

idealista, la tendencia a la unidad y el deseo de perfección. El conflicto interno de estas tesis en la *Crítica* debía surgir al exterior y debía producir un cisma profundo entre sus adeptos, cuando Kant, en persona, los educara en la crítica y afirmara su sentido crítico. Y los tres apóstatas fueron simplemente víctimas de la rectitud de su pensamiento y de su espíritu consecuente.

Por otra parte el fin de la carrera de Kant coincide con otra época, cuyo aparato externo entero contrasta claramente con la *Aufklärung* racionalista y analítica, cuya suma hizo Kant en el sistema crítico. La terminación de esta síntesis coincide con el tránsito entre dos épocas. A la *Aufklärung* sucede el romanticismo, del que Fichte es uno de los poderosos protagonistas. Ahora bien, Kant fue, a causa de su pertenencia al siglo de las luces, inaccesible e impermeable a numerosas tendencias nuevas que acaban de nacer y que se instalan ruidosamente en toda la joven Alemania. Kant y sus apóstatas fueron los juguetes inconscientes de la *Moirá* histórica que los conduce inevitablemente adonde el destino quería conducirlos. La lección doctrinaria que se nos da de 1790 a 1800 es bastante pobre; la lección histórica, por el contrario, es enorme. La *Crítica* y la *Wissenschaftslehre* no son dos libros y dos doctrinas que chocan entre sí; son dos épocas que se enfrentan. Kant y Fichte, el maestro y el alumno, son los dos actores que encarnan, en el teatro de la historia, todo el aliento espiritual y sentimental que anima a estas dos épocas. La una silenciosa, como todos los finales. La otra ruidosa como todos los comienzos. El fin de Kant y la elevación de Fichte señalan, simultáneamente, la retirada de la *Aufklärung* y el advenimiento del romanticismo.

§ 4. Epílogo

[Cf. *La deducción* III, 552-667]

Rara vez en la historia ha habido anciano más estudioso que Kant, quien desde 1790 está constantemente sobre la brecha, para preservar y perfeccionar la obra de su vida, en una época plena de turbación como este fin de siglo. El advenimiento de Federico III, en efecto, había hecho sonar la campana del

liberalismo federiciano. Los consistorios realizaban una contraofensiva violenta contra el peligro liberal y lo conjuraban por la depuración de la enseñanza y un control severo de la opinión pública. Los tronos europeos, así como los alemanes, se coaligaron para defenderse contra la expansión revolucionaria y apoyaron con mucho gusto la campaña conservadora de los valores espirituales y políticos del antiguo régimen. Kant había hablado demasiado en el pasado para no ser notado y era, como uno de los jefes espirituales del republicanismo liberal, demasiado destacado para que no se abatiera sobre él, en la primera ocasión favorable, la mano potente de la reacción. En lo más fuerte de esta *Kulturkampf*, él constituía, pieza por pieza, la doctrina de la religión natural, extraordinariamente peligrosa en ese momento. La *Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft* era la confesión pública de un deísmo que las autoridades interpretaron, en su justa medida, particularmente como un desafío a la reacción en el poder; y verdaderamente no había razón, por parte de Kant, para asombrarse cuando los rayos reales vinieron a abatirse sobre él en su tranquilo retiro de los confines de Prusia.

Después de todo, esta obra sobre la religión debe su origen y su extraña composición simplemente a las circunstancias. No obstante, Kant tenía el espíritu demasiado sistemático para no integrarla en seguida en la síntesis crítica propiamente dicha. A la prescripción real que acababa de imponerle silencio en materia religiosa, Kant respondió con la *Streit der Fakultäten*, donde reivindica para los filósofos una libertad de pensamiento absoluta. Manifestó al mismo tiempo su valerosa fidelidad a la política liberal en el pequeño escrito, universalmente conocido, *De la paz perpetua*, y organizó la filosofía de esta política federiciana en su *Rechtslehre*. Mientras tanto, la edad comenzaba a pesar grandemente sobre sus hombros y en 1796 había llegado la hora de bajar de la cátedra que había ocupado durante cerca de cuarenta y cinco años; no pudiendo ya difundir su pensamiento por la palabra, entrega al público la materia de su enseñanza. Así él mismo se encargaba del curso de antropología y confiaba a ciertos amigos y colegas la carga de los cursos de geografía, de lógica y de pedagogía.

Los únicos trabajos que en esta época forman cuerpo con

el sistema crítico propiamente dicho son la *Metaphysik der Sitten* (1797) y el *Opus postumum*. La metafísica moral formaba parte, desde su concepción, del plan original; no es menos cierto, sin embargo, que en este plan no tiene nunca la composición bicéfala que Kant le dio en 1797. Kant pensaba en una metafísica moral, sin prever su desdoblamiento en el derecho natural. Ya hemos tenido que observar más de una vez que desde 1787 otro plan había sustituido insensiblemente al primero. Kant había tenido, entretanto, la convicción de haber suministrado el sistema de la filosofía absolutamente completo en cuanto a la forma, en la triple *Crítica*, pero que el mismo sistema estaba aún incompleto respecto de su materia. Ahora bien, la *Metaphysik der Sitten*, esta vez sin discusión posible, adjunta a la *Crítica* moral el complemento material que le hacía falta. Más indecisa, sin embargo, es la situación en relación con el complemento material de la *Crítica* teórica. Kant no había dado en los *Anfangsgründe* (1785) la metafísica de la naturaleza, sino más bien la de la naturaleza corpórea. Él lo sabía y a causa de ello promete, todavía en 1790, esta metafísica completamente general de la naturaleza. Inmediatamente después de haber puesto el punto final a la *Crítica del juicio*, piensa en la metafísica moral. No la ética, sino el derecho natural y en éste, más particularmente, el problema de la propiedad, retrasa su terminación hasta que, al fin, en 1797 puede aparecer.

