavater<sup>7</sup> y ha mantenido correspondencia con él. «Lavater es amable por su bondad de corazón», dice, «pero al poseer una fantasía demasiado viva, se deslumbra por quimeras, cree en el magnetismo etc.». —La conversación tocó a sus oponentes. «Les conocerá», dijo, «y verá que todos ellos son buenas personas». Me escribió el título de dos obras suyas, que no he leído: *Crítica de la razón práctica, Metafísica de las costumbres*<sup>8</sup> —y esta nota la conservaré como un recuerdo sagrado. Tras haber apuntado mi nombre en su agenda, me deseó que se pudieran resolver todas mis dudas; después de eso nos separamos. Aquí tenéis, amigos míos, la corta descripción de una conversación para mí extraordinariamente interesante, que duró alrededor de tres horas. —Kant habla ligero, bastante bajo y confusamente; y por ello tuve que escucharle con esfuerzo de todos los nervios auditivos. Su casa es pequeña y dentro el mobiliario no es nada particular. Todo es modesto, excepto... su metafísica.»

Hasta aquí, la carta de Karamzín.

A continuación enfocaremos un aspecto puntual de la misma, a saber: el concepto de ‘inmortalidad’, bajo el punto de vista de su interpretación adecuada. No nos ocuparemos aquí de la exposición del tópico, sino de su recepción por parte de algunos lectores muy cualificados. Con todo, recordaremos brevemente los elementos esenciales del postulado.<sup>9</sup>

## 2. Postular la inmortalidad

Kant postula la inmortalidad individual del sujeto, entendida como permanencia sin término de la personalidad, en tanto en cuanto exigencia racional en orden a la pensabilidad del objeto necesario de una voluntad moralmente determinada. Veámoslo.

<sup>7</sup> Johann Kaspar Lavater (Zürich 1741-1841), teólogo protestante y filósofo. Su obra está a caballo entre un cierto racionalismo de sesgo ilustrado, no exento de compromiso político, y una fuerte tendencia hacia especulaciones y prácticas de corte espiritista. Mantuvo contacto con Mendelssohn, Goethe y Lenz, entre otros.

<sup>8</sup> Sólo se puede referir aquí a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

<sup>9</sup> Nos remitimos a la exposición del postulado en la KpV, cfr. Ak V 122-124, y a algunos pasajes centrales de la Dialéctica de la razón pura práctica, en la misma obra.

La argumentación se construye sobre el concepto de sumo bien ('höchstes Gut') o bien consumado ('vollendetes Gut', 'bonum consummatum'), objeto supremo de la voluntad moralmente determinada. Dicho bien supremo consiste en la coincidencia entre virtud y felicidad. La unión entre ambas no puede ser analítica (se trata de dos principios heterogéneos); ésa es la vía ensayada por los antiguos, en particular por epicúreos y estoicos, sin lograr otra cosa que camuflar una diversidad insoslayable. A lo sumo, la práctica de la virtud va acompañada por el contento de sí mismo, que consiste en la consciencia de la propia independencia respecto de los requerimientos de la naturaleza; pero dicho contento no equivale aún al logro positivo de la felicidad.<sup>10</sup> La unión entre virtud y felicidad ha de ser, pues, sintética *a priori*. De hecho, es pensable que la adecuación de la voluntad a la ley, en tanto causalidad nouménica, se halle en conexión (incognoscible) con la felicidad del sujeto; la antinomia de la razón pura práctica quedaría así resuelta del mismo modo como se hizo en la razón pura teórica, es decir, gracias a la distinción entre un mundo fenoménico y un mundo inteligible. Lo cual no sólo «es pensable», sino que «debe ser pensado»: la exigencia subyacente no está fundada en una inclinación (como en el ejemplo de Wizenmann, citado por Kant, del enamoradizo que hipostatiza un ideal inexistente de amada)<sup>11</sup>, sino en un fundamento universal de determinación de la voluntad, a saber, la ley moral. De ahí que el asentimiento debido al postulado sea el propio de una fe racional.<sup>12</sup>

A su vez, la condición de posibilidad de dicha consecución reside en la adecuación de la voluntad a la ley moral, la 'santidad' ('Heiligkeit'). Ahora bien, es imposible que una criatura racional alcance la perfección en la adecuación a la ley moral en ningún momento puntual de su existencia temporal. De ahí que sea necesario presuponer un progreso infinito en la adecuación del sujeto a dicha ley, si es que la consecución del sumo bien ha de poder ser pensable. Existencia que se prolonga sin término y conservación de la personalidad del sujeto: las características propias de lo que se denomina 'inmortalidad'.<sup>13</sup>

### 3. Una polémica de los años veinte

Es sabido que la dimensión propiamente metafísica de la filosofía kantiana no ocupó el centro de la atención en el redescubrimiento que se produjo en el último tercio del siglo XIX; a la consigna «hay que volver a Kant»<sup>14</sup> siguió un creciente interés por la proyección epistemológica del criticismo. Fue en la segunda década del siglo veinte cuando los aspectos metafísicos del criticismo se convirtieron en objeto de numerosas publicaciones. En este sentido, el año 1924 constituye una fecha particularmente simbólica;

<sup>10</sup> La felicidad ('Glückseligkeit') consiste, según Kant, en la concordancia entre la naturaleza sensible del individuo y sus fines racionales, de modo que al sujeto le va todo según su deseo y voluntad. Cfr. Ak V 124.

<sup>11</sup> Cfr. Ak V 143n.

<sup>12</sup> El carácter necesario de los postulados de la razón pura práctica fue objeto de una interesante polémica a principios del siglo veinte, a raíz de la variante textual de A 781-782 / B 809-810 escogida por Benno Erdmann para su edición de la KrV en la serie de obras completas de Kant llevada a cabo por la Real Academia prusiana de Ciencias. Nos referiremos a esta polémica en un texto de próxima publicación.

<sup>13</sup> Cfr. Reflexiones sobre Metafísica, Ak XVIII 422.

<sup>14</sup> LIEBMANN, O.: *Kant und die Epigonen* [1865]. B. Bauch, Berlín 1912. P. 216.

en ese año vieron la luz tres significativos estudios en los que se subrayaba la esencial dimensión metafísica del pensamiento de Kant.<sup>15</sup>

No resulta posible llevar a cabo en estas páginas un análisis detallado de las posiciones en litigio. Por este motivo, seguiremos una estrategia distinta. Nos centraremos en dos interlocutores que, a nuestro juicio, representan paradigmáticamente dos polos posibles de lectura de la metafísica kantiana: Hans Vaihinger y Erich Adickes. En dicha polémica perseguiremos el hilo conductor de la interpretación de los objetos de la razón pura, con especial atención hacia el postulado de la inmortalidad.

### 3. 1. Hans Vaihinger y la «filosofía del como si»

Hans Vaihinger<sup>16</sup> pertenece a la fructífera generación de pensadores que señaló un hito en los estudios kantianos en los años inmediatamente precedentes a la Primera guerra mundial — guerra que se convirtió en campo de exterminio para gran parte de la generación que les debería haber sucedido al frente de dichos estudios. Su filiación filosófica remite a las grandes figuras del pensamiento decimonónico en Alemania — fundamentalmente Hegel, Schopenhauer, Schleiermacher; también a la teología historicista de la escuela de Baur y Strauss; y, de un modo particularmente específico, a la cosmovisión pseudomaterialista del neokantiano Friedrich A. Lange. El propio Vaihinger considera su labor filosófica como una mediación entre los presupuestos epistemológicos del idealismo (prevalente entre las corrientes del pensamiento alemán del momento) y las exigencias metodológicas del positivismo, que Ernst Laas había considerado incompatibles con aquéllos<sup>17</sup>. Pues bien, Vaihinger denomina su sistema «Idealismo positivista» o, aún mejor, «Positivismo idealista».<sup>18</sup>

En dicho sistema confluyen elementos de ascendencia kantiana — la actividad constitutiva del sujeto en la configuración del mundo objetivo, la irreductibilidad del yo a la objetivación fenoménica, el primado de la razón práctica — y elementos de ascendencia positivista — sobre todo, el papel decisivo de la percepción sensorial y de la verificación en el conocimiento científico. Todos ellos dan lugar a una síntesis original, en la que la interpretación de las ideas de la razón pura juega un papel central.

