

JUAN MANUEL NAVARRO CORDÓN
Universidad Complutense de Madrid
jnavarro@filos.ucm.es

El espacio mundano de la metafísica (en el horizonte de *El Conflicto de las Facultades*)

The mundane Space of Metaphysics (on the horizon of *The Conflict of the Faculties*)

RESUMEN: Intentamos dilucidar el sentido que pueda encerrar el título de nuestro ensayo, respecto al espacio de la «metafísica» y no tanto al que se refiere a «El conflicto de las Facultades». Pues, sabido es, menciona el texto kantiano que trata del conflicto que surge, en el espacio público, entre distintos saberes, en el que están en juego en última instancia, la verdad, el bien, la justicia y la libertad. Lo que puede significar eso de «el espacio mundano» de la metafísica dependerá, claro, de qué se entienda más ajustadamente por «metafísica» y sobre todo por «mundano». Pero antes aún de todo ello no puede esperar más la pregunta de qué, si algo, tiene que ver esto último con el asunto considerado en «el conflicto de las facultades».

PALABRAS CLAVE: CRÍTICA; DIALÉCTICA DE LA RAZÓN; METAFÍSICA; CONFLICTO DE LAS FACULTADES

ABSTRACT: It is our attempt to elucidate the meaning of the title given to our essay, concerning the space allowed to «metaphysics», and not so much to what refers to Kant's «conflict of faculties». As it is well known, the Kantian text deals with the conflict or struggle which arises in the public space between different fields of knowledge in which, in the last analysis, the scope of truth, the good, justice and freedom is discussed. What the «wordly space of metaphysics» can mean depends, of course, on what can be strictly understood by «metaphysics» and, above all, by «wordly space». But first of all, the question about what has this to do –if anything at all- with the subject-matter about the «conflict of the faculties» must be examined.

KEY WORDS: CRITIQUE; DIALECTIC OF REASON; METAPHYSICS; CONFLICT OF THE FACULTIES

A la memoria de Mariano Álvarez Gómez

I. LA CONDICIÓN CONFLICTIVA DE LA RAZÓN

QUIZÁ LO PRIMERO QUE PROCEDA sea dilucidar el sentido que pueda encerrar la formulación que abre este ensayo. No tanto a primera vista el que se refiere a «El conflicto de las Facultades». Pues, sabido es, menciona el texto kantiano en el que analiza la relación y el enfrentamiento entre la Facultad de Filosofía, digamos sin más la Filosofía, y las Facultades de Teología, Derecho y Medicina. Dejando de lado esta última, se trata del conflicto que surge, en el espacio público, entre distintos saberes, en el que están en juego en última instancia, la verdad, el bien, la justicia y la libertad. Mas no sólo en el estricto y recortado espacio académico, lejos del quehacer habitual de los hombres, sino en estrechísima relación con «el pueblo», con la comunidad religiosa y política con sus respectivos no siempre confesables intereses, y bajo la mirada controladora del poder político. Lo dicho basta para poner de manifiesto la gravedad del asunto, cuya relación con las sesudas *Críticas* es, al parecer, bastante débil, en el marco del tópico de que por un lado van los textos críticos y por otro los textos «menores». Como si hubiera tal cosa en un gran pensador.

La expresión «el espacio mundano de la metafísica» parece, como dijera Brentano de los juicios sintéticos a priori, un hierro de madera, pues si la metafísica ha pretendido algo es justamente ser trans-mundana, sobre-pasar y trans-cender el mundo o la naturaleza. ¿Qué puede significar eso de «el espacio mundano» de la metafísica? Dependerá, claro, de qué se entienda más ajustadamente por «metafísica» y sobre todo por «mundano». Pero antes aún de todo ello no puede esperar más la pregunta de qué, si algo, tiene que ver esto último con el asunto considerado en «el conflicto de las facultades».

Hay algo común a la relación entre las Facultades y la metafísica, y es su condición conflictiva. Es un hecho irrecusable. Cabría decir que la Crítica, como camino y puesta en ejercicio del pensamiento kantiano, viene incoada y exigida desde una generalizada y siempre renovada situación de conflicto (*Streit*). Disputas y conflictos reinan por doquier, en el espacio del saber, muy especialmente de la metafísica. Kant ve en ella el campo de batalla de disputas sin fin, los metafísicos se enredan una y otra vez en disputas en un uso especulativo de la razón, que no es sino un «saber imaginario» (*eingebildes Wissen*) que no produce sino eternas contradicciones y disputas (*KrV*. A-702, B-730)¹.

[1] Las citas de Kant corresponden a *Kants Werke. Akademie Textausgabetausgabe*, Berlin: Walter de Gruyter, 1968, indicando el volumen y la página correspondiente. La mención de

No sin más, pues, un conflicto «meramente lógico», una contraposición analítica de mera contradicción (*contradictorie oppositorum*), sino «un conflicto trascendental de oposición sintética (*contrarie oppositorum*)», en el que ambas tesis o pretendidos saberes pueden ser falsos, ya que, faltando una analítica crítico-trascendental, «se habla de fenómenos como de cosas en sí mismas».²

Pero también reina el conflicto en el espacio de la moral, la política y la religión, acrecentado en estas últimas al rehuir a la Crítica en su tarea de examinar y controlar públicamente todo aquello que incumbe a los más altos intereses de los hombres: «La Religión por medio de su santidad y la legislación por su majestad quieren de ordinario sustraerse a ella» (*KrV*, A, XII). Además del conflicto de las Facultades, encontró Kant en la disputa sobre el panteísmo (*Pantheismusstreit*), ocasión propicia y gravedad suficiente para someter al tribunal de la Crítica cuantas controversias, más allá de su carácter académico, vienen a poner en tela de juicio el interés de la Humanidad, llegando a convertirse en «un peligro que parece amenazar al bien común» (*KrV*, A-746, B-774), instituyendo una coacción civil (en el orden político) y una coacción de conciencia (en cuestiones de religión) (*WHOd.*, VIII, 144), coacciones que dan al traste con la libertad en «una situación de injusticia y violencia» (*KrV*, A-752, B-780).

Tales conflictos remiten en su procedencia, de una parte, a la condición pasional de los hombres. Las pasiones, compatibles con la más tranquila reflexión y que las hace compatibles incluso con un sutil argüir (*Vernünftein*) obran según fines que le prescriben las inclinaciones y el amor de sí mismo. Con ello «hacen el mayor quebranto a la libertad». A diferencia de las emociones que ocasionan un quebranto momentáneo a la libertad y al dominio sobre sí mismo, «las pasiones abandonan a unas y a otro y encuentran su placer en ser esclavo». Son, pues, para la razón pura práctica cánceres, como la gangrena. Y lo que es peor, pues no en vano produce muchos males; están dirigidas no a cosas, sino propiamente siempre y sólo a hombres, y «sólo por ellos y a través de ellos pueden ser satisfechas». De ahí la inclinación y el interés empírico en el «poder (*vermögen*) de tener influencia en general sobre otros hombres» en el que cabe percibir en quien lo ejerce el «regusto» en él. En el influjo sobre los demás se pone en juego un uso de la razón práctica en las antípodas de su genuino uso puro que rigen en las fórmulas del imperativo moral; a saber, una racionalidad técnico-práctica o «razón pragmática (regla de la sagacidad, *Klugheit*)» (*KrV*,

traducciones se indica a continuación, con la página correspondiente. La *Crítica de la razón pura* (*KrV*) se cita según las ediciones A y B. *Los Progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff* se citan según la edición de GERHARD LEHMANN: *Kants Gesammelte Schriften*, Band XX, Berlin: 1942.

[2] *Progresos*, XX, 291. Edición en castellano en Madrid: Tecnos, 1987. Estudio preliminar y traducción de Félix Duque, p.79.

A-806, B-834). «Máximas de la sagacidad» la llama Kant en la *Antropología*, máximas de la astucia en el influjo sobre los hombres: «Tener en su poder las inclinaciones de otros hombres para poder dirigirlos y determinarlas de acuerdo con la intención propia es casi tanto como estar en posesión de los demás como meros instrumentos de la pura voluntad» (*Antropología* VII, §80, 82, 84).