Hasta ahora, pues, casi no hay dificultades en perspectiva; pero ocurre de otro modo con la metafísica de la naturaleza. Kant no ha publicado ya nada de este género, pero de 1795 a 1803 ha trabajado sin descanso en una obra sobre la cual él mismo emitió juicios muy diversos, llamándola un día su obra maestra y condenándola al fuego al día siguiente; obra que, por este hecho, ha sido juzgada más mal aún por los historiadores. El montón de fragmentos conocidos bajo el nombre de *Opus postumum* no constituye una serie de lucubraciones atribuibles a la senilidad del maestro y excusables por ella, sino que es el canto del cisne del gran lógico que fue Kant. Representa, ni más ni menos, una última etapa que Kant, en el silencio de la vejez, ha recorrido sobre la ruta del criticismo teórico. El *Opus postumum* habría sido, una vez redactado en volumen, una tercera edición de la *Crítica*. En 1795 una carta a Kiesewetter anuncia, por primera vez,

las nuevas preocupaciones de Kant; pero el texto nos remite verosímilmente a los años de 1788-1790, época del descubrimiento del problema que iba a ocuparlo el resto de sus días. Kant había notado una solución de continuidad entre la metafísica de la naturaleza y la física. Parece que hacia 1798 había progresado considerablemente en la exposición del *Übergang* entre estas dos ciencias que permitirá su unión. ¿Dónde se encontraba exactamente la laguna? La *Crítica* teórica había estudiado las formas generales de la experiencia, pero no las leyes particulares, y menos aún la variedad infinita de las formas particulares de las cosas de la naturaleza. La *Crítica del juicio* se había encargado de ello — como ya vimos. Pero el mismo problema debe plantearse en relación con la materia: los *Anfangsgründe* están consagrados a las leyes generales del comportamiento de la materia. Sólo en la experiencia manifiesta ella aún leyes y propiedades múltiples; se revela allí como la fuente de las actividades variables que la física se propone estudiar. Si se quiere que la ciencia refleje la unidad sistemática de la naturaleza, hay que poder construir también la ciencia *a priori* de estas formas y propiedades particulares. Ahora bien, tal es el fin que Kant persigue en el *Übergang*.

Este fin tiene, pues, a primera vista un aspecto puramente físico. Nada traiciona aún la intención de considerar de nuevo a la *Crítica* teórica o a la filosofía trascendental. Y sin embargo, los fragmentos del manuscrito nos colocan ante dos grupos de textos, de los cuales uno tiene que ver con este problema físico y el otro prepara manifiestamente una doctrina trascendental completa. Más aún, los dos grupos nos dan la impresión de haber sido compuestos en épocas diferentes. Los dos objetos no se compenetran, pero permanecen yuxtapuestos uno al otro. Sin querer volver a tomar por mi propia cuenta el intento de fechar los fragmentos de Adickes queda, sin embargo, fuera de duda que sólo la cuestión física interesa a Kant de 1790 a 1800, a tal punto que ninguna propensión a reexaminar el criticismo se discierne en esa época. A partir de 1800, sin embargo, este último examen invade, casi completamente, el proyecto físico del primer momento. No reina, pues, en los doce legajos de fragmentos una unidad completa de visión. Algunos autores —Vaihinger, por ejemplo— extraen de la heterogeneidad de los legajos la prueba de que Kant

meditaba en realidad no en una sola, sino en dos obras distintas: una física y otra crítica. No hay nada de esto, me parece. En efecto, los legajos de carácter crítico muestran, en su texto mismo, qué conexiones íntimas ligán entre sí el problema físico y el problema crítico. Si, incontestablemente, los fragmentos de 1790 a 1799 (legajos 1-2, 5-6, 8-9, 12) presentan un aspecto claramente físico; si aquellos de 1800 (legajos 10-11) amalgaman la deducción del problema físico y el procedimiento crítico de la deducción trascendente; y si aquellos de 1800-1803 (legajos 7 y 1) son de naturaleza francamente epistemológica, todo lleva a creer que Kant no consideraba, a pesar de todo, más que una sola obra, primitivamente consagrada al problema del *Übergang*. La solución del problema implicaba, en su desarrollo, una utilización seria de los procedimientos críticos y de los procedimientos gravemente puestos en cuestión, justamente por el asalto que les hacían los románticos. Esta utilización exigía, pues, una precisión previa y es éste el sentido de los últimos legajos. Sin duda Kant no veía, quizá, cómo iba a reducir estas páginas a un trabajo concéntrico y de un solo trazo. Pero tal como se encuentra, el voluminoso manuscrito —precioso entre todos, para nosotros— demuestra que el descubrimiento de un defecto de continuidad en el plan sistemático, por la ausencia de un *Übergang* entre la metafísica y la física, llevó a Kant a reexaminar el criticismo teórico y la metafísica de lo trascendente, porque el criticismo aparecía como el único medio de construir este *Übergang* y de llenar, por consiguiente, la laguna. El problema del *Übergang* exigía una solución crítica. Esta no estaba dada ya tal cual, como en el tiempo del criticismo recién constituido: hacía falta, por el contrario, ponerla al abrigo del movimiento escéptico y del constructivismo romántico. La solución crítica, revisada de esta manera, se extenderá forzosamente sobre la solución del problema físico propiamente dicho.

Si queremos reconstruir la unidad fundamental del *Opus postumum* no hay que perder de vista que, en realidad, no tenemos, de la mano de Kant, más que un borrador de todo esto y que a nosotros incumbe el deber de extraer de él el verdadero *Opus postumum*. La conexión, por otra parte, entre el criticismo originario y el criticismo postkantiano de los románticos, exige de nosotros una gran circunspección, tanto

más cuanto que, para la fidelidad de nuestra biografía intelectual de Kant, la sana comprensión de este *Opus postumum* es un elemento de la mayor importancia. Intentemos, por consiguiente, esta reconstrucción y supongamos que Kant haya llegado a construir él mismo el epílogo de su carrera de criticista. Este epílogo habría constituido, si creemos a los fragmentos, una filosofía trascendental completa, una filosofía que habría tomado el carácter de una voluminosa teoría de la experiencia. Kant ha vuelto, pues, a sus opiniones primitivas. En efecto, la referencia del criticismo a la experiencia faltaba sólo en 1787. Su eclipse es, pues, bastante pasajero. Estaba en la vanguardia en 1781 y en 1783. La hemos encontrado ya en los *Fortschritte*, y el *Opus postumum* la llevará a la cima del criticismo.

