

## KANT, FILÓSOFO DEL MÁS ACÁ<sup>1</sup>

---

Roberto Torretti

\*\*\*

Publicado originalmente en *La Torre* (Puerto Rico), 34: 161-179 (1961)

\*\*\*

Der Bauch des Seins redet garnicht zum  
Menschen, es sei denn als Mensch.  
*Also Sprach Zarathustra*

En la desigual batalla librada por Federico Nietzsche contra los “trasmundanos”, los “predicadores de la muerte”, “los negadores del cuerpo”, “los traidores al sentido de la tierra”, Kant fue blanco de algunos de los más rudos y viciosos ataques. El “gran chino de Königsberg”, un “Tartufo” (N. VII, 14; XIII, 26), un “espantapájaros” (N. XV, 234), habría sido con Leibniz uno de los grandes tropiezos

---

<sup>1</sup> Conferencia dictada en la Universidad de Puerto Rico el 7 de marzo de 1961. He añadido al calce textos y referencias ilustrativas, así como algunas anotaciones sobre ciertos puntos controvertibles. Cito la *Crítica de la razón pura* (abreviado: KrV) según la primera y la segunda edición (A y B, respectivamente); las demás obras de Kant, según la edición de la Academia Prusiana de Ciencias (Ak.); las obras de Nietzsche, según la edición en octavo mayor dirigida por su hermana, Elisabeth Förster-Nietzsche (Leipzig, 1895 y sigs.; abreviado: N.). Las palabras subrayadas en las citas figuran así en el original. Los números romanos remiten al tomo en que aparece el pasaje citado, los arábigos a la página.

en el desarrollo de “la honradez intelectual de Europa” (N. XV, III). “Cristiano solapado hasta lo último” (N. VIII, 81), su éxito habría sido “un mero triunfo de teólogo” (N. VIII, 226). Habría “inventado el mundo transcendente para asegurar un sitio a la libertad moral” (N. XVI, 73), prolongando así la vida del platonismo maltrecho y vacilante ya merced al tratamiento recibido de la Ilustración anglofrancesa. Más de una de las tortuosas y ambiguas fórmulas con que el pensamiento de Kant se ha vestido en el curso de su largo y difícil camino ha podido inducir a un lector agudo, pero impaciente, como Nietzsche, a que adopte una interpretación así. Por otra parte, es casi seguro que la obra intelectual y moral del propio Nietzsche no habría sido posible si no vive después de Kant. Aunque éste ha merecido sin duda las objeciones más serias que Nietzsche le hace —la de haber insistido en “una distinción peligrosa entre lo teórico y lo práctico” (N. XV, 481), la de haber ignorado la historicidad del espíritu<sup>2</sup>— su pensamiento ha contribuido como el de nadie a hacer posible el que esas objeciones se planteasen, el que el mundo y la verdad y el ser llegasen a pensarse en tales términos que esas objeciones cobrasen un sentido. Al fin y al cabo, fue el joven Fichte, entusiasta seguidor de Kant, quien, todavía en vida del maestro, expuso la primera filosofía fundada en la unión indisoluble de teoría y práctica; y no habían pasado tres años desde la muerte de Kant, cuando Hegel publicó la obra que todavía es una fuente de inspiración aparentemente

---

<sup>2</sup>“Lo que nos separa lo mismo de Kant, que de Platón y Leibniz: creemos exclusivamente en el devenir también en lo referente al espíritu —somos *históricos* de cabo a rabo. Este es el gran vuelco. ...El modo de pensar de Heráclito y Empédocles ha resucitado. Todavía Kant no ha superado la *contradictio in adjecto* ‘espíritu puro’” (N., XIII, 10; este pensamiento se desarrolla más prolijamente en las pp. 21-23. Cf. así mismo N. XV, 333 y 416).

inagotable para cuantos creemos en la historicidad radical del ser del hombre. En todo caso, hay suficientes textos del propio Kant que nos impiden atribuirle la orientación oscurantista que le imputa Nietzsche, que nos lo muestran muy adverso a toda tentación de dar la espalda al mundo real para buscar solaz en uno fingido. Así, a propósito de una reseña en que se describe en filosofía como un idealismo “transcendente” o “elevado”, escribe Kant, en uno de sus raros accesos de ira: “¡Hostia santa! ¡Elevado, no! Las torres elevadas y los colosos metafísicos que se les parecen, en torno a los cuales suele soplar mucho viento, no son para mí. Mi lugar está en la hondonada fecunda de la experiencia” (Ak. IV, 373 n.). Y en la *Crítica de la razón pura*, en el apéndice que cierra los capítulos en que expone sus investigaciones revolucionarias sobre nuestra facultad de conocer, escribe esta frase cortante, que parece encaminada a suprimir hasta la posibilidad de hablar de un mundo distinto de éste: “No podemos entender más que aquello que envuelve (*mit sich führt*) algo que corresponda a nuestras palabras en la representación sensible (*Anschauung*)” (KrV. A277 = B333).

Quisiera comentar aquí algunos de los aspectos de la filosofía de Kant que me hacen ver en este pensador una figura decisiva en el movimiento espiritual que lleva al hombre de occidente a redescubrir el sentido de la vida terrena. Quisiera presentar a Kant como uno de los grandes pensadores del más acá, opuesto firmemente a los soñadores del más allá. No puede tratarse en este lugar de reconstruir la marcha viva de la reflexión kantiana, ello demandaría muchísimo más tiempo del que tenemos a nuestra disposición y entrañaría además un compromiso personal más hondo que el que muchos de los presentes están probablemente dispuestos a asumir: los muertos —dice Homero— no hablan si no les damos sangre fresca, la sangre que corre en nuestras venas. No pudiendo, pues, revivir el

pensamiento de Kant, nos limitaremos a hablar de sus ideas. Aunque las ideas no son más que la osamenta más o menos fosilizada que el pensamiento ha dejado en su camino, su estudio puede ser importante. Es indispensable, desde luego, si queremos tener aunque sea una imagen de lo que fue el organismo del que formaron parte. Además, aun la mera historia de las ideas bien puede incitarnos a la empresa más ardua de restaurar el acontecer del pensamiento.