Pero el conflicto, más hondamente, anida en el corazón de la razón humana, viniendo a poner al descubierto una cierta antinomia que la hace incurrir en descarríos de todo tipo y ello en los diferentes usos y modos de su ejercicio. La metafísica da ejemplar testimonio de ello. Con una rigurosa plasticidad, como un anuncio hegeliano, escribe Kant que en el conflicto (*Widerstreit*) «la razón se ve dividida consigo misma» (*mit sich selbst entzweit*). Y en esta división se descarría (*verwirrt*) (*Prolegomenos*, IV, 340 y 350 respectivamente).

Y con todo, sin embargo, «la razón ha menester mucho de un tal conflicto», pues coadyuva a «una crítica madura» y con ésta y por su medio los propios litigantes (*Streithändel*) aprenden a ver a fondo su ciega ofuscación y prejuicios, causas de su enfrentamiento y desunión en los diferentes espacios mencionados. Realidades indiscutibles éstas que recuerdan que también la razón pura tiene su historia, más precisamente, que ha menester de su propio acontecer historicante. Con ello aprende la razón que así como hay conflictos «contrarios a ley» (*gesetzwidrig*), trasluciéndose en ello el lado sucio y oscuro del debate presuntamente racional, hay también conflictos «conformes a ley» (*gesetzmässig*) propios de una razón ilustrada y culta (cultivada) en un Estado de Derecho.

¿Tiene la filosofía en su conflicto con las Facultades de Teología y Derecho algo que ver con la metafísica y más aún con su mentado «espacio mundano»? Parece una pregunta pertinente, si no necesaria, en nuestro planteamiento. Dependerá, para empezar, de qué entienda Kant por metafísica y por filosofía. Gómez Caffarena ha señalado que en *El Conflicto de las Facultades* «ha expresado Kant como en ningún otro su comprensión de la filosofía» considerando además el escrito como «una apología de la Filosofía»³, estimación que compartimos siempre que a este texto se añada, a fin de tener una comprensión de la filosofía más completa, sistemática (arquitectónica, pues) y a fin de cuentas más radical, cuanto Kant expresa al menos en la «Arquitectónica de la razón pura» de la *Crítica de la razón pura*. Y no tanto porque sea necesario hacer una defensa de la filosofía, sino para mostrar hasta qué punto necesitan de ella las Ciencias e incluso la Política y la Religión en el espacio público y con respecto a los fines supremos de la razón humana y las cuestiones cardinales de

[3] GÓMEZ CAFFARENA, «Filosofía y Teología en la filosofía de la religión de Kant» en I. Kant, *La contienda entre las Facultades de Filosofía y Teología*, Madrid: E. Debate C.S.I.C., 1992, pp. XVIII y XXV.

la metafísica. Se trata, pues, de demostrar la íntima copertenencia de filosofía y metafísica y qué pueda significar el «espacio mundano de la metafísica» en esta recíproca referencia.

II. DE LA METAFÍSICA COMO PROBLEMA AL PROBLEMA DE LA METAFÍSICA

Nos parece fuera de toda duda que la metafísica en sus fundamentales cuestiones y el problema que es la metafísica misma constituyen el nervio del pensamiento kantiano. Mas todo ello se presenta como una tupida selva en la que habemos menester siquiera sea una mínima pero suficiente aclaración con las pertinentes distinciones. De un lado, con respecto a lo que ha sido la metafísica vierte Kant los juicios más duros y humillantes sobre tan presuntuoso saber. Recordemos sólo una muestra. Un campo de batalla de interminables disputas. Un mero tanteo entre conceptos que la descarrían y se ve obligada a rehacer una y otra vez el camino (*KrV*). Una charlatanería dogmática en la que se pueden hacer chapuzas sin preocupación alguna de entrar en falsedad. Una vieja y sofisticada ciencia ilusoria que no es sino un castillo de naipes, montado con osadas afirmaciones, subterfugios sutiles y disimulos que le facilitan lograr salir con un poco de sabiduría de escuela (*Schulweisheit*) por encima de los problemas más difíciles. Y es justamente detrás de esta metafísica escolar (*Schulmetaphysik*) donde el fanatismo de toda condición encuentra un escondrijo. Todo ello en una ocupación aparente «para hacerse el sordo a la gravosa llamada de la razón». Conviene no pasar de largo ante esta fina contraposición entre las argucias de una metafísica de escuela mal comprendida y la llamada de la razón que es portavoz de los más altos intereses prácticos, ante cuya siempre perceptible requisitoria aquélla huye, pues se pone al servicio del «interés de las inclinaciones» (*Prolegomenos*). En fin, un mar sin riberas es tal metafísica en la que no cabe orientarse y desde la que no es posible orientación alguna en el mundo, o un barril agujereado cual el de las Danaides, en el que no se puede recoger ni albergar nada salvo la vaciedad y la nadería misma (*Progresos*). El diagnóstico kantiano sobre la metafísica en su presente, tras su azaroso decurso histórico, es inequívoco: «toda sabiduría vana y fatua dura su tiempo, pues al final se destruye a sí misma; y el cultivo (*Kultur*) más elevado de la misma es a la vez el momento de su decadencia» (*Prolegomenos*, IV 366). Sin duda el tiempo de desmoronamiento de la metafísica dogmática está ahí y sin embargo aún falta para que el tiempo de su renacimiento haga ya acto de presencia. Llamativo y profundo uso y función del concepto de tiempo el que Kant apunta. Un tiempo de maduración (*Zeitigung*) acorde con una razón que ha menester madurar y asumir el proceso de ilustración en que consiste la cultura. Tiempo y razón pura se requieren. La razón tiene que abrir un tiempo nuevo y otro espacio de juego. No en vano la libertad en su más estricta condición trascendental y subsecuente acción práctica está en la matriz de la renacida y renovada metafísica. Es un

momento delicado, pues, en cuanto tránsito (*Übergang*) viniendo de donde se viene, rige un estado de indiferencia, apatía y desesperanza (*skepsis* extrema). Y es por ello el momento «más peligroso» (*gefährlichste*). Pero también sin embargo «el más favorable» (*günstigste*) para abrir «otro modo de pensar», es decir, otro modo de «ser en el mundo y habitarlo». Otro espacio mundano de estancia. Pareciera que Kant ya pensase que «allí donde está el peligro crece lo que salva» y que con ello se inicia otra historia.

Y sin embargo, con todo, a pesar de estos juicios sobre la situación de la metafísica estima Kant que hay en la naturaleza humana una disposición natural para ella en la que vienen a pujar y expresarse los intereses esenciales de los hombres y los fines más elevados de su existencia. Bien es verdad, se lee en los *Prolegomenos*, que «aún no hay ninguna metafísica», pero no lo es menos que nunca puede perderse la demanda por ella, pues el interés de la razón humana universal a ella va íntimamente ligado. Qué sea pues metafísica, cuál su real posibilidad y destino (y sobre todo ello hay que tomar en tiempo de penuria una decisión, *Progresos*, XX, 263) depende de la naturaleza de la finita razón humana, de la concepción de su fin final (*Endzweck*) y de la visibilidad de su realización. Ello significa que de la metafísica dependa que la determinación esencial (*Bestimmung*) de los hombres encuentre un espacio de esperanza y completitud, o por el contrario que tal destinación sea en realidad trágica al no poder llegar a ser aquello que al parecer debe ser. El sin-sentido, esto es, el nihilismo, acecha sin desmayo y contra él combate seriamente Kant. ¿En qué espacio de juego y cómo se juega este acontecer de la razón que es la metafísica misma?