Con todo, esta experiencia no puede ser asimilada a la percepción actual ni al total de sus objetos. Es ahora, como siempre por otra parte, una construcción efectuada por la razón. Hay, pues, que construirla primero, de acuerdo con el principio reivindicado por Kant en el *Opus postumum*, de que el sujeto sólo conoce lo que ha hecho él mismo. Que no se identifica con la percepción lo prueba la experiencia, por su unicidad absoluta, contraria a la multiplicidad de las percepciones, y por su unidad, contraria a la diversidad de éstas. La experiencia constituye la unidad sintética de la experiencia posible. No podrá ser comprendida como una totalidad de objetos percibidos, sino como la totalidad de las condiciones impuestas por el agente cognoscente a su percepción. La colaboración del sujeto es, verdaderamente, aquello que determina a esta experiencia como factor epistemológico y trascendental. Sin embargo, la teoría de la experiencia tal como está presente en los legajos del *Opus postumum* no coincide absolutamente con la de la *Crítica*, porque el pensamiento de Kant no persigue el mismo objeto formal. En 1781 la experiencia pasaba como la suprema referencia de la objetividad de las percepciones: sólo la objetividad parecía interesar al criticismo. De 1796 a 1800 aparece como la última referencia de la esencia determinada de las percepciones, lo que es otra cosa. Se comprende fácilmente que los principios de la unificación objetiva sean principios subjetivos y formales, pero se concibe menos bien que los principios que rigen la existencia de percepciones materialmente determinadas sean

a su vez subjetivos, *a priori* y formales. Sin embargo, su naturaleza debía ser material de todas maneras. La experiencia en la *Crítica* representa, por ello, los contornos generales del objeto *überhaupt*; en el *Opus postumum* representa los contornos generales de los objetos determinados. La *positio quaestionis* está lejos de ser la misma, y los desarrollos físico-críticos que siguen lo resentirán considerablemente.

Se trata, pues, de los objetos materiales o, en lenguaje científico, de los cuerpos. La experiencia nos los manifiesta como objetos móviles en el espacio. El movimiento forma parte de su esencia. Ahora bien, el movimiento puede ser estudiado de dos maneras. Puede estudiarse *in abstracto*, es decir, podemos estudiar las relaciones recíprocas de los movimientos sin atender a su realización efectiva en una materia empírica, por tanto, sólo como móvil en el espacio. Ahora bien, Kant cree haber acabado este estudio matemático-mecánico en los *Anfangsgründe*. Pero se le puede estudiar también en su realización efectiva en una materia empírica. Entonces el movimiento se nos aparece como el efecto de una causa física llamada fuerza, y la disparidad, la intensidad y las leyes de estas fuerzas nos son dadas en la experiencia. Toda la dificultad reside, entonces, en la cuestión: ¿cómo puede pasar el espíritu del estudio matemático al estudio físico de los cuerpos, satisfaciendo al mismo tiempo las condiciones de la ciencia?

La ciencia, en el espíritu racionalista de Kant, exige por condición la unidad y la perfección sistemática. Ahora bien, la física, en tanto ciencia empírica, no puede asegurarnos de manera necesaria ni de la unidad total ni de la perfección de su ordenamiento. Puede conducir a un agregado, es cierto, pero no a un sistema. Entonces no queda más que la alternativa siguiente: o bien hay que sacrificar el carácter científico de la física, o bien hay que poder reducir la física a la forma del sistema, reduciendo a sistema las causas físicas o las fuerzas empíricas que determinan la naturaleza y el comportamiento particular de los cuerpos en la experiencia. Kant eligió, evidentemente, el segundo miembro de la alternativa, pero esto no es tan simple como parece. Se trata, en efecto, de anticiparse a la experiencia actual. Ahora bien, la *Crítica* nos ha demostrado que no se puede anticipar más que la forma general; en efecto, la anticipación de la experiencia en el esquema categorial no concernía más que a la forma del ob-

jeto en general. La anticipación requerida para la física será mucho más complicada. En efecto ¿podemos levantar de una manera *a priori* la esquemática formal de todas las fuerzas constitutivas del cuerpo material? Sí; con la condición de probar que el alcance de la función cognoscitiva no se extiende sólo a la forma general del objeto, sino también a las formas más particulares y determinadas de los objetos percibidos. La ciencia intermediaria entre la metafísica-matemática de la materia y la física empírica será, pues, forzosamente una ciencia trascendental que encuentre, en la estructura de las funciones de conocer, las condiciones formales de los cuerpos determinados, condiciones que permitan descubrir el esquema necesario de todas las fuerzas empíricas.

He ahí el *demonstrandum*. La demostración, al contrario, se desarrolla según el tipo clásico, caro a Kant. La estructura cognoscitiva del sujeto es desmembrada en la tabla de las categorías. Hay, pues, que derivar de la tetracotomía categorial una tetracotomía de fuerzas correspondientes. En realidad, hasta 1798 Kant se ha limitado a afirmar la correspondencia perfecta entre las categorías intelectuales y el sistema de las fuerzas, y sólo hasta 1798-1800 ha logrado elaborar su deducción justificativa. Kant fija, ante todo, el sistema *a priori* de las fuerzas posibles; deduce de él, entonces, las propiedades generales que la materia manifiesta en la experiencia; en fin, deduce la existencia del éter como condición de la unidad de la experiencia. Ninguna fuerza ni propiedad —leemos en numerosos fragmentos— es algo para nosotros, si no es percibida, es decir, sometida a las formas receptoras y a las funciones sintéticas del sujeto. Ahora bien, estas últimas funciones están necesariamente comprendidas en la tabla de las categorías. No podrá, pues, haber fuerzas y propiedades conscientes, si no son conformes con los momentos sintéticos o categorías. Entendámonos, sin embargo; esta deducción algo simplista, no pretende hacer inútil a la experiencia actual para el estudio de la materia. Por ella no somos capaces de prever qué fuerzas concretas y qué propiedades empíricas se nos aparecerán *hic et nunc*, pero la deducción antes citada circunscribe y delimita el dominio; en cuyo interior deben moverse las fuerzas de la naturaleza y, por consiguiente, también su estudio. El esquema categorial nos servirá, pues, únicamente de guía en la exploración de lo real empírico. A

pesar de esto, esta deducción nos otorga la capacidad de conocer de una manera *a priori* el contenido general de un objeto empírico, mientras que la *Crítica* ha tenido por imposible tal conocimiento *a priori*. El *Opus postumum* construye, pues, no la forma del objeto en general, sino las notas fundamentales de una esencia material. Esta ampliación del poder de la razón marca ya un paso en el constructivismo, cada vez más invasor, al que Kant se vio orillado por el criticismo romántico.