Atendamos en primer lugar a la doctrina básica de Kant sobre la posibilidad de un conocimiento independiente de la experiencia. Su tesis es conocida: tal conocimiento es posible, pero únicamente en cuanto se refiere a las condiciones de posibilidad de la experiencia misma. No cabe pues obtener ningún conocimiento de entes que escapan a toda experiencia posible —ni a través de la experiencia, ni por otras vías. Más que la tesis misma, nos interesa subrayar una consecuencia del procedimiento seguido para establecerla. La tradición filosófica en que se educó Kant distinguía dos fuentes del conocimiento humano: la sensibilidad y el entendimiento. A la sensibilidad se atribuía el conocimiento empírico, en otras palabras, la experiencia<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> El lector de Kant no debe olvidar que el vocablo *esperienza*, *Erfahrung*, para este pensador, como para sus predecesores, designa únicamente un tipo de conocimiento, o, mejor dicho, un orden de conocimientos (cf. KrV, B 1, B 147, B 161, A 157 = B 196, B 218, A 214 = B 260, A 764 = B 792; Ak., II, 394; Ak., IV, 275; 310; Ak., XX, 266, 274). Expresiones corrientes hoy, tales como “experiencia estética”, “experiencia moral”, “experiencia religiosa”, no se encuentran, que yo sepa, en los escritos de Kant. Esta observación es tanto más necesaria cuanto que el uso filosófico moderno del término *esperienza* —manifiesto ya en el título que Hegel quiso dar a su exposición sistemática del despliegue de la existencia humana en todos sus aspectos; “Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins”, “ciencia de la experiencia de la conciencia”— es en cierto modo un fruto de los planteamientos de Kant y hasta podría decirse que se insinúa en algunos

El entendimiento contenía o generaba conocimientos independientes de la experiencia. Los filósofos de las más opuestas tendencias coincidían en este distingo, difiriendo sólo en cuanto a la importancia asignada a cada una de estas fuentes. Descartes, por ejemplo, rebajaba la sensibilidad; los datos de los sentidos no estaban destinados, según él, a informarnos cómo las cosas son, sino meramente a orientarnos con respecto a lo que tienen de útil o de nocivo para la vida<sup>4</sup>. Hume, por su parte, en el extremo opuesto, negaba que hubiera un entendimiento fuente autónoma de conocimientos sobre las cosas. Kant parte de este distingo entre sensibilidad y entendimiento, pero procura precisar su significado. No puede aceptar la identificación ingenua de la sensibilidad con los órganos de los sentidos. Estos —los ojos, la piel, la lengua, etc.— son objetos que conocemos gracias a la sensibilidad y no podemos darlos por supuestos al definirla. La definición biológica debe ser reemplazada por una definición metafísica: Kant equipara la sensibilidad a la pasividad o receptividad del ente que conoce; el entendimiento a su actividad o espontaneidad<sup>5</sup>. El conocimiento humano incluye de todos modos un aspecto

---

pasajes de sus obras (véase en la *Crítica de la razón pura*, B 420 y A 582 = B 610; en la *Crítica de la razón práctica*, Ak., V. 48; en la *Crítica del juicio*, Ak., V. 169, 291, 366).

<sup>4</sup> Véase, por ejemplo, *Principia philosophiae*, part. II, art. 3, en *Oeuvres de Descartes*, ed. Adam et Tannéry, tomo VIII, p. 41.

<sup>5</sup> Cf. *Lógica*, Introducción, V.: “Todas nuestras representaciones cognoscitivas son... *intuiciones* o *conceptos*. Aquéllas tienen su origen en la *sensibilidad* —la facultad de las intuiciones; éstos en el *entendimiento*— la facultad de los conceptos. Tal es el distingo *lógico* entre entendimiento y sensibilidad... Ambas facultades fundamentales pueden ciertamente considerarse desde otro punto de vista y definirse de otra manera; a saber, la sensibilidad como facultad de la *receptividad*, el entendimiento como facultad de la *espontaneidad*... Esta manera de definir las no es lógica, sino *metafísica*” (Ak., IX, 36).

pasivo, puesto que no crea su propio objeto<sup>6</sup>. Todo conocimiento se remite a una situación actual o posible en que el objeto conocido está presente en persona; ahora bien, a los hombres, que no *creamos* el objeto al conocerlo, éste sólo puede presentárenos en tanto que de algún modo nos afecta<sup>7</sup>. La sensibilidad, pues, o sea la capacidad de ser afectado por un objeto presente, es la base imprescindible del conocimiento humano, que es un conocimiento finito, un conocimiento no creador. Pero, aunque imprescindible, la mera sensibilidad no es suficiente para establecer ningún conocimiento, ni siquiera un conocimiento rudimentario. Suponiendo que pudiera haber algo así como una conciencia puramente pasiva, ella no podría ser una conciencia de un objeto. Al ser afectada de uno u otro modo se percataría de estas afecciones, pero, si como hemos supuesto es totalmente pasiva, no las referiría al objeto que la afecta; se daría cuenta de sus propios estados afectivos, pero no vería en ellos la presentación de un objeto. Un objeto, lo que comúnmente llamamos así, una silla, esta mesa, es la unidad de una multitud de aspectos sensibles. Estos aspectos se ofrecen disgregados a la sensibilidad, y para que se los tome como presentaciones de *un* objeto se requiere una actividad que los recoja y enlace. El enlace de presentaciones que se suceden incesantemente en el tiempo presupone una capacidad de reproducir las presentaciones pasadas para ligarlas a la presentación actual. Pero esta capacidad de reproducción sería inútil si no la acompañara una capacidad de identificar al contenido reproducido en el recuerdo con el contenido dado anteriormente a la percepción. “Sin la conciencia — escribe Kant— de que aquello que pensamos es lo mismo que pensábamos hace un instante, toda reproducción en la serie de las representaciones sería vana” (KrV, A 103). Esta

---

<sup>6</sup> KrV, A 92 = B 125; cf. B 138 y sig.

