

ACERCA DEL TONO ARISTOCRÁTICO QUE VIENE UTILIZÁNDOSE ÚLTIMAMENTE EN LA FILOSOFÍA 1796

Inmanuel Kant

Traducción: Jürgen Misch y Luis Martínez de Velasco

Nota preliminar

Publicado en el número correspondiente al mes de mayo de la revista *Berlinische Monatsschrift* del año 1796, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* constituye un perfecto escrito «de combate»: corto, acerado, irónico y demoledor. Argumentos y descalificaciones conviven apretadamente en un movimiento conceptual tan breve y denso como lleno de aristas dirigido contra un enemigo cuyo nombre no aparece en el texto, algo que, además de su menor longitud, distingue a este escrito del publicado anónimamente (tercera diferencia) contra el sueco Schwedenborg treinta años antes. Por lo demás, no son pocos los paralelismos entre los *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* y el artículo que presentamos al lector. En efecto, tanto en uno como en otro escrito viene a presentarse una filosofía de la objetividad (incluso de una objetividad material, corporal) por oposición al reino metafísico de las sombras donde predomina el sentimiento subjetivo; en uno y en otro cobra una importancia extraordinaria la referencia a la sobriedad de Aristóteles; las nociones de esfuerzo y disciplina son aquí altamente valoradas frente a los desarreglos mentales de las filosofías espiritualistas, etc. Pero he aquí lo esencial: tanto en los *Träume* como en el *vornehmen Ton* el problema último y definitivo no es otro que la cuestión -absolutamente ilustrada- de la verdad inmanente, o dicho con terminología kantiana, de las condiciones a priori de una moral autónoma. Ahora bien, no debemos esperar aquí un tratamiento frío y sistemático del asunto sino más bien una explosión de impaciencia (a medias controlada) en favor de la autonomía misma de la moral. La argumentación viene a condensarse en unos cuantos «puntos calientes» teóricos. Estamos oyendo a Diderot cuando leemos: «¿Cómo?, ¿es que es bueno ser virtuoso porque existe otro mundo?, ¿no será que las acciones han de preferirse porque son buenas y virtuosas en sí mismas?, ¿es que el corazón del hombre no contiene leyes éticas inmediatas y debe suponerse el mecanismo de otro mundo para hacer que las acciones humanas se adecúen a ellas?» (*Träume eines Geistersehers*, A 126). Y no se trata del combativo Diderot sino del caviloso Kant, que treinta años después repite la misma idea: «¿Qué hay en mí que hace que someta los más profundos

estímulos de mi instinto, así como los deseos derivados de mi naturaleza, a una ley que no me promete ninguna ventaja como recompensa ni me amenaza con ningún castigo al transgredirla?, ¿no será que la venero tanto más fervientemente cuanto mayor es su rigor y menor su gratificación?» (*Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton*, A 418). Uno y otro texto se desarrollan, como podemos ver, mediante interrogaciones que son retóricas, y no por casualidad: al toparse con el verdadero nudo problemático, la argumentación hinca los pies en su fundamento último, se aferra a él, y mediante la demostración de su planteamiento, apenas puede disimular su irritación: ¿pero es que aún hace falta la preservación de la infancia para la actuación moral?, ¿todavía estamos así a estas alturas?, etc., serían los sub-textos reales subyacentes en los escritos combativos kantianos. Es evidente que Feuerbach y su interpretación de la teología como antropología inconsciente no andan lejos de este asunto.

El blanco de los ataques kantianos de 1766 era, ya se ha señalado, Immanuel Schwedenborg. Pero ¿quién lo era de los ataques de 1796? Las expresiones del texto (no tan enrevesadas como para oscurecer completamente la intención kantiana en este sentido) nos ofrecen algunos indicios, sobre todo si somos capaces de leer ciertos giros filosóficos reproducidos por Kant textualmente pero dislocados y proyectados sobre un plano teórico completamente ajeno al espíritu de dichos giros, con lo que el resultado es necesariamente *irónico*. En efecto, ¿no es ironía hablar del «salto mortal» o de la «moldura manufacturada» de Jacobi cuando estas expresiones textuales adoptan una carga valorativa radicalmente extraña (en realidad se trata de una subversión de arriba a abajo) con respecto a la intención originaria del autor de *Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*?