Kant da un paso más, en este mismo camino, con ocasión de su deducción del éter. En la precedente deducción acaba de fijar el dispositivo de las fuerzas y de las propiedades diversas de la materia. Para obtener la unidad sistemática absoluta de la física, había que descubrir aún un elemento unitario, coexistente con la unidad de la materia y con la unidad de la experiencia. Este elemento es el éter. Por éter comprende Kant una materia que ocupa absolutamente todo el espacio, que compenetra toda la materia, idéntica en todas sus partes y animada de un movimiento espontáneo y perpetuo. La referencia a la experiencia posible reabsorbe una vez más tal materia en la constitución espiritual del sujeto. La física adopta el éter como una hipótesis destinada a explicar algunos fenómenos determinados. El fin de Kant va mucho más allá. Él tiende a probar la necesidad absoluta de su existencia. Kant ha seguido alternativamente tres vías: se basa, una vez, sobre la ley de la atracción; una segunda vez, sobre la noción del espacio y el tiempo vacíos y, en fin, sobre la noción de la experiencia posible. Esta última demostración es —para nosotros— la más característica. La experiencia posible es una, porque su forma, o el espacio, es uno. Ahora bien, la unidad de la experiencia es un sistema de percepciones múltiples construido en su forma por el entendimiento y que tiene, en cuanto a su materia, su origen en la actividad de las fuerzas de la materia. Estas fuerzas deben, a su vez, realizar un sistema, si quieren conformarse con el fin racional de la unidad de la experiencia. Ahora bien, esto no es posible más que si existe, a su vez, un objeto de la experiencia cuyas propiedades correspondan a las del éter. Por tanto, la existencia del éter —concluye Kant— es la condición *a priori* del sistema de la experiencia. No insistamos sobre el desbordamiento del trascendentalismo en el dominio de la materia del conocimiento,

ni sobre la incongruencia de una deducción *a priori* de la existencia de una materia real; que repugnaba soberanamente al espíritu de Kant todavía en 1781-1787 y que él habría tachado; con justo título, de dogmatismo a ultranza; ni sobre la doctrina de la afección simple o doble, a la que hemos consagrado un largo capítulo en nuestra obra sobre la deducción. Nosotros no tenemos que discutir las demostraciones de Kant. Anotémoslas y veamos cómo se les superpone una epistemología de inspiración nueva.

Esta epistemología, que preocupa a Kant después de la conclusión del examen físico, no da, en los legajos 7 y 1 que la encierran, la impresión de haber estado condicionada por el abandono consciente de los temas del *Übergang*, sino, al contrario, por la continuación lógica de las deducciones físicas mismas. Los legajos 10-11 no establecen ya el sistema de las fuerzas y de las propiedades, pero aseguran su sistemática por la sistemática del pensamiento subjetivo; proyectan así una luz nueva sobre el papel del pensamiento en el sistema del mundo intuitivo, que se presenta ante nosotros en la experiencia. La deducción de las fuerzas y propiedades de la materia ha dado su consagración trascendental al *Übergang*, y el problema físico ha encontrado en ella una solución perfecta. Sólo que, si el problema físico está resuelto, la solución plantea, por sí misma, una cuestión suplementaria de orden puramente crítico. ¿Es legítimo suponer que la deducción, que resuelve el problema físico, es válida en sí misma? El legajo 7, de esencia claramente epistemológica, pone en primer término el esfuerzo de Kant por asegurarse de los fundamentos de la deducción física, y demuestra hasta la evidencia su unidad de inspiración con el problema físico que la trajo a la existencia.

La aproximación entre la física y el sistema categorial pone en cuestión todo el andamiaje del criticismo teórico, porque infunde a la primera una potencia desconocida hasta entonces. En efecto, nosotros vemos que, en innumerables fragmentos, Kant reexamina la naturaleza y el papel del *yo pienso*, cópula general del universo, la naturaleza y las funciones del espacio y el tiempo, la función de lo trascendente. Todo esto llena el legajo 7, mientras que el legajo 1, el último en el orden cronológico, vuelve a tomar el criticismo desde arriba, elaborando una doctrina de la metafísica teórica que trata

de las ideas y de Dios; elaborando también, por última vez, una nueva concepción de la filosofía trascendental.

Ya en 1787, la posición del yo no era de las más simples; el yo se nos ha aparecido bajo la forma de la apercepción y bajo la forma de un objeto en vistas al cual el yo debía poner, él mismo, su propia diversidad material. Ahora bien, Kant vuelve a tomar esta doble posición del yo pero desplegando un aparato del más puro idealismo fichteano. No es ya cuestión del famoso problema de la afección: ésta es reemplazada por los términos *Setzung* o *Position*. En el yo reina la espontaneidad más absoluta. El yo se despoja de toda liga ontológica. Poner el yo es un acto de pensar. El yo no es considerado como un ser, ni siquiera como una fuente de actividades; el yo es acto puro. Y la doctrina ha seguido al léxico; ha evolucionado, a su vez, en el sentido del idealismo romántico. Es inútil salvar las apariencias diciendo —con Adickes— que sólo la terminología o el aparato exterior se ha unido a los apóstatas. Hay más que esto, y la *Setzung* nos lo demuestra claramente.