<sup>7</sup> KrV, A 19 = B 33.

conciencia de la identidad de una multiplicidad se llama comúnmente concepto. Hemos visto que sin ella no es posible tomar las modificaciones de nuestra sensibilidad como presentaciones de un objeto —es decir, no es posible tener ningún conocimiento, ni aun el más modesto o trivial (como que esta mesa está aquí delante mío). La definición metafísica del entendimiento como el elemento activo de nuestra facultad de conocer no contradice, pues, la definición tradicional del mismo como facultad de pensar conceptos. Sin la cooperación del entendimiento, la sensibilidad no procuraría conocimiento alguno. Como dice Kant, “sin conceptos, las representaciones sensibles son ciegas” (KrV, A 51 = B 75). Pero la gran novedad de la filosofía kantiana está en la afirmación de que los conceptos por su parte no tienen sentido si no se refieren a las modificaciones de la sensibilidad. El entendimiento bien puede pensar objetos con los que ninguna experiencia podría ponernos en contacto. Pero tales pensamientos, declara Kant, son estériles. Conciben la mera forma vacía de un objeto en general<sup>8</sup>, y no hay ninguna garantía de que siquiera *pueda* existir fuera de nuestra experiencia un ente con esa forma. Los objetos de la experiencia posible se ajustan a la forma que tiene nuestro entendimiento de pensar un objeto en general, pues sólo en virtud de este ajuste son objetos posibles de nuestra experiencia<sup>9</sup>. Pero de aquí no podemos

---

<sup>8</sup> KrV, B 148, B 150, A 147 = B 186, A 239 = B 298, A 242, A 245, A 247 = B 304, A 254 = B 309, A 349, B 407; *Prolegomena*, parág. 39, Ak., 324, parágr. 45, Ak., IV, 332.

<sup>9</sup> Este es quizás el pensamiento central de la crítica de la razón. Kant lo formula rigurosamente bajo el título de “principio supremo de todos los juicios sintéticos”: “las condiciones de la *pasibilidad de la experiencia* en general son a la vez condiciones de la *posibilidad de los objetos de la experiencia*” (KrV, A 158 = B 197; cf. A III). Más plástica es la formulación, no tan citada, que aparece en la discusión de la tercera “analogía de la experiencia”: “En lo que concierne a los objetos de la

concluir nada sobre otros entes, en particular sobre aquéllos que por definición no pueden presentársenos a través de los sentidos, única manera como un ente puede llegar a ser objeto de la experiencia nuestra. El entendimiento que se desliga de la sensibilidad es como la paloma, que, hastiada de batir las alas contra el aire que la fatiga, se figura que volaría con más facilidad en el vacío<sup>10</sup>.

La inteligencia que, prescindiendo de los sentidos, trepa, según el mito platónico, “sobre la espalda del cielo” (*Fedro*, 247 b), para emprender el vuelo sublime que le descubrirá el más allá, se lanza como la paloma, en una aventura suicida. Entendimiento y sensibilidad son los dos aspectos inseparables de nuestra facultad de conocer, cuyo destino es manifestar la tierra, revelar al hombre maravillado el mundo portentoso de los sentidos<sup>11</sup>.

De la nueva manera de ver la relación entre sensibilidad y entendimiento se desprende un corolario que Kant no ha establecido expresamente, pero que está implícito en muchos de sus planteamientos: la superación definitiva del distingo ruinoso entre las cualidades primarias y secundarias de las cosas sensibles. Ya Demócrito había establecido este distingo en la Antigüedad; Galileo lo renueva en la Edad

experiencia, es necesario todo aquello sin lo cual la propia experiencia de estos objetos sería imposible”, (KrV, A 213 = B 259; cf. A 202 = B 247). Sobre este principio, véanse los comentarios de Nicolai Hartmann, en su ensayo “Diesseits von Idealismus und Realismus”, ahora en *Kleinere Schriften*, vol. II, Berlin, 1957, pp. 299-306, y la ceñida explicación de Heidegger, en *Kant und das Problem der Metaphysik*, parágr. 24, Frankfurt a. M., 1951, pp. 107-112.

<sup>10</sup> Cf. KrV, A 5 = B 8 y sig.

<sup>11</sup> “En el caso nuestro, el *entendimiento* y la *sensibilidad* sólo en *combinación* pueden determinar objetos. Si los separamos, tenemos intuiciones sin conceptos o conceptos sin intuiciones, en ambos casos representaciones que no podemos referir a ningún objeto determinado” (KrV, A 258 = B 314).

Moderna y Descartes le da una fundamentación rigurosa<sup>12</sup>. Según este último pensador, los colores y sonidos, sabores, olores, calores, que pueblan el mundo en torno nuestro no son sino estados mentales provocados en nosotros de una manera incomprensible por el estado efectivo de las cosas materiales. Los datos de los sentidos nos instruyen mínimamente sobre este estado efectivo; su función consiste más bien en orientar nuestras reacciones vitales en un ambiente no siempre propicio del que depende nuestro sustento. El verdadero ser de las cosas materiales se descubre al intelecto puro y no tiene otras características que las que podemos concebir clara y distintamente y describir, por lo tanto, en términos de número, figura y movimiento. La materia es una inmensa extensión elástica, capaz de adoptar distintas configuraciones. La tarea de la ciencia natural consiste en determinar las leyes con arreglo a las cuales esas configuraciones se transforman las unas en las otras. Es fácil apreciar la eficacia ascética de esta visión del

---

<sup>12</sup> Demócrito, frag. 125 (Diels): Νόμῳι γὰρ χροὴί, νόμῳι γλυκὺ, νόμῳι πικρὸν, ἐτεήι δ' ἄτομα καὶ κενόν (cf. frag. II; véase también Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, 7a. ed., 67 A 32). Galileo, *Il Saggiatore*, No. 48, en *Opere* a cura di Ferdinando Flora, Milán, 1953, pp. 311 y sigs. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, en *Oeuvres*, ed. Adam et Tannéry, vol. VII, pp. 30-31, 63 y sig., 80; *Principia philosophiae*, part. II, art. 4, *ibid.*, vol. VIII, p. 42. La clásica denominación de cualidades "primarias" y "secundarias" parece haber sido introducida por Locke. Es sabido que Berkeley y Hume pulverizan el distingio en la versión de Locke mostrando con toda facilidad que éste no puede sostenerse sobre la base del empirismo que había proclamado el filósofo inglés y que sus dos grandes sucesores toman en serio. Véase Locke, *An essay concerning human understanding*, Bk. II, ch. VIII, ed. A. C. Fraser, Oxford, 1894, vol. I, pp. 166-182; Berkeley, *A treatise concerning the principles of human knowledge*, Part. I, No. 9-15, en *Works*, ed. A. A. Luce y T. E. Jessop, vol. II, Londres, 1949, pp. 44-47; Hume, *A Treatise of human nature*, Bk. I, Pt. IV, Sect. IV, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford, 1888, pp. 226-231.