Hay en Kant distintas caracterizaciones y respectos diferentes de la metafísica, si bien siempre con el mismo aire de familia en cuanto crecen de los gérmenes de la condición humana. No nos incumbe hoy abordar cuidadosa y extensamente esta cuestión. Señalemos lo esencial a nuestro propósito presente. Amén de como «disposición natural», la metafísica es definida «según el concepto de escuela» (*Progresos*, XX, 261). Para su ajustada comprensión, no sólo «ad intra», sino también «ad extra», hay que remitirse a la arquitectónica de la *Crítica de la razón pura*: allí se distingue un «concepto escolástico» (*Schulbegriff*) de filosofía de un «concepto mundano» (*Weltbegriff*) de la misma. Como ciencia escolástica, la metafísica «es el sistema de todos los Principios del conocimiento racional teórico puro mediante conceptos... Es el sistema de la filosofía teórica pura» (*Progresos*, XX, 261; 10). No contiene pues ni doctrinas prácticas ni proposiciones matemáticas. Ya la crítica (*KrV*) se sirvió del término «metafísica» para enlazar los aspectos aquí señalados: «todo el conocimiento filosófico (verdadero tanto como aparente), su interconexión sistemática», pudiendo quedar recogida en esta definición la *Crítica* misma como propedéutica (*KrV*, A-841, B-869). Es la metafísica según el uso especulativo de la razón y

que viene a comprender en cuanto «sistema de la metafísica» la ontología, la fisiología racional, la cosmología racional y la teología racional. Hay que señalar en esta caracterización una precisión restrictiva que redundante en indicar y subrayar el carácter de sobrepasamiento como rasgo genuino de la metafísica: «un conocimiento especulativo de la razón totalmente aislado que se eleva por completo sobre (*über*) la enseñanza de la experiencia, y mediante meros conceptos» (*KrV*, B-XIV). El sobrepasamiento apunta, de un lado, al hecho relevante de que según Kant nunca se hubiese emprendido una metafísica con vistas a y en beneficio de un conocimiento de los objetos de la experiencia (la en otra hora aplaudida «metafísica de la experiencia»), pues ello no constituía su genuino fin; y ni siquiera se hubiese pensado en la metafísica si la razón no hubiese encontrado en ella misma un interés superior al especulativo. «El nombre antiguo de esta ciencia: *μετά τα φυσικά*, indica ya el género de conocimiento al que apuntaba su intención. Por su medio se pretende ir más allá de todos los objetos de experiencia posible (*trans physicam*) a fin de conocer, donde sea posible, aquello que en modo alguno puede ser objeto de experiencia; así pues la definición de la metafísica –según la intención que contiene el fundamento de que se haya aspirado a una ciencia de este género– sería la siguiente: es una ciencia para progresar del conocimiento de lo sensible a lo inteligible» (*Progresos*, XX, 316; 121).

Según su fin pretende la metafísica una ampliación del conocimiento «más allá de los límites (*über die Grenze*) de la experiencia»; mas para alcanzar efectivamente un conocimiento tal se requiere estar en posesión de los medios para ello y justificarlos: se la considera así, entonces, «según la mera forma de su proceder»: «el sistema de todo el conocimiento racional puro de las cosas mediante conceptos» (o.c., XX, 317; 121-122). El mencionado «sobrepasamiento» queda precisado como un paso «más allá de los límites» de la experiencia, esto es, de lo sensible que en tal sentido encierra en sí «lo intelectual» propio del entendimiento (o.c., XX, 260; 8) y distinto de lo inteligible o supra-sensible, sin que esto tenga que ser comprendido e interpretado como «sobre-natural» (CF, VII, 59. Para un análisis preciso de esta distinción véase *Progresos*, XX, 295 y *Prolegómenos*, IV, 344, nota). Lo que urge preguntar y comprender es el sentido de ese «más allá» de los límites, si en ese paso (*Schritt*) y progresar (*fortschritt*) se rompe amarras con lo sensible en el mencionado significado para instalarse entonces la metafísica en un presunto mundo u orden absolutamente trascendente (*Progresos*, XX, 292, 295); y si la razón, matriz de lo metafísico, en un progreso tal en lugar de seguir pensando desvaría y se torna fanática (*Schwärmerei*). Ya la Crítica de la razón pura señaló la radical diferencia entre someter a crítica «los *facta* de la razón» y no ser sino una mera *censura*, y criticar la razón misma en su poder «metafísico»: «*crítica* de la razón». Gracias a una facultad de juzgar (*Urteilkraft*) madura se demuestra a partir de principios «los límites

determinados de la razón» (*KrV*, A-760-1, B-788-9). Sobre el sentido y alcance de este «sobre el límite», que nos lleva a recordar los comentarios de Heidegger acerca del *Über die Linie* de Jünger (*Zur Seinsfrage*), vendremos después de la mano de los *Prolegómenos*.

Pero es preciso todavía en ese apunte sobre qué es metafísica y sus diferentes respectos considerar una determinación más precisa de su objeto, esto es, de su fin final (*Progresos*, XX, 280; 47). He aquí «las dos proposiciones cardinales de nuestra razón pura: hay un Dios, hay una vida futura», cualquiera que sea el último dictamen crítico sobre ellas (*KrV*, A-741, B-770). Más para que «los fines esenciales de la metafísica» (*KrV*, B-XL) queden no sin más cualitativamente más determinados, sino adecuadamente recogidos en una estructural unidad arquitectónica, hay que hacerse cargo de la libertad, pues en dicha unidad sistemática la libertad es y juega como un «concepto fundamental» (*Grundbegriff*) (*KuK*, V, 474). En efecto, «los tres problemas inevitables de la razón pura misma son Dios, libertad e inmortalidad» (*KrV*, B-7). Importa, y mucho, reparar en que aquí en la *Crítica* como también en los *Progresos* («en todo ese tratado... La metafísica es mentada meramente como ciencia teórica», XX, 293; 81) la libertad juega como un problema (*Aufgabe*), más rigurosamente como una idea de la razón, como se apostilla en el canon de la razón pura: al igual que los otros dos, la libertad es «el propósito final al que va a parar en último término la especulación de la razón en el uso trascendental» (*KrV*, A-798, B-896). Precisión esta pertinente para nuestra pesquisa de ese «espacio mundano», sin que ello dificulte su uso práctico, antes bien favoreciéndolo.

He aquí, y en relación al punto justo en que estamos, uno de los textos kantianos más completos abriéndose incoativamente a otro orden de cosas tras apuntar el peligro, en verdad para Kant sólo aparente, que representaría la plena suficiencia del uso especulativo de la razón en la promoción de sus más altos intereses: «la metafísica tiene por fin genuino de su investigación sólo tres ideas: Dios, libertad e inmortalidad, de modo que el segundo concepto enlazado con el primero debe conducir al tercero como una conclusión necesaria. Todo aquello con lo que por lo demás esta ciencia se ocupa le sirve meramente como medio para llegar a estas ideas y a su realidad. No las ha menester en beneficio de la ciencia de la naturaleza, sino para llegar más allá (*über... hinaus...*) de la naturaleza. La penetración intelectual (*Einsicht*) en las mismas haría dependientes a la Teología, la moral, y mediante el enlace de ambas a la religión, y con ello a los fines supremos de nuestra existencia, meramente de la facultad especulativa de la razón y por lo demás de ninguna otra (facultad o poder)». Se subraya, pues, una vez más el carácter matricial de la determinación esencial del hombre como ser mundano (*Weltwesen*) que es la libertad, y que en este preciso respecto es un concepto de mundo (*Weltbegriff*) (*KrV*, A-407, B-434). Se abre, bien es verdad que sólo negativamente, otra dimensión de la razón que la especulativa

y otro orden de realidad. Y se apunta las graves consecuencias de pretender penetrar intelectivamente (*Einsicht*) las tres ideas. A propósito de la libertad se afirma poder demostrar (*beweisen*) la facultad de comenzar totalmente por sí mismo una serie en el tiempo, «aunque no una intelección de ello» (*eingesehen*) (*KrV*, A-450, B-478). A propósito de la idea de Dios, en la *Crítica de la razón práctica*, se ironiza con «esa capacidad de penetración (*Einsichtsfähigkeit*)... en cuya posesión algunos se figuran (*wähnen*) encontrarse efectivamente» (*KpV*, V, 146). Además de las errancias y descarríos en que incurre la razón, se haría «de la teología una teosofía, de la teleología moral una mística y de la psicología una pneumatología» (*Progresos*, XX, 310; 107), convirtiendo, como se señala en la *Crítica de la facultad de juzgar*, la psicología racional en pneumatología. Una teosofía, o sea, «conocimiento de la naturaleza divina, la cual es inalcanzable» (*Progresos* XX, 305; 100), elevándose a «conceptos exaltados que descarrían a la razón», o cayendo lentamente en «demonología»: «un modo de representación antropomórfica del ser supremo». Sea como fuere, se haría de la teología «una linterna mágica de fantasmas quiméricos» (*KpV*, V, 141). Por su parte la religión vendría a parar en «teurgia», «una ilusión fanática (*ein schwärmerischer Wahn*) de poder tener el sentimiento (*Gefühl*) de otros seres suprasensibles y a su vez poder influir sobre ellos», o acabar en «idolatría», «una ilusión supersticiosa de poder hacerse agradable al ser supremo mediante otros medios que una intención o disposición moral» (*KuK*, V, 460). En cuanto a la destinación última de la moralidad, consumada esa pretenciosa «penetración intelectual», «Dios y la eternidad con su terrible majestad estarían sin cesar ante nuestros ojos», con lo que «la transgresión de la ley moral sería evitada, lo mandado sería hecho», lo que comportaría la inexistencia de «un valor moral de las acciones», y a fin de cuentas la de la propia libertad práctica (*KpV*, V, l.c.). Las consecuencias, pues, serían no sólo de carácter discursivo, en el uso de la razón, sino además de inequívoco carácter práctico, político y religioso en el marco de la comunidad de los hombres, como cabe apreciar en *El conflicto de las facultades*. Los fines esenciales de nuestra existencia quedarían amarrados al presuntuoso poder de lo especulativo, o entregados a toda clase de fanatismo y a la violencia del poder. «Una razón especulativa carente de ley produciría indefectiblemente en la moral tanto como en la religión estragos» (*KrV*, A-849, B-877). Y por no dejar de referirnos en este sentido a la inmortalidad bastará con recordar la «Refutación de la prueba de Meldelssohn de la permanencia del alma»: que la razón especulativa pretenda instituir una psicología racional como doctrina sería tanto como «perderse fantaseando fanáticamente (*herumschwärmend zu verlieren*) en el espiritualismo carente de fundamento»; o bien, en un contragolpe «echarnos en manos del desalmado materialismo» (*KrV*, B-421). Ni uno ni otro propiciarían que el hombre se haga apto para ser ciudadano de un mundo mejor, mundo que él tiene en la idea.