En efecto, el yo se pone él mismo, ya como sujeto, ya como objeto. La posición del yo como sujeto tiene lugar en la apercepción, donde el sujeto se anuncia como el acto formal en que reside la forma de todo conocimiento. Todos los fragmentos tratan a la apercepción como un acto: el yo no se pone en ella como una cosa, sino como el acto del pensamiento y el sujeto del conocer. Evidentemente, este yo es puramente formal, sin ningún contenido determinado y no puede, pues, ser tenido por un conocimiento del yo. Todo progreso cognoscitivo se realiza por un acto sintético. Ahora bien, el yo-sujeto se afirma en su identidad permanente, pero analíticamente. Todo conocimiento se efectúa en un juicio. Ahora bien, el yo-sujeto precede a todo juicio. En el fondo, encontramos aquí, con algunas fórmulas de menos, la posición normal de la *Crítica* en relación a la apercepción. Este acto de posición coincide, por otra parte, con el acto primitivo al que Fichte daba el nombre de *Tathandlung*.

Esta noción analítica no basta para determinar al yo como objeto, porque para este progreso se requiere una posición sintética. Esta nueva posición será efectuada en otro acto constructivo, en otra producción espontánea, cuyo objeto es el dispositivo trascendental necesario para construir el objeto

en general, es decir el espacio-tiempo y las categorías. Kant insiste, sobre todo, en la génesis del espacio-tiempo en el acto del yo. El yo-sujeto pone primero sus formas y funciones *a priori* y se constituye, así, como yo empírico, es decir como el yo provisto del aparato requerido para la construcción de la experiencia. Por tanto, el acto primero no tiene inmediatamente como resultado al yo-objeto, sino a la constitución de su aparato formal y funcional. El espacio y el tiempo tampoco están dados, sino que son contruidos (*gemacht*). No son cosas, sino funciones, y hacen del sujeto trascendental un *dabile* o un objeto. Kant forja, para mostrar la autoposición de las formas intuitivas por el yo, el término expresivo: el yo es su *Inhaber*, porque él es su *Urheber*. El sujeto des-empaña, por consiguiente, en el *Opus postumum*, el papel de esta facultad originaria, única que según el *Entdeckung* era innata.

Sin embargo, el espacio y el tiempo son las formas receptoras y pasivas destinadas a recoger una materia sensible. ¿No hay incompatibilidad entre su origen espontáneo y su naturaleza receptiva? No —responde Kant—, pues estas formas tienen un carácter receptor y pasivo, simplemente en relación con su uso ulterior, pero son activas y espontáneas en relación con su origen. En efecto, la pasividad del yo en la intuición no es un dato, sino, a pesar de su aspecto paradójico, esta receptividad es una actividad para la que el yo se determina espontáneamente: el yo se constituye como pasivo frente a la materia. El *Opus postumum* presenta así una ventaja innegable sobre la *Crítica*. En ésta, el examen trascendental se detenía ante el dispositivo del conocer; en el *Opus postumum*, Kant da cuenta de este dispositivo mismo. Doctrina verdadera o absurda, poco importa; la intención es clara, al igual que la aproximación de esta doctrina al criticismo romántico.

La posición del yo como objeto va más lejos aún. El yo pone, además, todo el contenido empírico de conciencia, es decir toda la experiencia interna y externa. En efecto, al poner sus formas intuitivas y sus categorías, el yo pone la manera determinada según la cual las impresiones aparecen en la experiencia y la manera de unificarlas en el objeto. Poniendo, por consiguiente, el espacio, el tiempo y las categorías, es decir el yo empírico, el yo pone y produce, al mismo

tiempo, todo el mundo intuitivo. Él pone el orden, la unidad y la objetividad de los fenómenos y, al hacerlo, se pone a sí mismo como objetivo. Esto quiere decir que él objetiva sus propias funciones unificantes. Al ver sus propias leyes y su propia unidad comprometidas en el mundo de las impresiones, incorporadas a la naturaleza material, realizadas en los objetos de la experiencia, el yo ve ante sí sus leyes y su unidad como cosas objetivas. Kant no ahorra los términos fuertes, para expresar la posición de la experiencia por el yo. No es lo trascendente lo que constituye el objeto de la intuición, sino el acto del entendimiento. Es un producto del yo. El mundo es únicamente en mí. La *Ding an sich* expresa la actividad del sujeto, etcétera. Y así el problema de la *Setzung* deja una impresión muy real de idealismo. El espíritu crea el mundo sensible al crear sus formas espacio-temporales. Las formas son, ellas mismas, las reglas constructivas de la intuición. Lo trascendente externo no colabora en este proceso. Lo trascendente interno tampoco. Kant ha cedido al ambiente. Lo absoluto trascendente desaparece, pero él entrevé, para reemplazarlo, el absoluto de un pensamiento autónomo.

Adickes concluye simplemente que es una astucia de parte de Kant para aproximarse, sólo por los términos y no por la doctrina, al criticismo tráfuga. Se puede decir —más exactamente quizá— que las infinitas contorsiones del *Opus postumum* sirven para disimular una convicción, y en el fondo para esconder una derrota: ¿Este idealismo incontestable sobrepasa, en realidad, al de la *Crítica*? Un solo elemento se mueve aún fuera de la órbita del espíritu: es la materia de las percepciones. Pero —notémoslo— la noción de materia de las percepciones se ha vuelto ella misma muy relativa, porque Kant restringe continuamente su extensión y, además, porque, a causa de la función autónoma del yo empírico, no se podría ya determinar muy bien lo que corresponde en realidad a la materia. Admitiendo, sin embargo, que la materia no está incorporada al poder constructivo del sujeto, dos casos pueden aún presentarse: o bien esta materia es un dato inasimilable al orden racional y no podemos saber nada de ella, o bien será referida a un mundo trascendente y llevará así el eco de lo trascendente al juego inmanente del pensamiento constructivo. El problema de la *Setzung* en el *Opus postumum* no nos permite ya la elección entre estas dos posi-

bilidades. Se ve que el problema de lo trascendente se vuelve cada vez más urgente, después de la tesis de la *Setzung*.