mundo. El amante cartesiano que recuerde las ternuras de la amada tendrá que pensar que el color de sus ojos y el ardor de sus manos, el timbre inconfundible de su voz y la firmeza dócil de sus labios, son otras tantas ilusiones que le procura un Dios benévolo para asegurar la propagación de la especie. Le costará entender, sí, que Dios tenga tanto interés en ello, puesto que, al fin y al cabo, ¿qué importa que la materia se configure como cuerpo humano, o como roca, o como gas? La doctrina de Kant nos permite terminar con estas aberraciones, cuya tendencia negadora de la vida no habrá escapado a nadie<sup>13</sup>. El intelecto organiza la aprehensión de lo

---

<sup>13</sup> La posición del propio Kant frente al distingo entre cualidades primarias y secundarias dista tanto de estar bien definida, que nada menos que el profesor Paton, uno de los mejores conocedores de su obra, cuenta a Kant entre los defensores del distingo, aunque, naturalmente, el significado y alcance del mismo se modifica en el contexto de su filosofía. Véase H. J. Paton, *Kant's metaphysic of experience*, Londres, 1936, vol. I, pp. 59-61, cf. p. 391 n. 4 y vol. II, p. 135 n. 3. Dos son los pasajes de Kant que favorecen sin lugar a dudas la interpretación de Paton: KrV, A 28-30, parcialmente modificado en B 44-45, y *Prolegomena*, parágr. 19, Ak. IV, 299 (sobre todo, la nota al calce); con todo, en los mismos *Prolegomena*, Parte I, Anotación II, AK., IV, 289, encontramos unas declaraciones que claramente sugieren la abolición del distingo. Por último, como destaca Anneliese Maier, en el capítulo sobre las anticipaciones de la percepción, en que trata prolijamente el aspecto cualitativo de la experiencia, Kant ignora del todo el célebre distingo. Según A. Maier, esto se explica: "Desde el punto de vista lógico-gnoseológico —como desde el punto de vista lógico-trascendental de Kant— las cualidades sensibles específicas tienen la misma significación objetiva que las mecánico-cinéticas: por un lado, también las últimas se dan solamente para un posible aprehender y en virtud de él, por otro lado, las primeras son exactamente tan necesarias y tan imposibles de eliminar en el pensamiento como las últimas. Por lo demás, las anticipaciones se refieren... de hecho a ambas clases. En este punto, pues, en que Kant realmente trae a colación el concepto de cualidad en general (es decir, de aprehensión pura), abandona el distingo que en otras partes mantiene. Seguramente, esto no es una simple casualidad: la doctrina que atribuye una condición privilegiada a las cualidades generales

real como tal y por esto la realidad aprehendida se ajusta inevitablemente a las leyes propias de la actividad del intelecto. Pero el intelecto por sí solo no descubre realidad alguna. Lo real, que no es creación nuestra, sólo se nos revela en tanto que directa o indirectamente nos afecta. La sensibilidad es pues nuestra única vía de acceso a lo real. Como dice Kant, “en el *mero concepto* de una cosa no puede encontrarse ningún carácter de su existencia (*Dasein*)... La percepción... es el único carácter de la existencia (*Wirklichkeit*)” (KrV, A 225=B 272-3). Y en otro pasaje: “Toda percepción externa demuestra en forma inmediata algo existente en el espacio, o, mejor dicho, es lo existente en persona (*das Wirkliche selbst*)” (KrV, A 375). No todos los datos de los sentidos son igualmente estables, no todos pueden reconocerse con la misma precisión y prontitud, y por esto es razonable que la investigación científica prefiera basarse en unos e ignorar a otros. Pero esto no quiere decir que aquéllos sean reales y éstos ilusorios. Todas las percepciones revelan aspectos reales del objeto que

---

[primarias], cuya historia es bien conocida, es en cierto sentido un cuerpo extraño en la filosofía de Kant. No se desprende necesariamente de ella, sino que ha sido adoptada simplemente como la opinión tradicional. En general no estorba, pero en el único caso en que podría llevar a inconsecuencias, en las anticipaciones, se la abandona tácitamente” (Anneliese Maier, *Kants Qualitäts Kategorien*, Berlín 1930, p. 65 n.). Por mi parte, creo que cuando Kant escribe la *Crítica del Juicio* ya ha abandonado por completo el distingo entre cualidades sensibles primarias objetivas y secundarias meramente subjetivas; de no ser así, no sabría cómo entender el pasaje siguiente, en que Kant ilustra la diferencia que acaba de establecer entre sensación en sentido estricto (*Empfindung*) y sentimiento (*Gefühl*): “El color verde de los prados pertenece a la sensación *objetiva*, como percepción de un objeto sensible; pero lo agradable del mismo pertenece a la sensación *subjetiva*, que no representa objeto alguno, es decir, al sentimiento...” (Ak., V. 206).

presentan, que al fin y al cabo, como vimos, no es sino la unidad de la serie de sus presentaciones.