El texto kantiano de la *Crítica* que venimos considerando ha menester, además de lo dicho, alguna reflexión más. Las tres ideas que la metafísica tiene como fin propio son ideas trascendentales. Son consideradas, pues, en el uso teórico de la razón y en relación por tanto a lo que es, y no en este preciso respecto con lo que debe ser, aunque el propósito de la metafísica con ellas sea ir más allá de la naturaleza. En el contexto se las llama, efectivamente, ideas trascendentales. Y entre ellas mismas «brilla (*hervorleuchten*) una cierta interconexión y unidad» por medio de las cuales la razón pura «reduce todos sus conocimientos a un sistema» (*KrV*, A-337, B-394). Es el camino seguido y propiciado por la metafísica en sentido escolástico para instituir un sistema según una unidad arquitectónica, pues «la razón humana es arquitectónica por naturaleza» (*KrV*, A-474, B-502). Varias preguntas saltan de inmediato: ¿qué papel juega la idea trascendental de libertad en la interconexión entre ellas? Esa unidad sistemática del conocimiento y del saber, cifrada en la «perfección lógica» ¿es la única forma de sistema y, además, se basta a sí misma para satisfacer la razón? ¿O acaso habrá que buscar una unidad sistemática práctica en conformidad a los fines esenciales de la razón y con los fines más altos de nuestra existencia? Las preguntas encuentran un camino de despliegue y respuesta a partir de la idea de libertad: un concepto fundamental también en el respecto teórico con vistas a hacer comprensible el concepto de metafísica como tránsito de lo sensible (mundo sensible) a lo suprasensible (mundo inteligible). Por lo demás como ya se señaló, el concepto de libertad es uno de los conceptos de mundo (*Weltbegriff*).

Otra nota no menos enjundiosa para nuestro propósito, ésta de los Prolegómenos, nos ayudará a perfilar rigurosamente la cuestión. «La idea de la libertad tiene lugar solamente en la relación de lo intelectual (*intellectuell*) como causa con el fenómeno como efecto», por eso ni a la materia en su acción ni a seres intelectuales puros, por ejemplo Dios, podemos atribuirle libertad. «Sólo cuando por medio de una acción *algo* debe *comenzar* (*anfangen*), y por tanto el efecto debe ser encontrado en la serie temporal, por consiguiente en el mundo sensible (por ejemplo, el comienzo del mundo), allí se alza la cuestión de si la causalidad de la causa misma también tiene (*müssen*) que comenzar, o si la causa puede iniciar un efecto, sin que comience su causalidad misma». Como es obvio, en el primer caso, la causalidad es un concepto de la necesidad de la naturaleza; en el segundo es un concepto de la libertad. Y yendo a lo que realmente nos interesa, apostilla Kant con una sencilla profundidad y justeza: «A partir de aquí echará de ver el lector que cuando yo expliqué la libertad como la facultad de empezar por sí un acontecimiento, di exactamente con el concepto que es el problema de la metafísica» (*Prolegómenos*, IV, 344). En el mismo sentido se pronuncian *Los Progresos*: Es «la doctrina de la libertad lo que eleva a la razón a la metafísica» (XX, 335). La libertad no es sólo el lugar

de emergencia de la metafísica como sobrepasamiento inmanente de lo sensible, sino que «es el auténtico fin final de la metafísica» (*Progresos XX*, 292; 80). Diríase que la libertad abre, delinea y está llamada a la ideal completitud del horizonte de la metafísica al sobrepasar todo límite indicado» (*KrV A-317, B-374*). Hay metafísica pues «hay libertad» (*weil es Freiheit ist*). De otra parte la libertad comporta esencialmente el concepto de fin y especialmente el concepto de fin final: «el concepto de fin es hecho siempre por nosotros mismos, y el concepto de fin final tiene que ser hecho *apriori* por la razón» (*Progresos XX*, 294-5), concepto de fin final que «es meramente un concepto de nuestra razón práctica» (*KuK; V, 454*) de ese modo la libertad, tras presentarse emergiendo en el espacio cosmológico, abre a otro respecto de la metafísica en el que tiene que ser considerada como «metafísica mundana».

Así las cosas, y para proseguir en esta dirección, es preciso volver a *El conflicto de las facultades*, para profundizar en el concepto de filosofía y su relación con la metafísica. El conflicto tiene lugar entre la filosofía y la teología junto a la religión y el derecho y el ejercicio del poder político. Pero no se deja de apuntar que si bien en sentido estricto la filosofía es la filosofía pura (metafísica de la naturaleza y metafísica de las costumbres) constituye con la matemática pura el Departamento de las ciencias racionales puras. Hay otro departamento de la ciencia histórica al que pertenece la historia, la geografía, la lingüística, las humanidades con todo lo que ofrece la ciencia natural de conocimiento empírico. Y algo además de singular interés, a saber, que en la Facultad de Filosofía se toman en consideración ambas partes de la ciencia «en la referencia (*Beziehung*) recíproca de una a otra» (*CF.*, VII, 28). La filosofía tiene que ser libre para la verdad en la promoción y defensa del bien y de la justicia: el interés científico de la verdad con la libertad de enjuiciar y exponer públicamente cuanto a ella se refiere. Tiene a su cuidado (*besorgen*) todos los intereses de la razón y junto a la verdad, la veracidad: el deber de que cuanto se dice «sea verdadero». Es el momento «moral» de la verdad. Y con ambas la libertad: «la razón según su naturaleza es libre», y por tanto no puede aceptar nada por verdadero por mandato de un superior o de la autoridad. Esta exigencia de juzgar con autonomía la razón tiene que cumplirla «de acuerdo con los principios del pensar en general». Pensar en el que anida la libertad y que conlleva la libertad de pensar y expresarse públicamente. Es la coyunda de libertad y publicidad: sin ellas la verdad nunca vería la luz del día. La facultad de filosofía, última Kant, «es fiel al principio de la libertad», y se sostiene y mantiene sólo en «aquello que el hombre mismo puede y debe hacer: vivir *honestamente*, no hacer injusticia a nadie...» (*CF.*, VII, 30). Cuanto acaba de indicarse como propio de la filosofía tiene su lugar de ejercicio en el espacio público mundano en que habitan los hombres. Y leído desde las *Críticas* recibe, como se verá, toda su fundamentación y alcance.