<sup>15</sup> Se trata de la monografía de M. Wundt *Kant als Metaphysiker* (F. Enke, Stuttgart 1924) y de los artículos «Diesseits und jenseits von Idealismus und Realismus», de N. Hartmann, y «Metaphysische Motive in der Ausbildung der kritischen Idealismus», de H. Heimsoeth, publicados ambos en *Kant-Studien* XXIX, 1 (1924), 160-206 y 121-159 respectivamente.

<sup>16</sup> (Nehren, Tübingen 1852-Halle/Saale 1933). Hijo de un cultivado pastor protestante, cursó estudios en la Universidad de Tübingen. En su escrito para la habilitación docente *Logische Untersuchungen. 1. Teil: Die Lehre von der wissenschaftlichen Fiktion* (1876) se encuentran ya en germen las tesis que desarrollará en *Philosophie des Als Ob* (Reuther & Reichard, Berlín 1911). Reviste especial relevancia su labor como promotor de la investigación kantiana, en cuyo beneficio fundó en 1896 la revista *Kant-Studien* y en 1904 la Sociedad Kantiana, ambas aún en vigor. En orden a promover la investigación multidisciplinar en la dirección de la filosofía del «como si» fundó en 1919 junto con R. Schmidt los *Annalen der Philosophie mit besonderer Rücksicht auf die Probleme der Als-Ob-Betrachtung*. Una perspectiva de conjunto sobre su pensamiento se encuentra en la obra de Klaus Ceynowa: *Zwischen Pragmatismus und Fiktionalismus. Hans Vaihingers «Philosophie des als Ob»* (Königshausen & Neumann, Würzburg 1993).

<sup>17</sup> LAAS, E.: *Idealismus und Positivismus: eine kritische Auseinandersetzung*. Weidmann, Berlín 1879-.

<sup>18</sup> En los párrafos que siguen nos servimos de las reflexiones presentadas por el propio autor en «Wie die Philosophie des Als Ob entstand», en SCHMIDT, R.: *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen* (Vol. II. Verlag von Felix Meiner, Leipzig 1921. P. 175-203).

El carácter inverificable—en cualquier experiencia posible—de los objetos a que apuntan los postulados de la razón pura práctica lleva a Vaihinger a negar la existencia extramental de tales objetos. Se podría replicar: ¿no sería posible la verificación de dicha experiencia por parte de una inteligencia que no adoleciese de la limitación propia del sujeto humano? La respuesta de Vaihinger pasa por la recuperación en clave darwiniana del concepto schopenhaueriano de la voluntad: en orden a su supervivencia y progreso, la voluntad de la especie humana se fija a sí misma tareas—de suyo imposibles—que contribuyen a la emancipación del pensamiento en clave práctica. A estas tareas corresponden los objetos de la pregunta por el origen del mundo, la inmortalidad del alma, la existencia de Dios y el sentido de la vida; todas ellas apuntan a un horizonte ficticio producido en orden a fines prácticos. En la medida en que la producción de dichas ideas responde a la voluntad de supervivencia, cualquier forma de autoconciencia posible se ha de plantear tales tareas. En este sentido, la interpretación de los objetos de la razón pura es clara y simple: se trata de «ficciones éticamente valiosas» ('ethisch wertvolle Fiktionen') que orientan la acción «como si» ('als ob') poseyeran realidad objetiva.

La «filosofía del como si» de Vaihinger obtuvo eco inmediato en el contexto filosófico alemán, que estaba bien dispuesto para esta interpretación del kantismo debido al auge de la filosofía positivista—en la línea de la naciente escuela de Marburgo—, a la propia evolución del pensamiento idealista alemán y a la influencia de la teología liberal protestante.

Distintos pensadores han retomado la postura vaihingeriana a lo largo del siglo XX. Por ejemplo, dicha interpretación ha constituido un presupuesto teórico necesario para la integración del criticismo en proyectos filosóficos marxistas como el de T. I. Oiserman.<sup>19</sup> En España, y adherentes a la lectura en clave político-emancipatoria de la filosofía kantiana, defienden esta lectura—más o menos explícitamente—pensadores como J. L. Martínez de Velasco<sup>20</sup> y J. L. Villacañas<sup>21</sup>. Desde punto de vista no-vaihingeriano, aunque coincidente con su tesis exegética, R. Rovira<sup>22</sup> ha articulado la lectura inmanente de la idea de Dios como interpretación adecuada del criticismo, conectando de este modo con toda una tradición de intérpretes contemporáneos de Kant que se distanciaba de la lectura ontologizante del tópico. En la misma línea se sitúan, por lo que a este punto respecta, Alejandro Llano<sup>23</sup> y Adela Cortina.<sup>24</sup>

### 3. 2. La crítica de Erich Adickes

Erich Adickes<sup>25</sup> compartió con Vaihinger similar ámbito geográfico y temporal; también el interés por los estudios kantianos, a los que se vio conducido por diversas

<sup>19</sup> OISERMAN, T.I.: «Die Dinge an sich und die Noumena», en FUNKE, G. (ed.): *Akten des 4. internationalen Kant-Kongresses (Mainz 1974). Teil III: Vorträge*. Walter de Gruyter, Berlín / Nueva York 1975. P. 96-102.

<sup>20</sup> Cfr. *Idealismo crítico e inmanencia en el pensamiento kantiano*. Orígenes, Madrid 1986. Capítulos VI y IV.

<sup>21</sup> Cfr., por ejemplo, *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*. Tecnos, Madrid 1987. P. 15-16.

<sup>22</sup> Cfr. *Teología ética. Sobre la fundamentación y construcción de una Teología racional según los principios del idealismo trascendental de Kant*. Encuentro, Madrid 1986. Cfr. especialmente p. 245-268.

<sup>23</sup> Cfr. *Fenómeno y trascendencia en Kant*. EUNSA, Pamplona 1973.

<sup>24</sup> Cfr. «Die Auflösung des religiösen Gottesbegriffs im Opum postumum Kants», *Kant-Studien* 75 (1984) 280-293.

<sup>25</sup> (Lesum, Bremen 1866-Tübingen 1928). Nacido en el seno de una familia profundamente pietista, cursó estudios superiores en Tübingen. Su cosmovisión se forjó en contacto con la teología liberal protestante, el pseudomaterialismo de Lang y el neokantismo de Paulsen. Tras su tesis doctoral (*Kants Systematik als systembildender*

circunstancias profesionales y que cultivó con intensidad. Sin embargo, ambos autores disintieron profundamente en la interpretación del alcance ontológico del criticismo.

Tras la publicación de la *Philosophie des Als Ob* de Vaihinger, Adickes expuso su punto de vista al respecto en *Kants Opus postumum dargestellt und beurteilt*<sup>26</sup>, que apareció inicialmente como suplemento de la revista fundada y dirigida por Vaihinger *Kant-Studien*. Criticaba aquí tanto la metodología expositiva como la tesis defendida por Vaihinger. En breve nos ocuparemos de sus tesis.

### 3. 3. La reacción de Vaihinger. Las «dos almas» de Kant

La crítica expresada por Adickes en su trabajo sobre el *Opus postumum* provocó una detallada respuesta de Vaihinger en «Kants antitetische Geistesart, erläutert an seiner Als-ob-Lehre», publicada en 1921 en una obra colectiva.<sup>27</sup> Nos vamos a referir a continuación a este valioso trabajo, en el que se expone con claridad el que podríamos calificar de ‘presupuesto hermenéutico’ de la filosofía del como si.