Se alegrará tal vez que esta realidad que la filosofía de Kant restituye al mundo de los sentidos no vale mucho, pues, como es sabido, se trata de una realidad aparente, que es como un velo que oculta la única realidad auténtica, la realidad de las cosas en sí. No podemos entrar aquí en todas las complicaciones envueltas en el célebre distinguo kantiano entre apariencia y cosa en sí, pero debemos tratar de disipar algunos de los peores malentendidos al respecto. Kant parece haberlos previsto, pues insiste en que *apariciencia* (*Erscheinung*) no es lo mismo que ilusión (*Schein*)<sup>14</sup>. La pizarra aquí detrás me aparece como una gran superficie negra, con algunas manchas blancas, que en ciertos sitios arroja destellos. Esta es la manera que la pizarra tiene de aparecerme cuando la observo desde aquí. Esta apariencia, debidamente combinada con otras que la pizarra me ha ofrecido en el pasado desde otros puntos de vista, constituye todo lo que sé de la pizarra, y mi conocimiento de ella sólo podría enriquecerse por la vía de agregar nuevas apariencias a las referidas. Es evidente que conozco las cosas sólo como me aparecen, sólo conozco sus apariencias. Pero esto no significa que esas apariencias sean ilusorias. Al contrario, son el prototipo de lo que llamo "lo real". Es verdad que se dice que las apariencias engañan. Pero es preciso entender bien a qué se refiere ese engaño. Ninguna apariencia engaña respecto de sí misma. Engaña respecto de otras apariencias. Acostumbrado como estoy a que ciertas apariencias se combinen de una manera, infiero de la presentación de una la proximidad de la otra. Así, siempre que veo una alfombra espero que si la piso sentiré un suelo firme bajo mis pies; pero

---

<sup>14</sup> KrV, B 69-71; *Prolegomena*, Parte I, Anotación III, Ak., IV, 290-294; cf. Ak., XX, 269.

puede suceder que una vez me hunda; aparece ante mí un hoyo, una trampa debajo de la alfombra; la apariencia de la alfombra me engañó respecto de esta otra apariencia<sup>15</sup>.

Pero Kant no sólo afirma lo obvio —que conocemos las cosas como se nos muestran—, sino que sostiene además la aventurada tesis de que las cosas, al mostrársenos, no se nos muestran tal como son en sí mismas, independientemente de que se nos muestren. ¿Qué base tiene Kant para sostener esto? ¿Qué base podría tener? ¿Cómo, si no conocemos de las cosas más que lo que nos muestran, podemos saber que esto no coincida con su existencia independiente? ¿Podemos saber siquiera que tienen tal existencia independiente, que su ser no se agota en esto demostrarse? Nietzsche dijo que había sido “una ingenuidad” de Kant “afirmar la existencia de cosas de las que no sabemos nada” (N., XVI, 69 y sig.). Pero atengámonos por ahora a la primera pregunta: ¿Cómo sabe Kant que las cosas tal como nos aparecen no coinciden con las cosas tales como son en sí mismas? La razón de Kant es sencilla: si suponemos lo contrario nos vemos envueltos en contradicciones insolubles<sup>16</sup>. Las cosas que nos aparecen son

---

<sup>15</sup> He analizado con más detenimiento un ejemplo similar a éste en un artículo titulado “Medio geográfico y medio de la conducta en la psicología moderna”, *Atenea*, tomo CXXIT, No. 361-362 (1955), pp. 105-119.

<sup>16</sup> En lo que sigue se alude únicamente a la primera antinomia; pero la prueba del carácter necesariamente inespacial de las cosas en sí resulta aún más concluyente a la luz de la segunda. Se las plantea una tras otra en KrV, A 426-443 = B 454-471; para la solución, véase KrV, A 490-497 = B 518-525 y A 517-527 = B 545-555. Una exposición resumida de la doctrina de las antinomias figura en los *Prolegomena*, parágr. 50-54, Ak., IV, 338-348. No debe descuidarse la brillante síntesis que aparece en el escrito póstumo sobre *Los progresos de la metafísica*, Ak., XX, 286-292. Sobre la importancia del descubrimiento de las antinomias en el desenvolvimiento de la filosofía crítica puede consultarse, entre otras cosas, el reciente artículo de Heinz Heimsoeth, “Vernunftantinomie und

espacio-temporales. Si coincidiesen con las cosas en sí éstas formarían un mundo que ocupa espacio y dura tiempo. Tal mundo estaría ahí, independientemente de toda experiencia, ya sea desde toda la eternidad, ya sea desde cierto momento; se extendería ya sea por todo el espacio, ya sea hasta cierto límite. Si el mundo espacio-temporal está ahí, como una realidad dada, determinada, una de estas alternativas tiene que ser verdadera: o bien el mundo comenzó en el tiempo, o bien no tuvo comienzo; o bien tiene un límite en el espacio, o bien no lo tiene. *Tertia non datur*. Pero Kant prueba, con una argumentación contundente (al menos bajo los supuestos de la ontología tradicional) que todas estas alternativas son absurdas. En tal caso, concluye Kant, el mundo espacio-temporal no puede coincidir con la realidad tal como es en sí. Porque ésta, supone él, con la metafísica de su tiempo, es como es, de una vez por todas, y si fuera espacio-temporal tendría límites o sería infinita, tendría un comienzo o sería eterna, pero no podría estar flotando en ese estado de indeterminación, en que efectivamente se nos presenta el mundo de la experiencia, pero que no puede convenir a una cosa en sí. Mas ¿por qué no? El mundo espacio-temporal no puede ser una realidad dada y determinada; pero ¿no podría la cosa en sí ser una realidad dándose y determinándose, un proceso libre, un acontecer abierto tal como se nos muestra en la experiencia? Nuestra experiencia, nuestra vida misma no serían entonces un mero epifenómeno de la realidad absoluta, sino una parte imprescindible de su historia. La filosofía alemana después de Kant alcanzará rápidamente esta manera de ver, y comentaristas bastante autorizados han querido atribuírsela a Kant mismo. Sin tomar posición en este asunto tan

---

transzendente Dialektik in der geschichtlichen Situation des kantischen Lebenswerkes", *Kantstudien*, Band 51, 1959/60, pp. 131-141.

controvertido, quisiera señalar que Kant sugiere claramente la posibilidad de que se lo entienda así cuando escribe, por ejemplo, que “todo acrecentamiento del conocimiento empírico y todo progreso de la percepción no es más que... un avance en el tiempo. ...Este avance en el tiempo lo determina todo y en sí mismo no es determinado por nada (*Dieser Fortgang in der Zeit bestimmt alles, und ist an sich selbst durch nichts weiter bestimmt*)” (KrV, A 210 = B 255).