En efecto, ya se ha señalado que Kant considera la filosofía en el espacio del conjunto de saberes. En las *Críticas* su relación con la teología, la religión, la política adquiere siempre un carácter importante tanto en un marco de conflicto como de ilustración y vigilancia de esos saberes no sólo con respecto al nivel discursivo sino en atención también, y no en segundo lugar, al interés de la humanidad. De otra parte, por mencionar sólo la *Crítica de la razón pura*, la Lógica, la Matemática, la ciencia de la naturaleza, en fin el conocimiento empírico del hombre o la antropología en sus diferentes respectos están en el horizonte de su mirada crítica. Y también en la tarea de evitar el perjuicio fatal que para la metafísica ha supuesto la pretensión de llevarla por caminos que le son extraños. No es este el lugar para una siquiera sea mínima mención de todo ello. Baste con recordar la prevención kantiana: «es de extrema importancia *aislar* conocimientos que según su género y origen son distintos de otros y evitar cuidadosamente (*sorgfältig*, que resonará en el recién citado «*besorgen*» de *El Conflicto*) que no se confundan en una mezcla con otros con los que están enlazados habitualmente (*gewöhnlich*, en una costumbre acrítica) por el uso» (*KrV*; A-842, B-870). Especial atención se presta, como es sabido, a la matemática, por haber sido el carácter a priori de sus respectivos conocimientos lo que vino a «oscurecer» (*verdunkeln*) «la idea fundamental de la metafísica» (*KrV*, A-844, B-872). De ahí el empeño de que «una razón ilustrada» lleve las luces a la metafísica misma.

Señalemos lo esencial para nuestro propósito de de-finir su «espacio mundano», siguiendo de momento la Arquitectónica de la razón pura. La filosofía es el sistema de todo conocimiento científico, conocimiento racional cuyas fuentes están en los esenciales principios de la razón. Un conocimiento racional no por construcción de conceptos, como la matemática, sino por conceptos. El carácter de sistema cumple la naturaleza arquitectónica de la razón. Es éste el concepto escolástico o académico (*Schulbegriff*) de filosofía. Pero ésta tiene otro respecto: es el concepto mundano (*Weltbegriff*) (*conceptus cosmicus*), a que corresponde desde siempre «el ideal del filósofo». En su condición mundana «la filosofía es la ciencia de la referencia (*Beziehung*) de todo conocimiento a los fines esenciales a la razón humana (*teleologia rationis humanae*)» (*KrV*, A-839, B-867). Es ésta una definición esencial de la filosofía, en la que lo decisivo no es sólo su habérselas con los fines esenciales de la razón humana (y ninguna otra razón pensable o imaginable), sino también el que su saber toma en consideración «la referencia». La filosofía no puede no estar abierta a esos conocimientos o a esos saberes, en relación (*Verhältnis*) y en cierto modo en dependencia y correspondencia a sus conocimientos, y a ellos abierta desde su escucha y obediencia a la llamada y mandato (*Geheiss*) de los intereses supremos de la razón y del fin final de la humanidad. Es, pues, el «logos», el pensar crítico-racional de los «fines» en su diversidad, mas recogidos y llevándolos a esa

última unidad sistemática prescrita en última instancia desde y por el fin final (*Endzweck*). Logos de una razón encarnada en el mundo, *telos* de una razón que tiene la obligación y el deber de implantarlo en el mundo, delectando e interpretando en un pensar reflexionante (no determinante) las señas (*Winke*) del mundo que den a entender que éste puede acoger y a la vez coadyuvar a la realización efectiva del bien más alto posible. Lectura e interpretación, y en su caso enjuiciamiento (*Beurteilung*) que son guiados desde las exigencias más altas de la libertad a partir de su implantación mundana⁴ y desde la menesterosidad (*Bedürfnis*) de la razón tanto teórica como práctica en su recíproco requerimiento. «El matemático, el estudioso de la naturaleza, el lógico por excelente que sea el progreso que puedan tener los primeros en el conocimiento racional en general, y los segundos especialmente en el conocimiento filosófico, son sin embargo sólo artesanos de la razón. Hay todavía un maestro en el ideal, que los toma a todos estos, los utiliza como instrumentos para promover los fines esenciales de la razón humana. Sólo a éste teníamos que llamar filósofo; pero como él mismo no se encuentra en ninguna parte, mas la idea de su legislación se encuentra por todos lados en la razón de cada hombre queremos mantenernos solamente en esta última y determinar más precisamente lo que la filosofía, según este concepto mundano, prescribe desde el punto de vista de los fines para la unidad sistemática» (*KrV*, A-839-840, B-867-868). Nos vemos remitidos, pues, al concepto de fin que puede ser considerado también «concepto fundamental». De momento basta con señalar que los fines esenciales no son los fines supremos (*höchsten*) y que, en una completa unidad sistemática de la razón, sólo uno de ellos puede ser el supremo. Con respecto a éste los demás sólo son «fines subalternos» que pertenecen necesariamente como medios para aquél, que justamente Kant denomina «fin final». Pues bien, el fin final no es otro que la entera y completa «determinación (*Bestimmung*) del hombre», aquello a lo que está destinado a ser y por ende debe ser, sin ocultársenos la gravedad que este pensamiento lleva consigo. También en una nota encontramos qué hay que entender por «concepto mundano», atribuido a la filosofía por excelencia. A diferencia de lo que sucede cuando una ciencia es considerada como una de las habilidades para ciertos fines arbitrarios y discrecionales (*beliebigen*), en cuyo caso Kant determina el propósito o la intención de esa ciencia «según conceptos de escuela», «concepto mundano» significa aquí aquél que incumbe a «lo que interesa necesariamente a cada cual», esto es, a todos. En el concepto mundano está y se pone en juego lo que realmente interesa a los hombres, al estar en ello su ser (inter-esse) y lo que le interesa «necesariamente» (*notwendig*), no algo que se pueda proponer arbitraria, caprichosa o individualmente, sino que le

[4] Cfr. nuestro trabajo «Kant: sendas de la libertad», en *Del Renacimiento a la Ilustración II*, ed. JAVIER ECHEVARRÍA, Madrid: Editorial Trotta, 2008, 277-308.

incumbe en su esencia pues a ello se gira con necesidad desde la penuria (*Not*) de su existencia mundana.

Pareciera que la metafísica y la filosofía en cuanto «legislación de la razón humana» quedaran radicalmente divididas en dos ramas con sus correspondientes objetos, la naturaleza y la libertad, separadas por una sima (*Kluft*) enorme e insondable que no se alcanza a ver (*KuK.*, V, 195 y 175). Dos metafísicas (una metafísica de la naturaleza y una metafísica de las costumbres) y dos sistemas particulares. A este propósito son necesarias dos precisiones.

En primer lugar, en tales denominaciones, el término «metafísica» mienta «un sistema de conceptos racionales puros» y «de principios a priori» que los necesitan, tanto «la ciencia de la naturaleza» en su ocupación con los objetos de los sentidos externos, como también «toda filosofía práctica» como doctrina de los deberes, también «la doctrina de la virtud». Principios metafísicos en ambos casos que constituyen respectivamente las referidas metafísica de la naturaleza y metafísica de las costumbres (*MC.*, VI, 215-216 y 375). Pero la filosofía en sentido estricto, «la idea originaria de una filosofía de la razón pura» en la interna copertenencia de su concepto escolástico y mundano antecede y sobrepasa a ambas metafísicas, ejerciendo una función crítica, totalizadora y sistemática. En segundo lugar las dos metafísicas particulares están llamadas a formar parte finalmente de un único sistema filosófico regido por la idea de libertad, lo que hace de tal sistema buscado un sistema abierto: «la metafísica es aquella filosofía que debe exponer aquel conocimiento (puro a priori) en esta unidad sistemática» (*KrV.*, A-845, B-873). Y es que la metafísica constituye propiamente, y sólo ella, «lo que nosotros podemos llamar filosofía en sentido genuino» (*KrV.*, A-850, B-878). Y muy significativamente vuelve Kant a la referencia entre las ciencias y la filosofía, esto es, la metafísica con vistas a y por mor de los fines esenciales. «Matemática, ciencia de la naturaleza, incluso el conocimiento empírico del hombre tienen un alto valor como medios para fines en gran parte contingentes, pero al final (*am Ende*) como medios para fines necesarios y esenciales de la humanidad, aunque sólo por la mediación (*Vermittlung*) de un conocimiento racional por meros conceptos, el cual se puede denominar como se quiera no es propiamente más que metafísica» (*ibidem*). La metafísica, se lee en los *Prolegomenos*, constituye la esencia de la filosofía pura (IV, 330). En esa función y tarea de *mediación* quedó caracterizada la filosofía en sentido mundano. Ahora caracterizada como metafísica que cabe, si es que no es preciso, llamar «metafísica en sentido mundano» íntimamente ligada a «la sabiduría» (*Weisheit*). Los *Progresos* no dejan de subrayarlo: «la doctrina de la sabiduría como tránsito al final de la metafísica». Ventaja ésta que tiene la filosofía como doctrina de la sabiduría con respecto a la filosofía como ciencia especulativa, ventaja que no la recibe sino «del concepto de libertad» (*Progresos* XX, 273 y 301).