La autodefensa de Vaihinger frente a Adickes se centra en dos puntos. En primer lugar, existen contradicciones objetivas tanto en la doctrina kantiana de la cosa en sí y su existencia extramental como en la doctrina relativa a las ideas de la razón pura. Con respecto a éstas últimas, hay que notar que mientras que en algunos pasajes Kant subraya su dimensión trascendente, en otros se desliza hacia una interpretación puramente simbólica. En palabras de Vaihinger,

«Ciertamente hay también algunos fragmentos en los que ‘nos restringe por las narices’ sus postulados, como sólo hubiera hecho un metafísico; pero la mayoría de los pasajes hablan, sin embargo, muy prudentemente y contienen ‘dolorosas cláusulas’, como dijo el mismo Paulsen, sin dejar a aquéllos entrar en vigencia propiamente.»<sup>28</sup>

El propio Vaihinger se habría limitado a constatar dichas contradicciones internas, sin intentar disfrazarlas ni interpretarlas a favor de una u otra tendencia. La coexistencia de ambas líneas constituye un dato de hecho que testimonia la multilateralidad de la aproximación de Kant a lo real, su capacidad de abarcar distintos puntos de vista en orden a obtener una imagen lo menos parcial posible de la problemática en cuestión. Vaihinger denomina esta multilateral visión de lo real, que considera un signo de riqueza interior, ‘carácter antitético’ de Kant. Mientras que para Paulsen<sup>29</sup> el espíritu kantiano se podría representar como un círculo cuyo centro está ocupado por una metafísica positiva

---

*Faktor*) se dedicó a la docencia en la Escuela superior de Kiel. A partir de 1892 asumió la realización de distintos proyectos histórico-filológicos relacionados con la obra kantiana, comprometiéndose entonces con la Real Academia prusiana de Ciencias en la edición de los textos inéditos de Kant. Ello coincidió con su habilitación universitaria y su traslado a Münster primero y finalmente a Tübingen. En la última década de su vida publicó algunas obras clave en la historia de los estudios kantianos, a las que haremos referencia a continuación. Se halla reveladores datos autobiográficos en su escrito «Erich Adickes», en SCHMIDT, R. (ed.): *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen* (Op. cit., p. 1-30).

<sup>26</sup> Reuther und Reichard, Berlín 1920.

<sup>27</sup> *Den Mannen Fr. Nietzsches. Weimarer Weibgeschenke zum 75. Geburtstag von Frau Dr. E. Förster-Nietzsche*. Musarion Verlag, München [1921]. P. 151-182.

<sup>28</sup> Id., pág. 164.

<sup>29</sup> Friedrich Paulsen, profesor en Tübingen que introdujo a Adickes en el universo kantiano. Defensor de la interpretación metafísica del criticismo.

—en el sentido (tradicional) platónico o leibniziano—, Vaihinger propone la imagen de una elipse en uno de cuyos extremos se encuentra el anclaje metafísico de las ideas de la razón; en el otro, la tendencia negativa a disolverlas en meras especulaciones simbólicas. En este sentido habla de «las dos almas de Kant» (die beide Seelen Kants).<sup>30</sup>

El segundo elemento de la autodefensa de Vaihinger consiste en la justificación de su «filosofía del como si» en tanto en cuanto opción consciente por uno de los extremos de la elipse. Afirma haber tomado en consideración preferentemente los elementos del pensamiento kantiano que sirven a sus fines especulativos —sin negar, por otra parte, la dimensión «tradicionalista» de aquél. No sigue en este punto la tendencia mediadora del mismo Kant:

«El hecho de que yo mismo, con todo, no pudiera unirme personalmente a esta tendencia mediadora, sino que encontrara la expresión de mi ser en la orientación más radical, por supuesto no lo he ocultado.»<sup>31</sup>

En este sentido, tanto Adickes como él mismo —afirma Vaihinger— han realizado una opción. Adickes parecería acercarse a su postura cuando distingue con exactitud entre el punto de vista estricto de la filosofía trascendental —del que resultaría la radical incognoscibilidad de lo nouménico y la interpretación ficcionalista de las ideas de la razón— y el punto de vista de la filosofía religioso-moral kantiana— del que resultaría la doctrina de los postulados de la razón pura práctica. En todo ello se reflejaría la tensión entre el elemento pietista y el elemento ilustrado que coexisten en el hombre Kant.<sup>32</sup> A esta respuesta siguieron dos amplios estudios de Adickes en los que se discutía la tesis del «como si». El propio Vaihinger tomó por última vez la palabra en 1930, con su ensayo «Ist die Philosophie des Als-ob religionsfeindlich?».<sup>33</sup>

### 3. 4. Adickes toma la palabra. La vivencia realista de Kant

Adickes publicó en 1924 su estudio *Kant und das Ding an sich*<sup>34</sup>, que debía constituir el fundamento necesario para el enjuiciamiento de la «filosofía del como si» —tematizada posteriormente en *Kant und die Als-ob-Philosophie*<sup>35</sup>. Retomará la cuestión, desde un original punto de vista, en su escrito inconcluso sobre la teoría de la doble afectación del yo.<sup>36</sup> La tesis permanente en todos estos trabajos es que la doctrina kantiana del mundo inteligible, en sus distintas facetas, ha de ser interpretada de modo objetivo-trascendente. La primera articulación de esta tesis constituye el argumento principal de la obra de 1924: la 'cosa en sí' no es un mero ente de razón sin correlato extramental alguno; justamente al contrario, la existencia extramental de la cosa en sí constituye la clave especulativa

<sup>30</sup> Id., p. 173.

<sup>31</sup> Id., p. 158.

<sup>32</sup> Sin embargo, los postulados de la razón pura práctica brotan de una exigencia racional, no de un motivo religioso (explícito). Se puede cuestionar hasta qué punto resulta segregable de la convicción kantiana en la racionalidad de lo real el elemento religioso.

<sup>33</sup> *Festschrift zu Ehren des Professors Liljequist*. Aspelin, Lund 1930.

<sup>34</sup> Panverlag Rolf Heise, Berlín 1924.

<sup>35</sup> Frommann, Stuttgart 1927 [reimpresa en Topos Verlag, Vaduz / Liechtenstein 1978].

<sup>36</sup> *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie*. Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1929.

sin la cual el edificio del idealismo trascendental se convierte en un acertijo imposible de descifrar.

Adickes fundamenta su postura en una triple dirección. Por un lado, ofrece abundantes citas textuales que apoyan la interpretación objetivo-trascendente; en todas ellas, dicha existencia aparece no como una cuestión problemática sino como una evidencia «sobre la que realmente no se precisa gastar palabra alguna».<sup>37</sup>

Por otro lado, las interpretaciones tempranas de Kant avalarían esta postura. Adickes se refiere particularmente a la obra de Johannes Schultz, considerado por el mismo Kant como su mejor intérprete.<sup>38</sup> El autor alude también en este sentido a autores como Franz Staudinger.<sup>39</sup> Recordemos que según Paulsen «el idealismo trascendental no excluye un idealismo metafísico objetivo».<sup>40</sup>

El tercer cauce argumentativo es el propiamente sistemático. Adickes toma en consideración los problemas gnoseológicos generados por el criticismo, entre los cuales destaca la cuestión del origen de la multiplicidad. Sin el presupuesto —entendido de modo objetivo-trascendente— de la cosa en sí, resultaría imposible responder a la pregunta sobre el origen de aquélla. Esto no significa que los fenómenos nos brinden conocimiento del nómeno que los sustenta: éste continúa siendo inespecial e intemporal. Lo que sí se sigue (implícitamente) de ello es que el mundo fenoménico constituye una manifestación del nouménico —«manifestación de lo trascendente»<sup>41</sup>, «manifestación inmediata»<sup>42</sup>— y la cosa en sí su «correlato necesario»<sup>43</sup>. El modo y la estructura interna de dicho acto de manifestarse resulta para nosotros desconocido. Las afirmaciones de índole escéptica relativas a la cosa en sí —que aparecen, sobre todo, en el *Opus Postumum* kantiano— se referirían a su cognoscibilidad, no a su existencia extramental.

Kant podría haber reconocido explícitamente todo esto sin deber renunciar a ninguno de los logros del criticismo. Si no lo hizo fue precisamente porque el papel sistemático de la cosa en sí constituía un presupuesto evidente de suyo:

«En realidad, Kant no consideró necesario convertir su vivencia personal (...) en una teoría científica o fundamentarla a través de ésta; tampoco intentó jamás seriamente franquear el abismo entre las consecuencias que creía deber extraer de ciertas premisas radicales de su filosofía trascendental y el resto de su sistema así como de sus perspectivas metafísicas privadas. Ambas cosas muestran a las claras cuán firmes le eran estas últimas, y sobre todo qué grado de evidencia poseían para él la existencia transubjetiva de la cosa en sí y nuestra afección por ella.»<sup>44</sup>

<sup>37</sup> Kant und das Ding an sich, Op. cit., p. 9.