Sin perder de vista estas consideraciones, podemos retornar a la cuestión que dejamos pendiente: ¿Cómo sabe Kant que las cosas que se muestran tienen una realidad independiente de ésta que nos muestran, que su ser consiste en algo más que el proceso de mostrarse? En sus momentos más lúcidos, Kant expresa que no lo sabe, más aún, que no hay ninguna razón para sostenerlo. “Nuestra conciencia de toda existencia pertenece enteramente a la unidad de la experiencia, y una existencia fuera de este campo no puede, claro está, declararse absolutamente imposible, pero es una hipótesis que no podemos justificar con nada” (KrV, A 601 = B 629). “No podemos demostrar ni refutar directamente. . . [la tesis de que] todo lo que es y puede ser es a la vez objeto de una experiencia posible” (Ak., XX, 319). No hay, pues, ninguna razón para negarlo, pero tampoco ninguna para afirmarlo. Sin embargo, aunque falte toda razón teórica para ello, hay una razón decisiva de otro orden, una razón moral. El hombre se sabe obligado incondicionalmente a actuar en forma responsable. El contenido de la acción responsable varía con las circunstancias: normalmente nos parece muy irresponsable matar a un semejante, pero hay ocasiones desgraciadas en que ello llega a ser la única conducta responsable posible. Pero sea cual sea en cada caso el contenido de la acción debida la obligación de obrar *como es debido*, de obrar bien, no admite excepciones. El hombre se descubre sujeto a esta

obligación y es este descubrimiento y sólo éste lo que le revela su dignidad de hombre. Pero quien se percibe sujeto a una exigencia incondicional, se percibe al mismo tiempo como incondicionalmente capaz de darle cumplimiento, es decir, se percibe como libre. Ahora bien, ninguna apariencia sensible puede exhibir tal libertad, tal incondicionalidad: los sucesos espacio-temporales están todos condicionados por otros sucesos espacio-temporales anteriores y vecinos; sólo en virtud de este condicionamiento pueden integrarse en la unidad de la experiencia. Por esto, si los objetos de la experiencia posible agotan la realidad, o, como prefiere decir Kant, “si las apariencias son cosas en sí, la libertad no tiene salvación” (KrV, A 536=B 564). En una de las notas encontradas entre los papeles de Kant se hace este conciso planteamiento: “Una gran razón para adoptar el distingo entre los objetos como noumenos y como fenómenos también a modo de hipótesis necesaria consiste en que sin este distingo la libertad no puede defenderse, y sin presuponerla no hay moralidad”<sup>17</sup>. Esto parece confirmar inequívocamente la acusación de Nietzsche, citada arriba, de que Kant habría “inventado el mundo trascendente para asegurar un sitio a la libertad moral”.

No necesitamos entrar en un estudio de las dificultades que el problema metafísico de la libertad suscita en la filosofía de Kant y fuera de ella. Desde el punto de vista que adoptamos aquí nos basta mostrar que, cualesquiera que sean las construcciones especulativas a que Kant haya creído necesario recurrir para resolver esas dificultades, ellas no

---

<sup>17</sup> Reflexión No. 6339, escrita según Adickes entre 1794 y 1798; Ak., XVIII, 665. Creo que podemos tomar el distingo entre fenómenos y noumenos mencionado en este pasaje como prácticamente equivalente al distingo entre apariencias y cosas en sí que hemos estado comentando; la diferencia que pudiera establecerse entre estos dos distingos resulta irrelevante en una exposición tan general como la que hacemos aquí.

distraen a la vida del hombre de sus propósitos terrenales. Hemos visto que la actividad teórica del hombre no tiene según Kant otro objeto que el conocimiento de la tierra. Veremos que su acción moral no puede tener otro fin que la transformación progresiva y progresista de la vida terrena<sup>18</sup>.

En un extenso pasaje de la *Crítica de la razón práctica* (Ak., V, 100-103), Kant procura demostrar que, a la luz de los conceptos de la misma metafísica tradicional, la libertad de un ser infinito sólo puede originar transformaciones de orden fenoménico, de suerte que su campo de acción está circunscrito al mundo de los sentidos. Pero más que estas consideraciones ontológicas, basadas en nociones que la reflexión kantiana ha desautorizado casi por completo, nos interesa la determinación positiva del fin de la acción moral. No debemos esperar que Kant nos proporcione una receta para distinguir en cada caso entre el bien y el mal. Se le ha

---

<sup>18</sup> Se ha dicho que, por más que la ética de Kant oriente la conducta humana hacia labores netamente terrenales, expresa una tendencia negadora de la vida, por cuanto, al colocarla bajo el imperio inexorable del deber, destruye la alegría de vivir. Quienes esto alegan nos enseñan más sobre su idiosincrasia moral que sobre el pensamiento de Kant. Para conocer éste último, siempre es mejor remitirse a lo que Kant mismo nos dice: "Si se pregunta ¿Cuál es la característica *estética*, por así decir, el *temperamento de la virtud*, animoso y por tanto *alegre*, o medrosamente sumiso y abatido? apenas si hace falta una respuesta. El temple de ánimo servil nombrado en último término nunca puede producirse sin un *odio* secreto a la ley moral, y el corazón alegre en el *cumplimiento* del deber (no la mera placidez en el *reconocimiento* del mismo) es un signo de la autenticidad de la disposición virtuosa, aun en la *devoción*, la cual no consiste en el remordimiento del pecador arrepentido (que es muy ambiguo, y comúnmente es sólo un interno reproche por haber faltado contra las normas de la prudencia), sino en el firme propósito de obrar mejor en el futuro. Tal propósito, estimulado por los progresos hechos, tiene que operar un temple de ánimo alegre, sin el cual no se puede estar seguro de que... se ha *cobrado amor* al bien, es decir, se lo ha acogido en la máxima de la propia conducta" (Ak., VI, 23 y sig., al calce).

acusado, precisamente, de “formalismo”, por haber negado que haya tales recetas, por haberse opuesto a la transformación de la ética filosófica en sabiduría barata de almanaque<sup>19</sup>. Pero aunque Kant no pretenda resolver por nosotros nuestros problemas de conciencia, cree posible determinar los fines universales de la conducta moral de todo ser racional finito. Estos “fines que a la vez son deberes” son, según Kant, sólo dos: la perfección propia y la felicidad ajena (Ak., VI, 385). Al servicio del primero debemos cultivar nuestras dotes naturales, especialmente nuestras disposiciones intelectuales y morales. Al servicio del segundo, debemos hacer cuanto esté a nuestro alcance para asegurar el bienestar de nuestros semejantes.<sup>20</sup> Kant define la felicidad, como es natural, como “la satisfacción con la existencia entera” (Ak., V, 25). La felicidad ajena que nos toca procurar, sólo puede promoverse con obras y no con meras

---

<sup>19</sup> Lo gracioso del caso es que sus adversarios resultan ser los verdaderos formalistas, pues, al determinar de una vez por todas sus “jerarquías de valores”, pretenden someter la conducta humana a reglas prefabricadas definibles conceptualmente y por lo mismo formales, que, claro está, son muy confortables, pues el individuo que las acepta queda descargado en adelante de la responsabilidad de decidir por cuenta propia — desgraciadamente, nada ni nadie podría nunca liberarlo de la responsabilidad de haberlas aceptado.