El concepto de sabiduría contribuye a de-finir, esto es, delinear y apuntar a la esencia de lo que llamamos «espacio mundano de la metafísica». La sabiduría puede ser considerada teórica y prácticamente. En el primer respecto «significa el conocimiento del (genitivo objetivo) bien supremo», en el segundo «la conformidad de la voluntad a (*zum*) el bien supremo» (*KpV*, V, 130). Mas tal conocimiento requiere de una indicación e instrucción (*Anweisung*) del concepto en el que poner el bien supremo, así como para propiciar tal conformidad se requiere una instrucción del «comportamiento mediante el cual alcanzarlo». Y ello incumbe a la filosofía como doctrina de la sabiduría (o.c., V, 108). Al tratarse de un quehacer de la razón en su uso práctico cabría imaginar, desde los prejuicios habituales que tanto dificultan la comprensión de la «moralidad» en Kant, que tal sabiduría poco tiene que ver con espacio «mundano» alguno, salvo que «mundano» quede restringido al manejo turbio y aprovechado de unos hombres para con otros. A este respecto la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* habla de «*Weltklugheit*», «sagacidad mundana», como esa habilidad para influir sobre otros a fin de servirse de ellos para sus propios y quizás inconfesables intereses. Expresión en la que «mundo» (*Welt*) deja con todo traslucir que éste expresa el espacio público de relación de unos con otros, a diferencia de la «sagacidad privada» (*Privatklugheit*) (*GMS.*, IV, 416). Antes al contrario, la doctrina de la sabiduría es «mundana» en cuanto mienta el bien supremo y universal de los hombres realizable en el mundo, así como su justificación, promoción y vigilancia en pro de su respeto. Habla, pues, Kant de «sabiduría mundana pura práctica» (*reine praktische Weltweisheit*, *ibidem*). Y, en fin, en la misma línea se pronuncia en la *Metafísica de las costumbres*: «sabiduría moral mundana» (*die moralische Weltweisheit*) (o.c. VI, 217), que es «la genuina sabiduría... porque hace suyo el fin final de la existencia del hombre en la tierra. Sólo en su posesión el hombre es libre... porque se posee a sí mismo en su mismidad» (o.c. VI, 405). La metafísica como sabiduría mundana se muestra así no sin más como una «Idea», sino como un «Ideal». Y es que «la razón humana no solo contiene ideas, sino también ideales». Y uno de ellos es el ideal del sabio, es decir, «un hombre que existe meramente en el pensamiento», pero plenamente congruente con «la idea de sabiduría». Esta idea y el ideal proyectado por la razón, sede de la metafísica, encierran «una fuerza práctica» y «sirven como modelo (*Urbild*) de la determinación completa de las acciones hacia su perfección. Es la sabiduría humana en su total pureza» y el ideal del sabio: «este hombre divino en nosotros». Es la norma de nuestras acciones, «una norma indispensable de la razón con la que nos comparamos, nos enjuicamos y por medio de ello nos hacemos mejores aunque nunca podamos alcanzarlo» (*KrV.*, A-569-570, B-597-598). Considerar la sabiduría como idea pudiera llevar a decir de ella desdeñosamente que «es solo una idea», cuando en verdad en cuanto «es la idea de la unidad necesaria de todos los fines posibles» no solo

«tiene que servir de regla como condición originaria para todo lo práctico», sino que quizá haga posible un tránsito de los conceptos de la naturaleza a los conceptos prácticos» (*Krv.*, A-328-329, B-385-386), esto es, a lo que es posible por libertad. Un tránsito, pues, de lo sensible a lo inteligible.

III. METAFÍSICA Y CULTURA

Todavía hay que decir algo más acerca de la metafísica en virtud de su condición académico-mundana. Y no como una simple nota de adorno, como pudiera parecer. Este algo más lo introduce, ya al final de la arquitecónica, y ultimando así prácticamente la *Crítica de la razón pura*, con un «*Eben deswegen*», «justamente por esto». «Esto» es cuanto incumbe a la esencia de la metafísica que trabajosamente, derribando y construyendo, se ha ido conformando a lo largo de la *Crítica*. Y precisamente por esto hay que mostrar justamente algo más de la metafísica, para ajustarnos con justeza a su naturaleza y para ser justos con su condición y tarea. «La metafísica, prosigue Kant, es *también* (subrayado nuestro) la completitud y consumación (*Vollendung*) de toda cultura (*Kultur*) de la razón humana» (*KrV.*, A-850, B-878). Con independencia del influjo crítico que la metafísica pueda ejercer sobre la *posibilidad* misma de algunas ciencias y del uso de todas ellas en su referencia a los fines de la humanidad, la mencionada consumación es considerada «indispensable» a fin de que el quehacer de la comunidad científica no se aleje «del fin principal de la felicidad universal». Léida esta referencia a la felicidad desde el tópico distorsionante, y a fin de cuentas falsificador, sobre la interpretación kantiana de la felicidad llevaría a un grave error. Habrá en su día que atender como se merece el tema de la felicidad en Kant sin duda complejo, lleno de matices y esencial. Baste ahora sólo recordar que la felicidad es un componente necesario del bien moral supremo a realizar en el mundo, sin el cual la moralidad misma quedaría en el aire.

Para calibrar el alcance de que la metafísica sea culminación de la cultura de la razón es preciso repensar el concepto de cultura. Lo haremos con la mayor concisión. La razón ha menester de una cultura especialmente en la conformidad a fines y en la unidad sistemática de éstos, ejérsese esta formación (*Einbildung*) en el delecto e interpretación de la conformidad a fines en la naturaleza misma, como en el espacio público e intersubjetivo en que habitan los hombres. «Sin ello no tendríamos siquiera razón alguna» (*KrV.*, A-817, B-845). Por otra parte, «la cultura debe procurar una destreza práctica puesta en ejercicio de las disposiciones (*Anlagen*) como elemento de la constitución y determinación del hombre: la disposición técnica, la pragmática y la moral, según el tratamiento de la *Antropología* (VII, 321-325). O según la *religión*, «la disposición original al bien en la naturaleza humana»: «la disposición para la animalidad del hombre como ser viviente, la disposición para la humanidad del

mismo como ser viviente y a la vez racional, la disposición para su personalidad como ser racional y a la vez susceptible de imputación» (VI, 21).⁵ Se abre, pues, un amplio campo para la cultura de la razón humana mediante la educación (*Erziehung*) y la formación (*Einbildung*), campo en el que la metafísica vigila y promueve, pues el problema es de primer rango. «Uno de los más grandes problemas de la educación es como se pueda unificar la sumisión bajo una constricción legal con la capacidad de servirse de su libertad. Pues la constricción (*Zwang*) es necesaria! ¿Cómo cultivo la libertad bajo la constricción? El dejado de la mano (*der Entlassene*) de la educación no sabe servirse de su libertad» (*Sobre pedagogía*, IX, 453). Todo esto está en juego en la cultura cuya culminación es la metafísica. Todo esto y más. El espacio político y el espacio religioso (dos determinaciones del «espacio mundano») siempre están explícita o soterradamente en la lucha por la libertad, el bien y la justicia. A la condición trascendental de ese espacio, la libertad de pensar (*Freiheit zu denken*), se enfrenta por doquier la «constricción civil» y la «constricción de la conciencia moral», cada una con su peculiar dominación (*Herrschaft*) y uso de la violencia (*Gewalt*) (*Was heisst: sich in Denken orientieren* VIII, 144).

vengamos a un lugar privilegiado para repensar la relación entre cultura y metafísica mundana, el §83 de la *Crítica de la facultad de juzgar*, enlazado inseparablemente al §84.