<sup>38</sup> SCHULTZ, J.: *Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft* (1794). Kant recomendó esta obra a Schlettwein en carta de 1797, cfr. Ak XII 393s.

<sup>39</sup> «... la existencia de 'algo en sí' es inmovible para Kant y no se puede disolver en cualquier factor o idea de conciencia». STAUDINGER, F.: *Noumena* (Darmstadt 1884), p. 30s. Cit. en ADICKES, E.: *Kant und das Ding an sich*, Op. cit., p. 11n.

<sup>40</sup> PAULSEN, Fr.: *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre*. Frommann Verlag, Stuttgart 1920. P. 7.

<sup>41</sup> ADICKES, E.: *Kant und das Ding an sich*, Op. cit., p. 14.

<sup>42</sup> Id., p. 125.

<sup>43</sup> Id.

<sup>44</sup> Id., p. 128.

En este texto ha aparecido un término que reviste una particular significación en el pensamiento de Adickes: ‘vivencia’ (‘Erleben’). Con él se refiere al núcleo de inteligibilidad desde el que la experiencia individual cobra sentido, a la personal cosmovisión en su conexión tanto con los elementos más subjetivos de la experiencia como con su sistematización en modo filosófico o científico. Pues bien, la vivencia kantiana – y tenemos aquí un auténtico motivo-guía en la obra de Adickes – está impregnada, teñida de realismo. Es este realismo el que guía tanto su rechazo del idealismo berkeleyano y su crítica de la metafísica dogmática como su personal confrontación con los acontecimientos de la vida cotidiana y de la escena política.

En *Kants Lehre von der doppelten Affektion...*, Adickes retoma la cuestión de la existencia extramental de la cosa en sí en relación con el problema de la multiplicidad: «¿De dónde proceden las formas determinadas de las cosas determinadas?» El autor alude a este interrogante como «la pregunta de Herbart» (‘die Herbartsche Frage’), indicando de este modo que se trata de una problemática puesta de relieve ya en las primeras generaciones de estudiosos de Kant.<sup>45</sup>

«La dificultad propiamente dicha es: por qué la síntesis se especifica aquí así, allí de otro modo. Y el sentido de la pregunta incide justamente en esto: si la síntesis determinada que conduce a esta determinada forma espacial presenta una construcción completamente libre o sólo una reconstrucción de un estado de cosas, ya de alguna manera disponible y perceptible empíricamente.»<sup>46</sup>

La respuesta de Kant – afirma Adickes – es que la multiplicidad viene ya dada antes de la síntesis y que existe, por tanto, una relación entre la cosa en sí y el fenómeno; el autor aporta de nuevo distintas referencias textuales. Por supuesto, esta afirmación trae consigo el grave riesgo de invalidar las tesis centrales del criticismo: en realidad, la constitución del mundo fenoménico reflejaría esencialmente la constitución del mundo nouménico.<sup>47</sup> Para evitar esta tergiversación de la doctrina kantiana, Adickes propone la teoría de la doble afección del yo: por la cosa en sí y por los objetos de la experiencia en cuanto tal.

Detengámonos en este punto. En los últimos párrafos nos hemos ocupado tan solo de un aspecto del mundo inteligible, a saber, la existencia de la cosa en sí. Nos debemos preguntar ahora: ¿qué relación sistemática existe entre esta cuestión y el tema de los postulados de la razón pura práctica – especialmente, el postulado de la inmortalidad? Adickes no modifica la perspectiva interpretativa cuando toma en consideración los postulados de la razón pura (de los cuales trata con detenimiento sólo el postulado de la existencia de Dios). En su argumentación, del mismo modo que la existencia extramental de la cosa en sí constituye la condición de posibilidad de la multiplicidad fenoménica, también los postulados de la razón pura práctica han de ser entendidos de modo objetivo-transcendente, como condición de posibilidad en el seno de la filosofía práctica. Así,

<sup>45</sup> Friedrich Herbart, discípulo de Fichte en Jena que ocupó la cátedra de Kant en Königsberg.

<sup>46</sup> *Kants Lehre von der doppelten Affektion...*, Op. cit., p. 75.

<sup>47</sup> Hemos tematizado esta posibilidad, partiendo de KrV B 145, en «La hipótesis más razonable», *Cuadernos salmantinos de filosofía XXIX* (2002) 83-114.

«en el trasfondo se halla por doquier la filosofía práctica, dispuesta a completar con sus suposiciones de fe lo que escapa a la teórica.»<sup>48</sup>

El autor se apoya sobre el análisis textual de la filosofía práctica kantiana, subrayando la tesis de que en dicha esfera las ideas de la razón reciben realidad objetiva.<sup>49</sup>

Al igual que la postura de Vaihinger, también la de Adickes contó con varios seguidores. Pero, a diferencia de lo sucedido con aquél, estos posicionamientos no han solido estar ligados posteriormente a la figura de Adickes. Esto se puede explicar sin gran dificultad: mientras que la tesis de Vaihinger se presentaba como una nueva interpretación, a la altura de los tiempos, ligada a una multiforme corriente de pensamiento que entroncaba con muy distintas facetas de la evolución cultural europea, la teoría de Adickes no implicaba una gran novedad en este preciso sentido (sí lo era su tesis de la doble afección, pero siempre en el marco restringido de los estudios kantianos). De hecho, la diferencia «carismática» entre Vaihinger y Adickes se percibe aún hoy, en beneficio del primero, en una simple búsqueda comparativa en internet.

En su misma época se encuentran interpretaciones de índole similar en multitud de obras divulgativas del pensamiento kantiano<sup>50</sup>, así como en los títulos a los que se atribuye el resurgimiento de la interpretación metafísica de Kant. En España han adherido a la línea interpretativa de Adickes, explícita o implícitamente, autores como José Gómez Caffarena<sup>51</sup>, Ana Andaluz<sup>52</sup> o José Miguel Otero.<sup>53</sup>

A continuación intentaremos valorar críticamente las posturas ejemplificadas en la polémica Adickes-Vaihinger. Nos ocuparemos, más concretamente, de la interpretación del postulado de la inmortalidad a la luz de dicha polémica. A nuestro modo de ver, en la entera cuestión existe una doble problemática que precisa de respuesta: por un lado, la interpretación adecuada del tópico kantiano; por otro, y en estrecha relación con aquélla, la dilucidación del motivo o motivos por los que intérpretes tan cualificados como Adickes y Vaihinger difieren sustancialmente en sus respectivas lecturas. Pues bien, la respuesta a la primera cuestión nos situará en condiciones de comprender también el por qué de la segunda.

#### 4. Los niveles de la polémica

Antes de seguir adelante, creemos necesario llevar a cabo una distinción que se revelará de gran utilidad. En el transcurso de la discusión anterior, tanto Vaihinger como Adickes han englobado en el mismo grupo de objetos (metafísicos) el concepto de 'cosa en sí',

<sup>48</sup> *Kants Lehre von der doppelten Affektion...*, Op. cit., p. 4. Cfr. en el mismo sentido *Kant und das Ding an sich*, Op. cit., p. 17.

<sup>49</sup> Cfr. *Kant und die Als-Ob-Philosophie* [reimpresión en Topos Verlag, Vaduz/Liechtenstein 1978], p. 174-198.

<sup>50</sup> Como botón de muestra citaremos la obra de Heinrich Zwingmann titulada *Kant* (Ullstein, Berlín 1924).

<sup>51</sup> Cfr. su *Metafísica trascendental* (Revista de Occidente, Madrid 1970) o *El Teísmo moral de Kant* (Cristiandad, Madrid 1983).

<sup>52</sup> Cfr. «Los límites del conocimiento como acceso a la trascendencia en Kant. La vía de lo santo», *Salmanticensis* 46 (1999) 375-410.