La *Crítica* no tenía una verdadera doctrina de lo trascendente, y este defecto era una de las fuentes principales de las confusiones y de los conflictos que había suscitado desde hacía quince años. Ahora bien, el *Opus postumum* tiene una. Adickes la ha expuesto perfectamente, pero debemos interpretarla de manera diferente a él. Tres grupos de textos la encierran: el primer grupo opera con el objeto trascendental; el segundo con la *Ding an sich* concluida sobre la base de elementos trascendentales; el tercero con la *Ding an sich* como correlato de fenómenos. ¿Por qué, de pronto, este escrúpulo y esta necesidad de exactitud y de precisión en Kant? En el fondo, no son sus propias tesis, sino las de los otros, las que determinan su nueva actitud. Un amplio debate se había organizado en torno a lo trascendente, en el cual los comentaristas realistas e idealistas se enfrentaban. Los realistas desdoblan las cosas: unas existen en su real independencia fuera del alcance del sujeto; otras existen en el sujeto como los *duplicata* de las primeras. Ahora bien, Kant aparta violentamente la idea misma de un desdoblamiento: no hay dos objetos distintos, sino dos maneras de constituirlos. Una misma cosa se considera, pues, como *Ding an sich* y como fenómeno. Son dos relaciones, dos maneras de representar el objeto. Una vez, el objeto es representado en las formas y funciones de la intuición que lo subjetivan y que lo representan como objeto real; la otra vez, es considerado sin relaciones con estas formas y es, en este caso, una representación vacía, indeterminada. La *Ding an sich* no sobrepasa, pues, el estadio de una idea del objeto. Esto no quiere decir que no haya cosas reales, sino más bien que ellas no desempeñan ningún papel constitutivo en el objeto conocido.

En sus amigos idealistas lo trascendente no tenía casi rango. Lo apartan sin piedad y Kant debía oponerles una nueva exégesis, hecha sobre todo de concesiones, puesto que tiende a suprimir la cosa en sí, desarrollando, contrariamente a las objeciones escépticas, un criticismo donde su papel se atrofia sin cesar. Originariamente Kant había expresado su fe en la existencia de lo trascendente, en la necesidad teórica de su participación en la síntesis crítica como concepto-límite, pero había concluido la incognoscibilidad absoluta de su esencia

determinada. Kant mantiene sus posiciones en el *Opus postumum*, añadiendo la indemostrabilidad teórica de su existencia. Pero las mantiene cambiando más de una vez de medios demostrativos. Como en 1781, identifica la *Ding an sich* con el objeto trascendental que designa la ley de la unidad objetiva de los fenómenos y que, como tal, no es distinta del pensamiento, su generador. La *Ding an sich* vuelve a entrar en escena en el *Opus postumum*, bajo la designación de un *Ens rationis* que, a primera vista, pone en peligro la realidad misma de lo trascendente. Con todo, los desarrollos muestran que Kant entiende por esto simplemente que el pensamiento objetivo reclama la idea de una cosa en sí. Muy a menudo esta expresión enuncia el imperativo, impuesto a la razón por el sujeto, de hacer abstracción de las condiciones sensibles de la intuición humana; entonces la *Ding an sich* corresponde perfectamente al *noúmenon* negativo de la *Crítica*. En fin, dice también Kant, la cosa en sí no es un *dabile* sino un *cogitabile*, es decir el producto de una conclusión a partir del fenómeno. Debemos, pues, concluir de estas diversas determinaciones que la *Ding an sich*, tal como figura en el aparato trascendental del conocer, no es lo verdadero trascendente, sino más bien la representación de algo que trasciende a los objetos conocidos.

Diferimos radicalmente en este punto de la opinión de Adickes, quien invoca la creencia privada de Kant en la existencia de lo trascendente y en la necesidad de su conocimiento en el orden práctico. No nos curamos de convicciones privadas en este asunto. Sólo nos interesa la cuestión de lo trascendente en los límites de la epistemología trascendental. Esta filosofía se condensa en dos problemas: el problema del conocer objetivo, resuelto ya en la *Crítica* por la inmanencia completa, y el problema de la constitución de la materia, donde se sitúa de manera precisa el problema de lo trascendente. A pesar de todo, cualesquiera que fuesen sus convicciones privadas, Kant no ha hecho aparecer en el *Opus postumum* a la *Ding an sich* más que como una posición del sujeto, o como objeto trascendental, hacia el que refluyen todas las notas determinables de la objetividad, término asimilable al sujeto constructivo mismo. Igualmente el problema de la afección por lo trascendente corrobora nuestra conclusión. Todas las tesis dominantes tienden a encerrar a la filosofía trascenden-

tal en el espíritu, sin preveer ventanas abiertas a lo trascendente.

Kant ha revisado y precisado así —en una cantidad innumerable de fragmentos— su doctrina de la estética y de la analítica. Para que el *Opus postumum* pueda constituir una tercera edición de la *Crítica* en preparación, hace falta que Kant ponga aún sobre el tablero a la dialéctica, es decir que vuelva a tomar el examen de nuestras más altas síntesis racionales: el mundo, el hombre y Dios. El legajo 1 se ocupa de estos problemas. Como conclusión, el legajo 7 nos ha transmitido dos doctrinas fuertemente teñidas de idealismo: la doctrina de la *Setzung* y la de lo trascendente. Por la vía de la misma *Setzung*, el legajo 1 nos expone una concepción estrictamente idealista de la razón, mientras que la continuación del tema de la trascendencia se expande en una doctrina de Dios.

La posición autónoma del yo se extiende a las ideas de la razón en su papel trascendental teórico y en su papel constitutivo práctico. En el fondo, la tarea era para Kant más fácil en el dominio de la razón que en otra parte, porque la materia de que se ocupa es ya de orden racional y porque presenta, de antemano, el carácter de representación que no tiene ni siquiera la apariencia de la pasividad inherente a la representación de la materia sensible. Como centro del debate encontramos por primera vez bajo la pluma de Kant la concepción del hombre como *cosmotheoros*, es decir, que el hombre es, de un lado, espectador y creador del mundo sensible, que sobresale y domina en el orden de los fenómenos por unidades espirituales supremas; y por el otro lado, es un ser moral, gracias a la libertad, con lo que reabsorbe así en su ser espiritual al mundo inteligible que lo eleva por encima de las exigencias científicas puras. Ahora bien, la razón ejerce en el primer dominio teórico un poder claramente autocrático al construir de una manera autónoma las ideas y al ser, en el pleno sentido de la palabra, el *Urheber* de estas ideas. La razón es la *ratio determinans* de la sistematización completa del saber teórico, tesis que corresponde perfectamente a las de la *Crítica* primitiva.