La cuestión fundamental que los sostiene, guía y articula es lo que podría considerarse una fenomenología mundana y vital del ser humano, justamente en cuanto «ser en el mundo» (*in der Welt*). O con precisiones y matices a explicitar, quizá más originariamente «ser mundano» (*Weltwesen*). No puede ser de otra manera si de lo que se trata es pensar la condición metafísica (*Naturanlage*) del hombre en sus disposiciones originarias hasta su completitud a través de su acción (técnica, pragmática y moral) en «el curso del mundo», y pensar la última apertura (*Öffentlichkeit*) que ahí despunta y asigna (*anweisen*). Una fenomenología que describe el modo como se muestra el ser humano en el mundo, por lo pronto como «ser natural» (*Naturwesen*) perteneciente a la naturaleza en sus niveles u órdenes de lo real: mecanismo y conformidad a fin (*Zweckmässigkeit*) en el preciso respecto de la interna conformidad a fin en los seres organizados según el principio de enjuiciamiento que la facultad de juzgar lleva a cabo en la observación y lectura de la experiencia. Principio cuya definición significa el modo de pensar los organismos de la naturaleza: «un producto organizado de la naturaleza es aquel en el cual todo es fin y recíprocamente también medio. Nada en él es en vano, carente de fin (*zwecklos*) o atribuible a un ciego mecanismo de la naturaleza... Ese concepto conduce a

[5] Cfr. *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid: Alianza Editorial, 1969. Traducción, prólogo y notas de Felipe Martínez Marzoa, p. 35.

la razón a un orden de cosas totalmente otro que el de un mero mecanismo» (*KuK.*, V, 376). Los mencionados órdenes (Kant hablará de los «órdenes del mundo») no cierran el lugar del hombre como ser natural, sino que éste es «el único ser en la tierra que tiene entendimiento y por tanto la facultad de ponerse a sí mismo *arbitrariamente* (*willkürlich*; subrayado nuestro) fines (*KuK.*, V, 431). Así se ha abierto otro orden de lo real: la vida, en una significación que sobrepasa obviamente el nivel de los seres organizados o la mera vida animal («la determinación de animalidad en nosotros», V, 432). La vida está, vive cabría decir, en el mismo ser pensante, con la expresión justa de Kant: «nuestro sí mismo pensante en la vida» (*unseres denkenden Selbst im Leben*) (*KuK.*, V, 461). Además de este respecto teórico, encierra el concepto de vida más propiamente la «acción» (*Handlung*). En esa dimensión es caracterizada la vida en la *Crítica de la razón práctica* y en la *Metafísica de las costumbres*: «vida es la facultad de un ser de actuar según leyes de la facultad de desear»; «la facultad de un ser de actuar conforme a sus representaciones se llama vida» (*KpV.*, V, 10; *MC.*, VI, 211). Orden este de la vida en el que con lo dicho de él hasta ahora no queda agotado el orden de lo real, pues el ser humano tiene la capacidad de «poner un fin final a su propia existencia», o dicho y pensado de otra manera: «poder ser fin final» (*Endzweck sein können*), lo que quizá venga a significar otro pensamiento distinto del primero (*KuK.*, V, 431) pero «fin final es aquel fin que no ha menester de ningún otro como condición de su posibilidad» (*KuK.*, §84). No puede confundirse con fines arbitrariamente propuestos ni con otros fines libres. Remite a la razón práctica, que no hay que apresurarse a reducir a la dimensión ética, sino que determina un orden ontológico previo, sin que ello comporte «*chorismos*» alguno. Así lo da a entender la caracterización de lo «práctico» como todo lo que es posible y posibilitado por la libertad. Es, pues, la libertad lo que constituye el último orden de lo real. Orden desde el que el ser humano como ser en el mundo ha de comportarse para consigo mismo y para con los demás seres racionales finitos y mundanos instituyendo una comunidad. En tal fenomenología cabe reconocer los diferentes sentidos y respectos del concepto de mundo: cosmológico (mecanismo y teleología natural), mundo pragmático, mundo moral y mundo histórico de decurso de la implicación de los demás respectos del mundo. Una fenomenología que con toda razón cabe llamar «vital», pues la vida como vida del ser finito pensante lleva a cabo la mediación entre naturaleza y libertad⁶. La vida vive en nosotros, nosotros la hacemos individual y comunitariamente y estamos en la forzosidad de estimarla y conferirle un valor según y en relación con los diferentes respectos de nuestra condición y con el orden de los fines. También en una nota se dice lo esencial:

[6] A. PHILONENKO, «Kant und die Ordnungen des Reellen», en *Études kantiennes*, París: J. Vrin, 1982, 97-117, p. 112.

«qué valor tenga para nosotros la vida cuando se estima ésta meramente según lo que se *goza* (el fin natural de la suma de todas las inclinaciones, la felicidad), es fácil de decidir. Ese valor cae por debajo de cero... Se ha mostrado más arriba el valor que tiene la vida a consecuencia de lo que ésta encierra en sí cuando se la conduce según el fin que la naturaleza tiene en nosotros y que consiste en *lo que se hace* (no meramente en lo que se goza), y en el cual nosotros somos siempre sólo medios para un fin final indeterminado. No queda, pues, más que el valor que nosotros mismos damos a nuestra vida mediante no sólo lo que hacemos, sino lo que hacemos conformemente a fin tan independiente de la naturaleza que incluso la existencia de la naturaleza sólo puede ser fin más que bajo esta condición» (*KuK.*, V, 434).

El texto de Kant es definitorio de la implantación natural-mundana de este último orden: delinea «*ad intra*» su espacio que por la misma condición ontológica de la libertad permanece abierto: «sólo tenemos una única clase de seres en el mundo cuya causalidad sea teleológica, es decir, orientada a fines y sin embargo al mismo tiempo constituida de tal manera que la ley según la cual esos seres tienen que determinarse fines es representada por ellos mismos como incondicionada e independiente de las condiciones de la naturaleza, pero en sí como necesarias. El ser de esta clase es el hombre pero considerado como noumeno; el único ser natural (*Naturwesen*) en el que sin embargo podemos reconocer por mor de su genuina constitución una facultad suprasensible (la *libertad*), e incluso la ley de causalidad, junto al objeto de la misma que ella puede proponerse como el fin supremo (el supremo bien en el mundo)» (*KuK.*, V, 435). A lo largo de estos órdenes y atravesándolos discurre «el curso del mundo», que no es sino el acontecer y la historia de la misma razón. Las disposiciones originarias del ser humano necesitan desarrollarse y formarse. La razón misma ha menester ensayar en la experiencia. Hasta la misma libertad necesita formarse, diríamos que belicosamente, y cultivarse, empezando por algo tan elemental como la libertad de pensar. Cómo no sentirse tocado por esta confesión de Kant: «Confieso que no puedo acomodarme a esta expresión de la que se sirven también hombres sensatos: cierto pueblo (en vías de elaborarse una libertad legal) no está maduro para la libertad; los siervos de un propietario rural no están maduros para la libertad; y así también: los hombres en general no están aún maduros para la libertad de creencia. Según un supuesto tal la libertad nunca tendrá lugar; pues no se puede *madurar* para ella si no se ha sido ya antes puesto en libertad (hay que ser libre para poder servirse convenientemente de las propias fuerzas en la libertad). Los primeros intentos serán desde luego burdos, comúnmente incluso ligados a un estado más molesto y más peligroso que cuando se estaba bajo las órdenes, pero también bajo la providencia, de otro; pero no se madura jamás para la razón si no es

por medio de los *proprios* intentos (que uno ha de ser libre para poder hacer)» (*Religion* VI, 188; 234-235).

En este marco fenomenológico juega su función la cultura. Decir del ser humano que es un ser natural es decir que está ligado (*verknüpfen*) con la naturaleza y que en cuanto ser organizado no sólo es un fin de la naturaleza (*Naturzweck*), sino también «el último fin de la naturaleza» en referencia al cual todas las restantes cosas naturales constituyen «un sistema de fines». Ese último fin habrá de ser un fin tal que la propia naturaleza pueda bastarse para realizarlo ella misma en el hombre y que «la naturaleza en nosotros» pueda recibirlo y acogerlo (*empfänglich*) y quedar satisfecha en su posesión y goce. Tal fin sería la felicidad, cuyo concepto, como se dijo, es muy rico y complejo. Pero la felicidad, como un fin que la mera naturaleza puede realizar en el hombre, no es posible, argumenta Kant, con razones de interés que no podemos detenernos a analizar y evaluar. Baste con recordar lo que Kant no deja por doquier de reiterar: «la naturaleza del hombre no es de tal condición que llegue a cesar en alguna parte en la posesión y en el goce y a estar satisfecho». Ni en el respecto meramente sensible como ser natural ni en otros órdenes de su vida. En efecto, se pregunta Kant: «Pero ¿qué pasa con la satisfacción (*acquiescentia*) durante la vida? Es inalcanzable para el hombre: ni en el respecto moral (estar satisfecho consigo mismo en la buena conducta), ni en el respecto pragmático (estar satisfecho con el bienestar que él piensa proporcionarse mediante su habilidad y su prudencia). La naturaleza ha puesto en él el dolor como aguijón de la actividad al que no puede escapar, para que progrese siempre hacia lo mejor... Estar en la vida satisfecho (absolutamente) sería un reposo carente de acción... Pero ello no puede consistir con la vida intelectual del hombre» (*Antropología*, VII, 234-235). Y es que «a todo deleite ha de preceder el dolor; el dolor es siempre lo primero»; en la actividad (*Thätigkeit*) «ante todo sentimos nuestra vida; sin dolor sobrevendría la ausencia de vida (*Leblosigkeit*)» (o.c. VII, 231). Amén de que la vida, el sentirse vivir, es una continua inmanente trascendencia, sobrepasamiento (*continuirlich aus dem gegenwärtigen Zustande herauszugehen*, o.c. VII, 233). Y para que de esta inmanente trascendencia no se haga una lectura reductiva a la mera vida, como se señala en *Los Progresos*, vivir en sentido pleno es tanto como pensar y querer ,o.c. XX, 309; 105).