<sup>53</sup> Cfr. *La fe en Kant* (EUNSA, Pamplona 1992). Este autor expresa, con todo, amplias reservas respecto de la adecuación del estatuto epistemológico de las ideas de la razón en la reflexión kantiana.

las ideas de la razón pura y los postulados de la razón pura práctica. La discusión gira sin embargo, la mayoría de las veces, en torno a la justificación o no de la idea de 'Ding an sich'. En particular, la defensa de la interpretación objetivo-trascendente llevada a cabo por Adickes se refiere, fundamentalmente, a la cosa en sí en cuanto condición de posibilidad de la multiplicidad fenoménica; en cambio, la fundamentación de la existencia extramental de los objetos postulados por la razón pura práctica requiere otro tipo de argumentación, que Adickes realiza en contadas ocasiones.<sup>54</sup>

En realidad, la cosa en sí y los postulados de la razón pura práctica —ambos objetos cuya existencia extramental se discute— pertenecen a distintos niveles epistemológicos. Esta distinción ha sido puesta de relieve por T. I. Oiserman en distintas ocasiones.<sup>55</sup> La mayoría de intérpretes —afirma Oiserman— han concebido la cosa en sí y los 'noumena' en el mismo nivel epistemológico. Se trata de un gran error. A diferencia de los 'noumena', la cosa en sí es necesaria para explicar la multiplicidad de los datos que se ofrecen a los sentidos. En cambio, las ideas de la razón pura teórica serían productos humanos que responden a la función sintética de la razón. Por su parte, los postulados de la razón pura práctica constituirían «convicciones inmanentes» que permiten pensar una solución a las contradicciones entre la razón pura práctica y la realidad finita y desarmónica de las acciones humanas. Oiserman recoge, en idéntico sentido, la tesis de W. F. Asmus: «Kant niega plenamente la significación *real ontológica* del contenido sobrenatural de la religión».<sup>56</sup>

La confrontación con la tesis de Oiserman nos ayudará a perfilar nuestra lectura. En efecto, consideramos acertada la distinción entre los respectivos niveles epistemológicos de la cosa en sí y los postulados 'mere credibile' de la razón pura práctica. En ambos casos, el acceso gnoseológico a dichos objetos ha de llevarse a cabo por la vía de las condiciones de posibilidad; ahora bien, la cosa en sí constituye la necesaria condición de posibilidad de todo conocimiento teórico, en tanto en cuanto sólo presuponiendo su existencia se puede explicar la multiplicidad fenoménica. En este sentido, la argumentación de Adickes resulta suficientemente amplia y fundamentada. Otro tanto se puede decir, en la esfera de la razón pura práctica, del postulado de la libertad, el único considerado por Kant como un dato de hecho ("Tatsache") en tanto en cuanto constituye la 'ratio essendi' de la ley moral. En cambio, los postulados de la inmortalidad del alma y la existencia de Dios no revisten la misma necesidad a priori. En efecto, no resultan necesarios para explicar la existencia de la libertad (asunto que nos remitiría, ilícitamente, a la esfera teórica), sino para hacer pensable la consecución del objeto necesario de una voluntad moralmente determinada, a saber: la coincidencia de virtud y felicidad —bien supremo— en el seno

<sup>54</sup> De hecho, sólo se ocupa temáticamente de ella con cierto detenimiento en la sección de su *Kant und die Ab-Ob-Philosophie* dedicada a la KpV.

<sup>55</sup> Theodor Illich Oiserman fue profesor en la Universidad de Moscú y miembro de la Academia de Ciencias de la URSS. En su obra *Die philosophischen Grundrichtungen* (Dietz-Verlag, Berlín 1976; versión alemana del original ruso de 1971) expuso una línea interpretativa que recogió en la comunicación presentada al cuarto Congreso internacional kantiano (Mainz 1974): «Die Dinge an sich und die Noumena» (Op. cit.). En años sucesivos se ocupó de Kant en diversos ensayos, en el contexto de la fundamentación filosófica del materialismo dialéctico. Junto con W.F. Asmus y A.W. Gulyga editó en los años sesenta una selección de obras de Kant, en ruso, en seis volúmenes.

<sup>56</sup> ASMUS, W.F.: Observaciones a la edición rusa de las obras de Kant (vol. 4, parte 2ª. Moscú 1965, p. 443). Cit. por OISERMAN, T.I.: Op. cit., p. 100.

de una tarea moral que sólo puede pensarse como infinita. Por ello, resulta erróneo englobarlos en el mismo ámbito de fundamentación –y, automáticamente, de realidad extramental– en el que se considera la existencia de la cosa en sí. Ambos grupos de objetos precisan un tratamiento netamente diferenciado.

A este respecto, Oiserman ofrece una lectura de los postulados ‘mere credibile’ que podríamos calificar de «simbólica»: se trataría de convicciones meramente inmanentes sobre el sentido de la acción moral. La cercanía a Vaihinger en este punto resulta evidente, con la salvedad de que Oiserman parece presentar su tesis como la exégesis adecuada de la doctrina kantiana – doctrina que el mismo Kant habría concebido, pues, en clave simbólica.

No podemos estar de acuerdo en este punto. El lenguaje empleado por Kant resulta suficientemente claro: en todo momento se refiere a la inmortalidad del alma humana como pervivencia sin término del sujeto individual. Por sí solo esto no significa, de suyo, que Kant sostenga la existencia de la vida tras la muerte; sí implica, sin embargo, que el significado del postulado de la inmortalidad apunta a dicha existencia extramental y no a un contenido meramente simbólico. Únicamente se puede afirmar el carácter simbólico del postulado forzando la interpretación de los textos kantianos, con la intención de hacerla coincidir con una lectura interesada.<sup>57</sup>

### 5. La interpretación trascendente-inmanente y sus presupuestos hermenéuticos

Recapitemos lo dicho. En nuestra opinión, el postulado de la inmortalidad del alma se halla en un nivel epistemológico distinto respecto de la cuestión de la cosa en sí. Esto no implica automáticamente la pertinencia de una lectura inmanente-simbólica del contenido del postulado (al estilo de Oiserman o de la teoría de las ficciones de Vaihinger), como no implica tampoco la pertinencia de una lectura trascendente del mismo (al estilo de Adickes).

Vamos a presentar ahora, sintéticamente, nuestra tesis: la interpretación adecuada del postulado de la inmortalidad ha de respetar, al mismo tiempo, su contenido objetivo-trascendente y su alcance subjetivo-inmanente. A nuestro juicio, sólo esta lectura respeta la particular modulación del postulado kantiano, modulación que lo hace susceptible de interpretaciones divergentes según la perspectiva hermenéutica que se adopte. Fundamentaremos esta tesis en las páginas que siguen.

#### 5. 1. La interpretación trascendente-inmanente

Ocupémonos, en primer lugar, de las coordenadas relativas al contenido del postulado. Hemos afirmado la pertinencia de una lectura objetivo-trascendente: ¿qué queremos decir? Nos referimos con ello a la proyección ontológica del postulado.

Las formulaciones de Kant aluden continuamente a la inmortalidad entendida como pervivencia de la persona (es decir, del sujeto unitario de espontaneidad autorreflexiva

<sup>57</sup> En este caso, la intención es explícita: apoyar en el criticismo las tesis del materialismo dialéctico. Florian Pitschl ha escrito una interesante confrontación a este respecto: *Das Verhältnis vom Ding an sich und den Ideen des Übersinnlichen in Kants kritischer Philosophie. Eine Auseinandersetzung mit T.I. Oiserman*. Minerva Publikation, Múnich 1979.

y moral)<sup>58</sup>. Recordemos de nuevo la definición que aparece en las reflexiones sobre metafísica, y que resulta congruente con el resto de definiciones ofrecidas en la producción kantiana: «La inmortalidad es la necesaria perduración de la personalidad».<sup>59</sup> Constituye un auténtico hilo conductor de la KpV la insistencia en que a través de la razón pura práctica las ideas de la razón reciben realidad objetiva ('objektive Realität')<sup>60</sup>. Esto quiere decir que en la esfera práctica podemos articular un concepto suficientemente completo de dichas ideas, en cuanto condiciones de posibilidad del ejercicio de una voluntad determinada moralmente. Es en este sentido en el que Kant las califica de 'hipótesis necesaria', reivindicando de este modo un término que había rechazado en la esfera de la razón teórica. Difícilmente se puede compaginar esta insistencia en la realidad objetiva del postulado con una lectura meramente simbólica. Justamente aquí reside el núcleo de la oposición de Adickes a Vaihinger en el preciso ámbito del postulado de la inmortalidad. Bien es cierto que ello no nos autoriza a proyectar dicha idea en la esfera trascendente como si ampliase nuestro conocimiento teórico. Queda ampliada, en cambio, la pensabilidad de la existencia del objeto en cuestión, que no sólo es declarada internamente coherente sino que además constituye una hipótesis racionalmente necesaria.