La razón tiene exactamente el mismo carácter, cuando se examina su poder constituyente en el orden práctico. Constituye al hombre como ser moral y como persona, es decir,

como un ser que tiene el valor de un fin en sí. El fundamento lejano del carácter personal del hombre es su pertenencia simultánea a lo sensible y a lo inteligible; el fundamento próximo es la conciencia de la libertad. Esta conciencia, a su vez, es construida por la razón. Se puede, pues, decir en general que el examen de la razón confirma al criticismo anterior, pero que el acento y el tono son claramente diferentes. La razón ha perdido completamente, en el *Opus postumum*, el carácter de una facultad dada: se ha convertido en una función espontánea. No representa las ideas, las construye. No reconoce al hombre en su esencia moral, realiza esta esencia. Sólo es el *Inhaber* de las ideas porque ha sido su *Urheber*.

La omnipresencia, por otra parte, del problema de Dios en este legajo, refuerza aún el constructivismo idealista de la nueva exposición kantiana. La doctrina se inspira directamente en las tesis críticas recordadas antes y asistimos a una adaptación particular de la actitud agnóstica, adoptada por Kant frente a lo trascendente. En toda la doctrina de Dios hay que separar con claridad el problema de su esencia y el de su existencia. Kant se forja, de la esencia de Dios, tanto la idea de un ser que se constituye como persona, como la de un ser que representa la unidad suprema del universo. Kant no lo invoca nunca en sus atributos de creador o de bondad suprema. Lo más frecuente es que la idea de Dios encierre dos constituyentes: la idea del *maximum* inteligible y la de persona moral. La cuestión crítica esencial, sin embargo, es saber si tal ser existe en realidad. Ante todo —no hace falta decirlo— Kant no ha dudado nunca en privado de la existencia de Dios. Dios existe aún para el filósofo, incluso en el *Opus postumum*. Nos queda, sin embargo, por saber, si la epistemología crítica no lo ha obligado a mayor circunspección y a silenciar sus convicciones ante las exigencias críticas. Ahora bien, es innegable que así ha ocurrido. Kant niega, primero, la demostrabilidad de la existencia de Dios: la filosofía trascendental no opera más que con la idea de Dios, y de la idea que se tiene de Él no se puede deducir la existencia de un ser que le corresponda. Otra cosa, sin embargo, es conocer a Dios, incluso si no se le puede demostrar. En efecto, el conocimiento real de una existencia no coincide necesariamente con su demostración analítica. Entonces surge la cuestión de si la existencia de Dios es el objeto de un conocimien-

to cierto en la perspectiva trascendental. La respuesta negativa no podía ser dudosa, cuando se recuerda la doctrina de lo trascendente en general. El problema de Dios debe plantearse, pues, en una completa inmanencia. En lugar de refluir hacia una *Ding an sich*, la idea de Dios toma su realidad de una construcción de la razón que percibe la necesidad absoluta del pensamiento. Pero esta necesidad no reposa en la noción de sustancia, sino en el imperativo categórico.

Una idea de la razón no se parece en lo más mínimo a un concepto discursivo. Representa un objeto singular de intuición pura. Dios es una idea semejante, primero porque se opone al objeto sensible, y enseguida porque no tiene nada correspondiente en la experiencia. Kant lo llama alguna vez una *Dichtung*, término expuesto seguramente a ser mal comprendido, que coincide con la simple construcción racional. En efecto, Dios toma su realidad de tal construcción, pero puesto que en el orden teórico no es más que una construcción reguladora para ordenar este dominio, la realidad objetiva de la idea de Dios corresponde al dominio práctico. Cuando de la constitución del criticismo práctico, la idea objetiva de Dios formaba parte de la elucidación de la noción del bien supremo. Esto desaparece completamente en el *Opus postumum*, porque Kant, por motivos indiscernibles, ha renunciado al contacto último de su moralismo con el principio de la felicidad. La idea de Dios depende directamente del hecho moral fundamental o del imperativo categórico, de suerte que la colaboración de Dios con la obra práctica de la razón es una colaboración plenamente inmanente.

En resumen, Kant no encontraba tantas cosas que cambiar en la dialéctica en comparación con las otras secciones de la *Crítica*. Kant ha aplicado solamente su nuevo vocabulario y ha reforzado algunas tesis. Del montón de esquemas, debía salir la obra maestra que iba a constituir el mensaje final del maestro, adaptado a las nuevas orientaciones de la filosofía y del criticismo contemporáneos. ¿Qué podía ser esta obra en estas condiciones? De acuerdo con los materiales acumulados desde hacía diez años, iba a contener una física-metafísica de la naturaleza, una epistemología crítica completa y el esbozo, al menos, de una metafísica moral. Encontrar un título conveniente y una definición bastante comprehensiva, para englobar una materia tan heteróclita, no era fácil y el legajo

l grita dolorosamente esta insuperable dificultad, así como el esfuerzo sublime del anciano de ochenta años que se enfrenta a ella. El título estaba encontrado: en torno a él todo el mundo hablaba de la filosofía trascendental. Pero encontrar una definición amplia y segura de esta filosofía sobrepasaba sus fuerzas. Reicke hizo la suma. Encontró, en las ciento sesenta hojas del legajo 1, no menos de ciento cincuenta esbozos de esta definición.