Indicar tan sólo con vistas a nuestro propósito, que hay algo «paradójico o absurdo» (*das Widersinnische*) en sus disposiciones naturales que lo transponen en calamidades ideadas por él mismo, y «mediante la opresión de la dominación... lo transpone en un estado de penuria (*in Not versetzt*)». Como ser natural, pues, «es siempre sólo un eslabón en la cadena de los fines naturales», y por tanto, aunque también pueda ser principio en consideración de algún fin al que la naturaleza lo determina, «es también un medio para la conservación de la conformidad a fin». Como no es el caso, pues, que sea la

felicidad ese último fin de la naturaleza en el hombre, sólo resta que lo sea «la aptitud y habilidad para toda clase de fines». Tal fin es «la cultura del hombre». Considerada la naturaleza como un sistema teleológico, el hombre es el último fin de ella. Mas bajo una doble condición, pareciéndonos importantes ambas en su aparente simpleza. La primera reza así: «que él lo comprenda» (*dass er es verstehe*). ¿Qué mienta ese «lo»? ¿Qué es lo que hay que comprender? Y además ¿qué significa «comprender» (*verstehen*)? Lo que hay que comprender es la facticidad de la conformidad a fin que aparece en lo empírico de la experiencia a través de un orden de fines a los que no llega a conocer la retícula apriorico-transcendental del entendimiento en el ejercicio determinante de la facultad de juzgar. «Comprender» no es, pues, el cumplimiento (*Erfüllung*) de un significado (*Bedeutung*) según las proposiciones fundamentales (*Grundsätze*) del entendimiento. Comprender empieza por ser buscar y deletrear en lo empírico conforme a fin un sentido (*Sinn*) que «prima facie» no está ni puede estar, pero que una reflexión heurística, interpretativa diríase, tiene que alumbrar desde instancias que preceden a toda lógica y a todo principio de conocimiento (*KuK.*, §21), guiada además desde ideas y principio heurísticos e inmanentes de la razón. Comprender es mediante la facultad de juzgar reflexionante percibir y perseguir un sentido (*besinnen*) allí donde el conocimiento científico de la naturaleza no alcanza. Mas ello no basta. Es preciso, en segundo lugar, que el hombre «tenga la voluntad de dar a la naturaleza y a él mismo «una referencia de fin tal» que pueda independientemente de la naturaleza, bastarse a sí mismo y pueda ser por tanto fin final». Pues la voluntad del ser humano, tanto individualmente como sobre todo en la comunidad intersubjetiva, puede querer seguir otros caminos que aquellos que prescribe la legislación de la razón y los fines esenciales de la humanidad. Tan puede que prácticamente siempre así lo ha querido y presumiblemente lo seguirá queriendo. Así, pues, comprender y querer. Un comprender que requiere de las pertinentes actividades heurísticas y cautelas disciplinarias (en el obvio significado de la «Disciplina de la razón pura» de la metafísica en sentido académico) y un querer que para su justa orientación y ejercicio ha menester no en menor medida de la metafísica en sentido mundano. Recordemos lo elemental, por ello con frecuencia olvidado: sólo hay una razón. La copertenencia y complementariedad de ambos usos fue expresada así: «¿qué uso podemos hacer de nuestro entendimiento, incluso en atención a la experiencia, si no nos propusiésemos fines?... La unidad conforme a fin es necesaria y está fundada en la esencia del albedrío mismo», esto es, de la libertad. (*KrV.*, A 816-817, B 844-845). Actividad complementaria guiada por y con vistas a la libertad como concepto fundamental.

Comprender y querer han menester de la cultura. Se entiende así el rigor y el alcance de una primera caracterización kantiana de la misma: «La cultura (*die Kultur*) es la producción de la habilidad de un ser racional para cualquier fin en

general (consiguientemente en su libertad)». Para cualquier fin, pero en el bien entendido sentido de que todo está en función del fin final. Así, pues, el último fin que cabe atribuir a la naturaleza es sólo la cultura, que Kant denomina en este primer respecto «cultura de la habilidad». Pero ésta no basta, sin embargo, para algo que pertenece esencialmente a una «aptitud para fines» que, excluida la felicidad, es el último fin de la naturaleza. Y ese algo consiste en «promover a la voluntad en la determinación y elección de sus fines». La última condición de la aptitud con vistas a la determinación de la voluntad, condición que Kant denomina «la cultura de la disciplina», es negativa y consiste en «la liberación de la voluntad del despotismo de...» a fin de hacernos capaces de «elegir nosotros mismos». Tras este «de» (*vom*) hay que poner todo aquello que constituye un obstáculo, una fuerza en contra, incluso una oposición real, generalmente acompañado de violencia en el espacio civil, político y religioso. En su comunidad el hombre se encuentra «en una situación llena de peligros» que vienen no tanto de su propia naturaleza *ruda* (*rohe*) en cuanto existe aisladamente, «sino de los hombres con los cuales está en relación y asociación» (*Religion*, VI, 93; 94). Es verdad que su naturaleza, amén de su «insociable sociabilidad», les impone la desigualdad entre ellos, y que los progresos de la civilización y de la cultura conllevan el crecimiento de calamidades. Mas se instaura una insoportable desigualdad en que una mayoría es mantenida por una minoría «en un estado de opresión, de trabajo amargo y de goce escaso», viniendo a alcanzar al final esa calamidad a todos, bien por «una violencia y brutalidad extrañas» (*durch fremde Gewalttätigkeit*), bien por una «interior insaciabilidad». A todo ello conducen la envidia, la ambición, el ansia de dominio y la codicia de «un intratable egoísmo». Y si bien este estado de cosas rige por doquier, especialmente grave y lleno de males (*Übel*) es el peligro cuando concurren todas estas disposiciones de ánimo «en aquellos que tienen el poder en las manos».

Bastan estas pinceladas maestras de Kant para comprender la tarea de la cultura de la disciplina, no sólo individualmente con respecto a las inclinaciones, sino en el espacio mundano que debe velar y cuidar la metafísica. «La condición formal sólo bajo la cual la naturaleza puede alcanzar su propósito final es aquella constitución en la relación de los hombres entre sí, en la que al perjuicio de la libertad que está en conflicto mutuamente con otra es opuesto un poder legal en un todo que se llama *sociedad civil*» (*KuK.*, V, 432). El propósito de la cultura, en fin, es la formación que prepare al hombre «para una dominación en la que sólo la razón deba tener poder», objetivo en el que el carácter de deber (*sollen*) indica inequívocamente su dimensión moral en la promoción de los fines más elevados que son los de la libertad. Su posibilidad junto a la habilidad para todo ello «está oculta en nosotros», como la metafísica lo está en cuanto «disposición natural». Desvelar esa esencial determinación en los hombres e instituir entre ellos el sumo bien posible en el mundo es la tarea mundana de

la metafísica: la realización efectiva de la libertad junto al bien y la justicia. He aquí una de las caracterizaciones kantianas más ajustadas de lo que somos, esto es, de lo que estamos llamados (*Geheiss*) a ser: «ser para la libertad» (*sein zur Freiheit*). Desde luego dominar (*herrschen*) en el Estado, en la casa y en la iglesia es más cómodo si se puede hacer prevalecer un principio tal (a saber, que como no se está maduro para la libertad, «la libertad nunca tendrá lugar»). «Pero ¿es también más justo?» (*Religión*, VI, 188; 234-5).⁷

[7] Esta es la primera parte de un estudio más amplio, que incluirá también la respectividad del concepto de mundo.