A la misma vez, hemos hablado de la lectura subjetivo-inmanente de la tesis. Con ello nos referimos al alcance epistemológico del postulado.

Se trata de otro hilo conductor de los textos kantianos: el postulado de la razón pura práctica no nos procura ampliación alguna del conocimiento de su objeto, la determinación del mismo nos ha sido ofrecida por la razón pura práctica y sirve sólo a efectos prácticos. El postulado ejerce de idea-guía y en cuanto tal es legítimo: dicho de otro modo –paralelo al lenguaje empleado por Kant en la KrV–, la inmortalidad del alma humana constituye una idea inevitable de la razón pura práctica. Apoya esta lectura, por un lado, el veto gnoseológico impuesto por la crítica de la razón pura, que trae consigo la ausencia de elementos sistemáticos que permitan fundamentar positivamente el alcance ontológico del postulado; por otro, la afirmación kantiana explícita de que las ideas de la razón pura práctica son el resultado de la actividad del sujeto, que las produce ('macht') con fines éticos que orientan la acción como si aquéllas realmente existieran.<sup>61</sup>

En la delicada tensión entre estos dos polos –la lectura objetivo-trascendente del contenido ontológico del postulado y la lectura subjetivo-inmanente de su alcance epistemológico – reside la interpretación adecuada de la idea kantiana de inmortalidad. Esta interpretación no puede perder de vista ninguno de los dos extremos: a la misma vez que se afirma (con Vaihinger) el alcance inmanente del postulado, se debe reconocer (con Adickes) el contenido trascendente del mismo.

En favor de esta tesis podemos alegar –además de la coherencia con los textos kantianos (prueba intrínseca de validez)– su capacidad explicativa en relación con las interpretaciones divergentes del postulado (prueba extrínseca de validez). En efecto, gracias a ella se puede explicar que intérpretes tan cualificados del pensamiento kantiano hayan diferido sustancialmente en la lectura del postulado de la inmortalidad. Para articular este punto

<sup>58</sup> Cfr. nuestro artículo «La topografía trascendental de la conciencia», *Teleskop* I, 2 (2003) 9-16 [www.teleskop.es, sección «Ciencia en perspectiva filosófica»].

<sup>59</sup> Ak XVIII 422.

<sup>60</sup> Cfr. Ak V 4, 5, 49, 132, 142-146.

<sup>61</sup> Cfr., por ejemplo, Ak V, 4, 12; XX 300, 305, 341.

formularemos la distinción entre una 'hermenéutica dependiente' y una 'hermenéutica independiente' del texto original.

## 5. 2. *La doble hermenéutica de la filosofía kantiana*

Con 'hermenéutica dependiente' nos referimos a la lectura que junto con los textos explícitos tiene en cuenta la coherencia sistemática de la interpretación, el contexto global en el que se desarrolla la producción filosófica del autor y su índole personal, así como sus convicciones filosóficas de fondo. En el caso que nos ocupa, la interpretación de Adickes puede constituir, en parte, un ejemplo de la misma. Por lo que respecta al primer criterio, en el análisis pormenorizado de los textos kantianos se puede constatar la coexistencia de un elemento (ontológico) objetivo-trascendente y de un elemento (epistemológico) subjetivo-inmanente.<sup>62</sup>

Esta lectura sirve de clave exegética que arroja una notable coherencia sistemática. Así, a la luz de esta línea hermenéutica se explica adecuadamente, a nuestro juicio, el peso que Kant concedió en su enseñanza oral a la prueba de la inmortalidad por analogía con las disposiciones presentes en la naturaleza. Esta prueba se halla recogida en distintos apuntes de metafísica tomados por alumnos de Kant.<sup>63</sup> Arranca de la analogía con las disposiciones de los seres de la naturaleza y su ordenación a fines; en el ser humano, estas disposiciones no pueden ser desarrolladas íntegramente en vida, lo cual conduce a pensar la existencia de una vida futura. En algunas ocasiones, Kant se refiere a esta prueba calificándola de la mejor<sup>64</sup>; incluso aparece fugazmente en la KrV<sup>65</sup>. Sin embargo, este argumento no está en condiciones de ofrecer certeza alguna sobre su objeto, tal y como se desprende de las lecciones de lógica compiladas por Jäsche: las pruebas por analogía sólo conllevan certeza empírica, es decir, conducen a generalizaciones y no a proposiciones universales.<sup>66</sup> Esto justifica que el argumento quedara al margen del sistema de la razón pura. Sin embargo, quedaría por explicar el motivo de la predilección de Kant por este argumento. Desde el punto de vista de la hermenéutica dependiente, dicha predilección queda explicada como reflejo del contenido objetivo-trascendente que la idea de inmortalidad poseía en el pensamiento de Kant.<sup>67</sup>

Se explica igualmente, desde este punto de vista, que el autor aluda a la eventual posibilidad del conocimiento de la inmortalidad del alma, que de darse impediría la autonomía de la razón práctica.<sup>68</sup> Del mismo modo resulta también explicable la confusión

<sup>62</sup> Nos remitimos a las referencias que hemos aportado en las páginas precedentes, así como a un estudio de posterior publicación.

<sup>63</sup> Herder (Ak XXVIII 893ss.), Mrongovius (Ak XXIX 916, 1131), Pölitz (Ak XXVIII 592s.) y Dohna (Ak XXVIII 688).

<sup>64</sup> Concretamente, en las lecciones de metafísica recogidas por Pölitz (invierno 1790-1791) y Dohna (invierno 1792-1793), Op. cit.

<sup>65</sup> Cfr. B 424-426.

<sup>66</sup> *Logik*, Ak XI 132-133.

<sup>67</sup> Existe un interesante – aunque parcial – estudio de R. George sobre esta prueba por analogía: «Immortality», en ROBINSON, H. (ed.): *Proceedings of the eighth international Kant Congress (Memphis 1995)*. Vol. II, 2. Marquette University Press, Milwaukee 1995. P. 669-677.

<sup>68</sup> Cfr. Ak V 147.

de niveles que se advierte en el cuarto convoluto del *Opus postumum*<sup>69</sup>, reflejo de la tensión de la perspectiva inmanente con la convicción básica del autor; se intenta fundamentar ahí la inmortalidad del alma de un modo subrepticamente ontologizante, aludiendo a la especificidad del ser humano respecto del resto de los animales. En el mismo sentido podemos recordar aquí las numerosas y dispersas referencias relativas a la particular dignidad del sujeto humano, que gracias a su espontaneidad autorreflexiva y moral se halla por encima de todos los demás seres de la naturaleza – lo cual apuntaría a una existencia no meramente física.<sup>70</sup>

Existen así mismo motivos históricos que apoyan esta lectura. Pitschl pone de manifiesto<sup>71</sup> la particular atmósfera de la cultura alemana dieciochesca en lo relativo a la idea de inmortalidad; se remite para ello a los estudios de Josef Pieper y Karl Stange, en los que se muestra cómo una generalizada creencia dogmática en la vida ultraterrena habría llevado a relativizar el alcance ontológico y la gravedad existencial de la muerte.<sup>72</sup> En estas coordenadas, el desplazamiento de la cuestión al ámbito de la esfera práctica bajo la forma de postulado debe ser leído antes como veto al despreocupado uso de la razón teórica, ignorante de sus límites, que como declaración –a su vez, dogmática– de la radical finitud del sujeto.