Kant se había erigido contra las pretensiones de Fichte en 1799, en el momento en que el problema físico estaba casi resuelto y en el que se aprestaba a modificar la orientación de sus meditaciones hacia el criticismo. La declaración de Kant, sin embargo, no puso fin a la querrela. Por el contrario, el wolfiano Schwab la vuelve a encender, y provoca en 1800 un pequeño alud de artículos sobre el mismo tema de la filosofía trascendental. Kant se puso de inmediato a dotar a su trabajo físico de una prolongación epistemológica. El legajo 7 elaboraba un criticismo fuertemente influido por Beck y por Fichte. El legajo 1, donde Kant aplica su constructivismo al dominio de la razón, persigue aún, al lado de las meditaciones sobre los problemas de la dialéctica, la sistematización de los problemas físico y crítico en un conjunto. Parece que Kant consideraba su obra como terminada y que quería darle unidad sistemática rigurosa. Pero se trataba de encontrar una armadura científica donde la filosofía trascendental, la moral y la física, sean vecinas como partes de un todo. Dos títulos alternan constantemente en nuestras páginas para cubrir su mercancía heteróclita: filosofía trascendental y también sistema de la filosofía pura, cuya primera parte explicaría lo que hacemos para producir el objeto, y la segunda, lo que hace la naturaleza para producirlo. Este comentario invalida decisivamente la opinión de Vaihinger en relación a la unidad del *Opus postumum*: es una obra única, que Kant destinaba al público alemán, como su testamento filosófico.

Sólo que su carácter comprensivo debía provocar una rectificación de las fronteras en la esquemática de las disciplinas filosóficas. La *Crítica* preveía una progresión en tres etapas, todas teóricas: criticismo, filosofía trascendental y metafísica. El criticismo analiza las formas, los conceptos y los principios fundamentales del mundo intuitivo; la filoso-

filosofía trascendental considera el estudio exhaustivo de todos los factores formales sin excepción; la metafísica estudia el continente objetivo en que los primeros están implicados a título de forma. En el *Opus postumum* obtenemos un esquema más simple aún. La distinción entre el criticismo y la filosofía trascendental ha desaparecido completamente. Sólo subsiste como problema la relación entre la filosofía trascendental y la metafísica. Aquí aún, aunque en el conjunto de nuestros fragmentos su relación no sea constante, se comprueba que este problema tiene también una tendencia a desaparecer, a medida que el último legajo toca a su fin y que las dos ciencias forman un solo bloque opuesto a las matemáticas. Pero ahí donde la división bipartita se mantiene aún, corresponde a la primera destacar los factores ideales y constructivos de la ciencia objetiva, y a la segunda estudiar la naturaleza y la moral en su carácter *a priori*. Pero —lo repito— esta distinción desaparece a causa de la invasión de la construcción subjetiva en todos los dominios que forman parte del esquema de las disciplinas filosóficas. La identidad entre la filosofía trascendental y la metafísica parece haber sido la última palabra de Kant en esta cuestión arquitectónica.

Esta cuestión arquitectónica, sin embargo, disimulaba intenciones importantes. El discípulo había tenido la audacia de acusar al maestro y el maestro quería probar que la síntesis crítica incluye muy bien todos los problemas filosóficos dignos de este nombre. En efecto, el *Opus postumum* habría sido una obra considerable. Habría supuesto la física y destacado en el *Übergang* la parte metafísica-formal que ella contiene. Este *Übergang* habría dirigido a Kant hacia la filosofía trascendental, en el sentido restringido de la palabra, es decir hacia el estudio del espíritu en su constitución y en su funcionamiento sintético. Provisto de este aparato, Kant habría abordado en su obra la metafísica propiamente dicha, la de la naturaleza o estudio puramente matemático de lo real, y la de la moral; y esta doble metafísica estaría soldada, unida, en una metafísica de Dios, coronamiento absoluto de toda la filosofía. He ahí el aspecto que habría tomado el *Opus postumum*, por supuesto si Kant hubiera acogido en él todo lo que acababa de confiar a sus legajos.

El azar lo decidió de otra manera. Kant murió antes de haber podido realizar su obra, cerca de un año después de

haber puesto en el papel las últimas frases de nuestro manuscrito. Estos fragmentos, sin duda, no son el *nec plus ultra* del pensamiento del maestro. Pero constituyen la última etapa de la evolución del pensamiento crítico. A pesar de su estado amorfo y de todos los defectos que resulten de él, el *Opus postumum* da a los biógrafos una lección de orden histórico importante, incluso si el comentarista, puramente interesado en la doctrina, vacila ante estos pensamientos más o menos desorganizados. Percibimos en el *Opus* los caminos, a menudo oscuros y sinuosos, por los que una época se insinuaba lentamente en el pensamiento de un espíritu enamorado del orden y fijado en la estructura rígida de un sistema.

Así termina nuestra biografía. No es la de un hombre, ni siquiera la de un espíritu, sino la de un problema vivo que nace, madura y se desarrolla. En la biografía del problema crítico he querido mostrar cómo la prosecución de este problema se identifica, por así decirlo, con el espíritu kantiano, y confiere su unidad admirable a su carrera serena y prodigiosa a la vez. Unidad, sin embargo, no quiere decir necesariamente inmovilidad y por ello ha sido menester descubrir, sobre este fondo de unidad, la evolución incesante y los frecuentes cambios de perspectiva que sufrió durante la larga vida estudiosa del autor. Importaba en alto grado, para la fidelidad de nuestra historia, poner en evidencia el sentido de esta evolución que no se capta bien, en mi opinión, más que si se reconoce en ella la tendencia a una idealización creciente del problema del conocimiento objetivo. La centralización del pensamiento kantiano en torno a un problema único, y la evolución, conducida en su resolución por la tendencia idealizante: he ahí las dos líneas señeras del trazo del criticismo, tal como yo lo había desarrollado anteriormente en todos sus detalles, y tal como acabo de volver a hacerlo en resumen en las páginas precedentes. Sin duda muchas otras preocupaciones intelectuales se injertan en el problema crítico, de las que no se ha tratado aquí o que no han sido más que aludidas. Me atrevo a creer que el lector comprenderá que mi intención no consistía, en lo más mínimo, en dar una biografía de Kant, sino, más modestamente, la historia de sus preocupaciones críticas.