<sup>20</sup> Interesa anotar las razones que Kant invoca para rechazar que se incluya la felicidad propia y la perfección ajena entre los fines que a la vez son deberes. Es absurdo contar entre ellos a la felicidad propia, pues lo que buscamos de todos modos no puede considerarse como obligación. En cuanto a la perfección ajena, no puede ser deber nuestro procurarla, ya que “la perfección de otro hombre como persona consiste precisamente en que él mismo sea capaz de fijarse sus fines según su propio concepto del deber, y es contradictorio exigir... que yo deba hacer algo que no puede hacer nadie más que él mismo” (Ak., VI, 386). Estas palabras resueltas de Kant nos permiten entender por qué cuántos pretenden hacerse cargo de la salvación del alma de sus prójimos terminan tarde o temprano usurpando manifiestamente sus libertades: tal usurpación está implícita ya en la tarea misma que se proponen.

promesas, al estilo de la demagogia cívica o eclesiástica. Se ve fácilmente que los fines universales que Kant propone a la conducta moral del hombre se pueden servir mejor construyendo represas que entonando letanías. Si tuviéramos que trazar una imagen del varón ejemplar según estos conceptos sería más propio buscar nuestro modelo entre los políticos que consumen sus vidas combatiendo un orden social que reputan injusto, sin temor de ensuciarse las manos con estiércol y con sangre, antes que entre los santos que escapan a la contaminación de los miasmas terrenales encaramados en sus columnas o escondidos en sus cavernas.

La concepción kantiana de los fines que a la vez son deberes —perfección propia y felicidad ajena— ofrece una buena base para presentar, ligeramente simplificada, esa doctrina suya que, más que ninguna otra, debe de haber encendido en Nietzsche el afán reprobatorio del que vimos algunas muestras. Me refiero a la doctrina de los postulados de la razón práctica. El hombre se descubre sujeto a la exigencia incondicional de realizar los fines que a la vez son deberes. La aceptación de una exigencia incondicional envuelve la confianza en que ella se puede cumplir. Esta confianza sería absurda si supiéramos a ciencia cierta que su cumplimiento es imposible, pero en tal caso sería absurdo e imposible también aceptar la exigencia. Estoy sujeto a la exigencia incondicional de ser perfecto. Pero es obvio que como ser finito no puedo lograrlo en el breve lapso de una vida. Quien acepta la exigencia incondicional de realizar su propia perfección demuestra su confianza en que le será deparada la vida eterna que requiere para cumplir esa exigencia<sup>21</sup>. Parecería que Kant resucita la más odiosa de las viejas doctrinas trasmundanas, la afirmación de una vida futura en contraste con la cual resulta despreciable nuestra

---

<sup>21</sup> Ak., V, 122-124.

vida presente. Pero obsérvese que la vida eterna que Kant reclama y espera no difiere esencialmente de nuestra vida actual: si no transcurre en esta tierra, habrá de transcurrir en otra, pues tiene que ser una eternidad de lucha, de esfuerzo denodado e incansable contra la resistencia de la materia, si es que ha de brindar la oportunidad requerida de alcanzar la perfección. Antes que una negación de la vida terrena, la concepción kantiana de la inmortalidad nos parece una de las maneras más audaces y decididas de afirmarla, pues implica la perpetuación indefinida de las condiciones características de la vida que conocemos, la renovación inagotable de la batalla cotidiana. Esta visión de la vida eterna no es un invento de Kant. Más bien es típica del humanismo clásico alemán. Hallamos ecos suyos en Lessing y en Goethe, y Leibniz, casi un siglo antes, ya la había formulado expresamente. “Notre bonheur —escribe en los *Principios de la Naturaleza y de la Gracia*— ne consistera jamais, et ne doit point consister dans une pleine jouissance, où il n’y auroit plus rien à désirer, et qui rendroit notre esprit stupide; mais dans un progrès perpétuel à de nouveaux plaisirs, et de nouvelles perfections”<sup>22</sup>.

Si la perfección propia reclama un esfuerzo eterno, para lograr la felicidad ajena no basta siquiera con esto. Si la naturaleza no coopera con nosotros, todos nuestros empeños para asegurar la felicidad humana serán vanos. Por otra parte, nuestro ingenio sólo puede procurarnos un dominio relativamente insignificante sobre la naturaleza. La aceptación de la exigencia incondicional a que estamos sujetos implica una confianza en que los procesos naturales están, en último término, subordinados a nuestros fines morales. Ahora bien, según Kant, sólo podemos pensar tal

---

<sup>22</sup> *Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison*, No. 18; LEIBNIZ, *Opera philosophica*, ed. J. E. Erdmann, Berlin, 1840, p. 718.

subordinación como posible si suponemos que la naturaleza está regida por una inteligencia soberana. La decisión de obrar moralmente entraña pues (no como elemento fundante, pero sí como concomitante necesario) la fe en un Dios personal.<sup>23</sup> Cabe alegar que la decisión moral envuelve únicamente una confianza en la subordinación de la naturaleza a nuestros fines, y no requiere en absoluto que *pensemos* cómo esa subordinación es posible. Al fin y al cabo, la postulación de un Dios Personal —un ente acerca de cuya posibilidad real no tenemos ni la menor idea— no contribuye propiamente a hacer comprensible el misterio del universo; en muchos respectos viene más bien a complicarlo. Pero no nos interesa aquí la validez del argumento kantiano en pro de la fe en un Dios personal, sino únicamente el sentido de esta fe misma. No puede tratarse de una afirmación teórica —ni siquiera hipotética— de que Dios existe, como existe esta mesa, o existió el propio Kant.<sup>24</sup> Este nos recuerda expresamente que Dios, como el alma inmortal, son “cosas... que forjamos nosotros mismos (*Dinge... die wir uns... selbst machen*), meramente para un uso práctica necesario, y que tal vez no existen, en absoluto fuera de nuestra idea, tal vez ni siquiera pueden existir” (Ak.,

---

<sup>23</sup> Kant expone con admirable rigor y concisión esta “prueba moral” de la existencia de Dios en el parágr. 87 de la *Crítica del Juicio* (Ak., V, 450).