Adickes pone continuamente de manifiesto la índole de Kant como pensador y como hombre, su 'Erlebnis' esencialmente realista, contraria a la disolución de los objetos de reflexión en meros símbolos. A nuestro juicio, la capacidad explicativa de la hermenéutica dependiente testimonia cómo para Kant la creencia en la inmortalidad constituye el objeto de una fe racional a la que se ve movido por argumentos procedentes de distintos ámbitos de la reflexión –auténticos indicios<sup>73</sup> que, por separado, poseen escasa fuerza probatoria; en su conjunto, en cambio, dan lugar a una convicción firme, por la que se podría apostar.<sup>74</sup> En todo ello juega un papel decisivo la orientación racionalista de la cosmovisión kantiana, la persuasión fundamental de la racionalidad de lo real y de la justa correspondencia entre la virtud en el mundo fenoménico y la retribución de la misma en el mundo nouménico.<sup>75</sup>

Sobre la base de los elementos citados –análisis textual (de fuentes primarias y secundarias), coherencia sistemática, contexto histórico, persuasión subyacente– se puede fundamentar una hermenéutica del postulado que hemos calificado de «dependiente»: en efecto, se considera aquí los textos kantianos en su relación orgánica respecto de su autor y respecto de las coordenadas histórico-especulativas en los que fueron redactados. ¿En qué consiste, en cambio, una «hermenéutica independiente»? A diferencia de la perspectiva anterior, una hermenéutica independiente no se ocupará de integrar los textos en su

<sup>69</sup> Cfr. Ak XXI 345-346.

<sup>70</sup> Cfr., a modo de ejemplo, Ak V 86ss., 161s., VII 127, XXV 859, XX 270, XXIX 44-45.

<sup>71</sup> PITSCHL, F.: Op. cit., p. 201s.

<sup>72</sup> A esta atmósfera habrían contribuido, entre otros autores, Mendelssohn, Lessing o Fichte. Pieper se ocupa de este tema en *Tod und Unsterblichkeit* (Kosel, Múnich 1968). Cfr. en el mismo sentido la obra de K. Stange *Die Unsterblichkeit der Seele* (Bertelsmann, Gütersloh 1925).

<sup>73</sup> En Ak V 146 se refiere a ellos como «señales» ('Winke').

<sup>74</sup> Cfr. A 824 / B 852.

<sup>75</sup> Se trata de un tópico nuclear en el pensamiento kantiano. Se ha referido a él recientemente José Manuel Otero: «Actualidad del argumento moral kantiano», en MURILLO, I.: *Filosofía contemporánea y cristianismo: Dios, hombre, praxis* (Diálogo filosófico, Madrid 1998), p. 50-51, 54.

contexto vital e histórico: más bien se interesará por el contenido de los mismos en su puntual coherencia y articulación internas, que en cierto modo se han desgajado ya del autor una vez concluido el proceso de escritura y edición. En el seno de esta perspectiva es posible retomar los puntos de vista expuestos en el texto integrándolos en un contexto vital y hermenéutico distinto, incluso reelaborándolos de nuevo: justamente de esto acusa Adickes a Vaihinger – cuya lectura constituye, en efecto, un buen ejemplo de hermenéutica independiente.

Condición de posibilidad de que coexistan hermenéutica dependiente e independiente en las interpretaciones de un texto o conjunto de textos es que éstos conjuguen la definición de sus tesis con una cierta apertura a su reelaboración. Los textos kantianos relativos al postulado de la inmortalidad cumplen este requisito. La articulación entre el contenido objetivo-trascendente y el alcance subjetivo-inmanente de la tesis justifica parcialmente tanto la postura de Adickes como la de Vaihinger. En este mismo sentido parcial se puede afirmar que ambas interpretaciones son correctas. La divergencia estriba en la perspectiva adoptada.

En nuestra opinión, sólo de este modo se puede hacer justicia a posiciones tan encontradas sin necesidad de recurrir a la descalificación de una de las partes. En el caso de autores como Adickes y Vaihinger, una descalificación neta puede ser calificada sólo de ingenuidad, propia del lector que –tal y como notó Ortega– se sitúa automáticamente en posición de superioridad respecto del autor. Con nuestra tesis hemos mostrado la inteligibilidad de ambas interpretaciones, situándolas en perspectivas distintas, gracias a una articulación detallada de los niveles de comprensión del postulado kantiano.

### 5. 3. *La postura de Kant*

Nos hemos de enfrentar ahora a una objeción, planteada por Adickes en otro contexto, que a nuestro modo de ver resulta pertinente una vez expuesta nuestra interpretación trascendente-inmanente del postulado kantiano. ¿No ofrece esta lectura una imagen psicológicamente imposible del mismo Kant? Por un lado, se afirmaría el contenido objetivo-trascendente del postulado; por otro, se negaría el alcance objetivo-trascendente del mismo. Dicho de otra manera: Kant propondría –con pretensión de validez universal, en tanto en cuanto objeto de fe racional– la impregnación de la acción cotidiana («como si») por la idea de la inmortalidad personal, estando persuadido de que, en realidad, dicha idea constituye sólo un producto de la razón pura práctica con fines éticos. ¿Resulta posible sostener esta lectura sin topar con una imagen psicológicamente insostenible? Más aún, se podría objetar que una postura de este tipo resulta a priori inaceptable: no es posible erigir como principio orientador de la acción algo de cuya inexistencia real se está persuadido. No se trata aquí de una idea regulativa (como la ‘santidad’) a la que poder aproximarse asintóticamente, sino de una idea completamente fuera de cualquier acercamiento posible. Sólo sería posible mantener esta postura en el contexto de una farsa existencial o de una simulación que debería resultar, para el sujeto bienintencionado, por fuerza dolorosa.<sup>76</sup>

<sup>76</sup> Hallamos una encarnación de esta «simulación bienintencionada» en el protagonista de la hermosa novela de Miguel de Unamuno *San Manuel Bueno, mártir*. Hay que notar que Unamuno interpretó el postulado de la

En realidad, hemos respondido ya a esta objeción elencando los ‘indicios’ a favor de la lectura objetivo-trascendente del contenido del postulado. El planteamiento de las hermenéuticas dependiente e independiente ha de resolverse, desde el punto de vista lógico, con la primacía de la primera. En efecto, mientras que la teoría de las ficciones puede coexistir con una lectura trascendente del postulado (siempre y cuando se ubique la primera en la esfera de la razón teórica y la segunda en la esfera de la razón práctica), la hermenéutica dependiente arroja una visión que resulta inconciliable con la interpretación ficcionalista. De modo que lo más racional es considerar la lectura objetivo-trascendente como reflejo de la postura integral y consistente del autor. El mismo Kant es consciente de este punto. Una esperanza como la apuntada—tendente hacia un objeto que se sabe ilusorio— «sería nula, así como una esperanza vacía». <sup>77</sup> Lo cual constituye un indicio, junto con los ya indicados, de su comprensión objetivo-trascendente del postulado. Indicio contextual de una convicción personal, no fundamentación argumental de la proyección ontológica de la tesis —impracticable tras el veto de la razón pura teórica. Coincidimos en esto con Dörenkamp: «Los argumentos de Kant a favor de la inmortalidad llevan el sello de la acción moral y de la convicción personal. Ésa es la fuerza y la debilidad de su sistema. (...) Intacta queda la convicción personal de Kant, elevada más allá de toda duda (...). El gran filósofo — el hombre aún más grande.» <sup>78</sup>

## 6. Aportación de la carta de Karamzín

Sobre la base de lo anteriormente dicho, consideramos que la carta escrita por Karamzín a raíz de su visita a Kant en 1789 constituye un testimonio indirecto de gran valor a la hora de discernir los niveles correspondientes a la adecuada interpretación del postulado de la inmortalidad.