<sup>24</sup> “De la existencia de un ente primordial (*Urwesen*) que sea Dios, o de un alma que sea un espíritu inmortal, la razón humana no puede establecer absolutamente ninguna demostración de alcance teórico, ni siquiera una que opere el grado más bajo de convicción. La causa de esto es enteramente comprensible: para la determinación de la idea de lo suprasensible no tenemos ningún material, ya que tenemos que obtenerlo de las cosas del mundo sensible, y el material así obtenido es absolutamente inadecuado a ese objeto; no pudiendo determinarlo, no nos resta más que el concepto de algo no sensible, que contendría el fundamento último del mundo sensible; tal concepto no constituye por sí sólo ningún conocimiento... de su interno modo de ser” (Ak., V, 466).

XX, 296 y sig.). Estas ideas de entes suprasensibles, fuera del alcance de nuestro conocimiento, no tienen realidad objetiva en sentido teórico, sino únicamente en sentido práctico (*in praktischer Absicht*). ¿Qué quiere decir esto? Kant es particularmente cauteloso y ambiguo en sus explicaciones de este concepto, pero hay por lo menos dos pasajes que, aunque tortuosos, no dejan dudas sobre su intención. En uno de ellos defiende —contra lo que llama el “empirismo” y el “misticismo” de la razón práctica— una posición que denomina “racionalismo”, la cual “no introduce en [el mundo] suprasensible más que aquello que se puede exhibir realmente mediante acciones en el mundo sensible...” (Ak., V, 71). En el otro dice que “los objetos suprasensibles” que “nosotros mismos forjamos con vistas a la práctica (*in praktischer Rücksicht*)” “tiene(n) realidad en un respecto subjetivo, a saber, para el uso de la libertad del hombre, porque se exhibe(n) en acciones empíricas conformes a la ley de esa libertad” (Ak., XX, 299 y sig.). La realidad objetiva de la idea de Dios no se halla pues en un ente trascendente que le corresponda: se encuentra en las acciones en que se cumple la ley moral. Dios se realiza en los actos de los hombres buenos, se renueva eternamente en las decisiones que generan esos actos. No es casual, pues, que Kant atribuyera una importancia decisiva en la doctrina de la verdadera religión a las palabras con que Cristo proclamó la inmanencia radical del mundo supuesto trascendente: “El reino de Dios está dentro de vosotros”<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Lucas, 17:22, citado en Ak., VI, 136. En los últimos años de su vida, Kant parece haberse afirmado cada vez más en esta convicción de la inmanencia de Dios en la vida del hombre. Lo confirman una serie de pasajes de la gran obra que dejó inconclusa al morir y cuyos fragmentos, un tanto desordenados, se han publicado bajo el título de *Opus postumum*. Esta obra se conoce tan poco en los medios académicos de Hispanoamérica que creo que no está demás traducir aquí algunos de

---

los textos más significativos: “Si nuestras ideas no han de ser *meramente fenómenos*, tenemos que forjarlas *nosotros mismos*. Esto ocurre en cuanto trascendemos lo empírico” (Ak., XXI, 145). “El concepto de un ente tal [Dios] no es el de una sustancia, es decir, de una cosa que existe independientemente de mi pensamiento, sino la idea (criatura mía)... de una razón (*Vernunft*) que se constituye a sí misma como ente de razón (*Gedankending*) y que establece juicios sintéticos a priori conforme a los principios de la filosofía trascendental y un ideal respecto del cual no se pregunta ni se puede preguntar acaso existe un objeto que le corresponda, pues su concepto es trascendente” (Ak., XXI, 27). “Dios no es un ente fuera de mí, sino sólo un pensamiento en mí” (Ak., XXI, 145). “El concepto de Dios es la idea de, un ente moral que, enjuiciando como tal, manda universalmente. No es una cosa hipotética, sino la razón pura práctica misma en su personalidad y con sus fuerzas eficaces frente a los entes mundanales y sus fuerzas” (Ak., XXII, 18). “Dios es la razón práctico-moral que dicta su propia ley” (Ak., XXI, 145). “Dios no debe representarse como sustancia fuera de mí, sino como el supremo principio moral en mí” (Ak., XXI, 144). “Hay un ente en mí que, distinto de mí, ejerce sobre mí un influjo causal efectivo; siendo libre, es decir, independiente de las leyes de la naturaleza en el espacio y en el tiempo, me juzga interiormente (me justifica o condena), y yo el hombre soy yo mismo este ente, éste no es ...una sustancia fuera de mí” (Ak., XXI, 25). “Dios no es pues *una sustancia situada fuera de mí*, sino únicamente una relación moral en mí (*ein moralisch Verhältnis in Mirsich*)” (Ak., XXI, 149; cf. XXII, 117). “El sujeto del imperativo categórico de la razón no práctico-técnica, sino práctico-moral... es Dios. No puede negarse que tal ente existe, pero tampoco puede afirmarse que existe fuera del hombre que piensa racionalmente. En él (en el hombre que piensa moralmente conforme a nuestros propios mandamientos del deber) nos movemos y vivimos y somos” (Ak., XXII, 55; cf. XXII, 118). “La idea de lo que la razón humana misma hace del universo es la representación activa de Dios. No como la *sustancia* de una personalidad individual, sino como pensamiento *en mí*” (Ak., XXI, 154). Delirante (*schwärmerisch*) es todo concepto que represente aquello que está en el hombre como si estuviese fuera de él y la obra de su pensamiento como cosa en sí (sustancia)” (Ak., XXI, 26). “Dios sólo puede buscarse *dentro de nosotros*” (Ak., XXI, 150; cf. XXII, 130; “*est Deus in nobis*”).