Observemos, en primer lugar, que existen varios elementos que favorecen la interpretación ficcional de Vaihinger. Por un lado, aparece implícito el concepto de ‘ficción’ como horizonte ideal necesariamente presente en cualquier experiencia posible, objeto imaginario que se precisa en orden a fines prácticos:

«El hombre no está nunca del todo contento con lo que posee, y aspira siempre a nuevas adquisiciones. La muerte nos encuentra en camino hacia algo que aún queremos tener. Dése a un hombre todo lo que anhela, en el mismo instante experimentará que este Todo no es todo. Ya que no vemos ni la meta ni el fin de nuestras aspiraciones en esta vida, suponemos un futuro donde se debe deshacer el nudo.»

---

inmortalidad, en el contexto del sistema kantiano, en clave objetivo-trascendental. Personalmente aceptó la idea de Dios como proyección humana al infinito, a la vez que concibió la realidad del hombre como proyección divina en lo finito. Sea como fuere, su atormentado San Manuel ilustra con dramaticidad grávida de lirismo la tensión teórico-práctica a la que nos referimos.

<sup>77</sup> KpV, Ak V 222n.

<sup>78</sup> DÖRENKAMP, J.: *Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele bei den deutschen Idealisten von Kant bis Schopenhauer*. Verein Studentenwohl, Bonn 1926. P. 48.

Por otro lado, encontramos en el texto una confirmación implícita de la hermenéutica basada sobre los indicios racionales a que hemos aludido con anterioridad: la fe racional en la vida futura no constituye el fruto de argumentos puntuales, sino de un tomar todo en consideración ('alles in Betracht ziehen') que proporciona una probabilidad racional –probabilidad que se convierte en certeza para el hombre cuya voluntad está éticamente determinada:

«Cuando hablamos de la vida futura, probabilidad no es certeza; pero, cuando tomamos todo en consideración, la razón nos ordena creer en ella.»

'Tomar todo en consideración' significa aquí tener en cuenta todos los indicios que nos llevan a afirmar la racionalidad subyacente a la estructura última de lo real. Dicha racionalidad establece un puente entre el mundo fenoménico y nouménico, entre la acción y su retribución, entre virtud y felicidad. Se trata de la tesis planteada por Michalson en otro contexto y recogida por Odero:

«Esto no es más que reafirmar que la fe racional kantiana se basa en definitiva en su confianza de que, aparte de la inclinación humana, el universo puede ser entendido simétricamente. Yo confío en la guía de la razón a la hora de descubrir que una hipótesis disponible es de hecho un postulado práctico, no porque el postulado llegue a ser de repente *conocimiento*, sino porque mi profunda confianza en que el universo tiene sentido hace otras alternativas intolerables intelectualmente.»<sup>79</sup>

La referencia a la eventual posibilidad de vislumbrar en qué consiste la vida futura apunta, del mismo modo, a la interpretación objetivo-trascendente. El mismo Kant alude de manera fugaz a su esperanza personal: «Yo me consuelo con el hecho de que tengo ya sesenta años, y de que el fin de mi vida llegará pronto, puesto que espero entrar en otra vida mejor».

La ambivalencia de las líneas argumentales da prueba de la adecuación a verdad de lo que Vaihinger denominó «carácter antitético» ('antitetische Geistesart') de Kant. La posición kantiana se desplaza alternativamente entre los extremos de la elipse configurada por la tensión entre la comprensión objetivo-trascendente y la lectura subjetivo-inmanente del postulado. A la misma vez, la interpretación ficcional de la idea de inmortalidad queda subsumida en su lectura literal-trascendente gracias a la alusión implícita a los indicios ('alles in Betracht ziehen') y a la vivencia personal del propio Kant ('ich hoffe in ein anderes, besseres Leben zu treten').

Llegados a este punto, es lícito que nos cuestionemos la validez del texto en cuanto reproducción fidedigna (en cuanto a la forma) y atendible (en cuanto al contenido) del pensamiento de Kant. A fin de cuentas, se trata de un testimonio de Karamzín, puesto en boca de Kant en estilo directo; lo que ahí se recoge puede ser muy parcial o incompleto, o incluso estar viciado por una precomprensión del redactor.

<sup>79</sup> MICHALSON, G.E.: «The Non-Moral Element in Kant's 'Moral Proof' of the Existence of God», *Scottish Journal of Theology* 39 (1986) 513s. Cit. en ODERO, J.M.: Op. cit., p. 54.

A nuestro juicio, el texto reúne suficientes condiciones para afirmar su plausibilidad en cuanto testimonio del pensamiento en él recogido. Y esto, por varios motivos: (a) la carta fue redactada al día siguiente de la visita, de modo que el recuerdo de la conversación estaba aún fresco en la memoria del joven Karamzín; (b) las declaraciones de Kant aparecen entre comillas, lo cual muestra hasta qué punto la intención del escritor era reproducir con la mayor fidelidad posible lo que había escuchado. Además, la sospecha de que el texto esté viciado por una precomprensión de la doctrina kantiana ha de ser rechazada, ya que (a) el propio Karamzín reconoce no conocer siquiera los títulos de las obras que Kant le recomienda; y (b) los intereses del joven autor eran mucho más cercanos a la literatura y a la historia –tal y como se aprecia en su evolución intelectual– que a la filosofía sistemática. Finalmente ha de ser descartada también la sospecha de una tergiversación del pensamiento kantiano: las líneas de tensión argumental expuestas en las frases atribuidas a Kant concuerdan puntualmente con las tendencias hermenéuticas que hemos individualizado en el precedente estudio.

### *Conclusión*

Tal y como nos propusimos, nos hemos adentrado por uno de los senderos de la filosofía kantiana menos transitados. El análisis de la polémica que se desarrolló entre Hans Vaihinger y Erich Adickes en los años veinte del pasado siglo nos ha permitido afrontar dos posiciones paradigmáticas en la interpretación del postulado kantiano de la inmortalidad. Se nos han planteado entonces dos cuestiones, a saber: cuál es su lectura correcta y –‘last but not least’– cómo es posible que dos lectores tan cualificados diverjan tan considerablemente en sus respectivas interpretaciones. Hemos ofrecido respuesta a ambas preguntas a través de nuestra interpretación trascendente-inmanente, articulada sobre la base de las que hemos denominado «hermenéutica dependiente» y «hermenéutica independiente» de los textos kantianos. A nuestro juicio, entre ambas lecturas existe un delicado equilibrio que ha de resolverse a favor de la primera. Todo ello ha encontrado cumplido reflejo en la carta que N. M. Karamzín escribió en 1789 relatando su visita a Kant.

Desde aquí se abren líneas de investigación altamente interesantes. Nos vamos a referir, para terminar, a una de ellas. En las últimas décadas, y en ámbito anglosajón sobre todo, ha tenido lugar una progresiva recuperación del criticismo en el seno de la filosofía de la mente. En este contexto se ha afirmado la compatibilidad de la teoría kantiana de la subjetividad con una perspectiva ontológicamente neutral, funcionalista o pura y exclusivamente fenoménica. Nuestro tránsito por la senda que apenas hemos dejado atrás aporta elementos de juicio suficientes para afirmar la unilateralidad de dichos planteamientos. Pero esto constituye un tema para ulterior análisis y discusión.

Por ahora, baste con lo dicho y con el texto de Karamzín. Hemos creído interesante poner a disposición del lector esta carta del autor ruso, englobándola en el contexto especulativo en el que resulta altamente significativa. Valga como humilde homenaje de bicentenario al filósofo ‘del que todo era modesto, excepto su metafísica’.

*Agradecimientos*

Este trabajo forma parte de un proyecto respaldado por una beca de investigación de la Universidad Católica de Murcia. Las fuentes fueron localizadas en el transcurso de una estancia investigadora en Berlín, para cuya realización contamos con la invitación de Rolf-Peter Hortsman (Humboldt-Universität) y con el apoyo inestimable de Renarda Thor. Por su amable ayuda en el cotejo de la traducción alemana de la carta de Karamzín con el texto original ruso expresamos aquí nuestra gratitud a Martin Grzeskowiak.

\* \* \*

Pedro Jesús Teruel  
Universidad Católica de Murcia  
Campus de Los Jerónimos  
Sala 2 de profesores  
30107 Guadalupe  
pjteruel@pdi.ucam.edu