Lo mismo ocurre, más o menos, con la expresión fichteana «oscuro sentimiento del genio» o con la «dignidad del hombre libre» de Schelling. Y éstos son, aproximadamente, los adversarios (algo más que simples molinos de viento) del filósofo de Königsberg, cuyo lapidario consejo a Fichte («manténgase usted siempre con los pies en el suelo») expresa bien a las claras su preocupación ante el rumbo que estaba adoptando la reflexión filosófica alemana de finales del siglo XVIII y que le llevó a escribir el artículo que estamos considerando aquí. Como buena metáfora que aglutina varios niveles semánticos, el «mantener los pies en el suelo» admite más de una lectura. Proyectada sobre un plano epistemológico, por ejemplo, significa todo un alegato a favor de la objetividad y de la disciplina científica frente a ensoñaciones y delirios («estar entre nubes»). Si se proyecta sobre un plano político se obtendrá una apología de la igualdad humana en el sentido de que el suelo unifica e iguala (al modo de los ciudadanos «de a pie»). Proyectándola sobre un plano metodológico, también se pone en evidencia la contraposición andar/volar, o como se puede leer en el escrito kantiano, recorrer trabajosamente/sobrevolar sin esfuerzo, etc. Tal es, en general, el aparato simbólico -sencillo pero eficaz- subyacente en las nociones activadas por Kant en el presente artículo, aparato que viene a concentrarse y a ofrecer sus mejores frutos en el plano de la acción ética, ya que, en efecto, los pies en el suelo adquieren todo su sentido en el momento en que uno se dispone a andar: se trata de la acción ética, que exige al hombre actividad y movimiento morales, y no sólo un estar-entre-nubes (término negativo de la metáfora) en base a la autocomplacencia pasiva, celestial, etc.

Instalados en el marco interpretativo de esta sencilla metáfora, bien puede decirse

que la reflexión kantiana viene aquí a presentar al lector su lado más nítido, a saber: puesto que el problema fundamental de la filosofía tal y como la concibe Kant no es otro que adecuarse al interés moral del género humano, toda aquella reflexión que restrinja el ámbito de lo ético al sentimiento subjetivo o que parta de una concepción elitista anuladora de la igualdad humana, o en fin, que intente dotar al deber moral de una dimensión antropomórfica, etc., debe ser refutada a cualquier precio, pues su presencia perpetúa -culpablemente- la infancia del género humano en un sentido moral a la vez que social. Tal es el motor, sencillo e imponente, de la teorización kantiana, que sospecha (y con bastante razón) que este levantar cabeza de la filosofía espiritualista bien puede constituir el preámbulo de una noche negra de la historia (noche que no tardó en caer, a los diez años de su muerte, con la Restauración). Por eso su agria polémica con filosofías poéticas y «profundamente humanas» tiene el sonido de una advertencia tan clara como ésta: debajo de la poesía puede llegar a esconderse una intolerable cantidad de miseria.

Para la traducción del artículo que aquí se presenta hemos utilizado el texto perteneciente a la edición crítica de las obras completas de Kant en doce tomos de Wilhelm Weischedel publicada en la *Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft* (Frankfurt, 1977). El artículo se encuentra en el tomo 6, pp. 377-397. Las nada breves notas de Kant a pie de página son fácilmente reconocibles por ir precedidas de un asterisco.

Queremos dejar constancia aquí de nuestro profundo agradecimiento a la profesora Elena Fischer por la generosidad y paciencia con que revisó -y corrigió- el manuscrito de la traducción, así como a M^a Angeles Monturiol por algunas aclaraciones realmente importantes

Acerca del tono aristocrático que viene utilizándose últimamente en la filosofía Mayo, 1976

Una vez abandonado su sentido originario de saber sistemático acerca de la vida, la filosofía pasó inmediatamente a ser algo así como el ornamento de pensadores nada vulgares cuya investigación representaba una especie de revelación misteriosa. En su soledad macariana¹ los ascetas llamaban filosofía a su propio aislamiento monacal. El alquimista se denominaba a sí mismo *philosophus per ignem*. Los masones de tiempos antiguos y modernos reciben por tradición la custodia de un misterio que, por desgracia, no quieren revelarnos (*philosophus per initiationem*), mientras que los iniciados actuales, que poseen dicho misterio en su interior, no pueden expresarlo ni compartirlo con los demás mediante el lenguaje común (*philosophus per inspirationem*). Ahora

¹ La expresión alemana es *in der makarischen Wüste*. El término «macariana» se refiere, muy probablemente, a la soledad monástica en que vivían los santos Macario el Egipcio y Macario el Alejandrino, discípulos de San Antonio Abad. Lo más probable es que Kant conociese las denominadas *Homilias espirituales* del primero (aunque Ferrater considera que fueron escritas varios años después de su muerte) publicadas en Leipzig en el año 1698, aunque ya Johannes Picus preparó una edición en 1559. En 1908 se publicó *Die mystische Theologie Makarius des Aegypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik* por Stoffels.

bien, si pudiera darse un conocimiento de los suprasensible cuya dilucidación se adecuara a una intención práctica (pues sólo entonces es plenamente posible para el entendimiento humano, ya que en cuanto intención teórica no pasa de ser un auténtico misterio), dicho acontecimiento, al desarrollarse únicamente mediante simples conceptos, tendría que ser muy inferior a aquél que pudiera captarse mediante una intuición intelectual inmediata, puesto que, en el primer caso, la idea discursiva ha de aplicar un esfuerzo inmenso a la hora de separar y reunir sus nociones según ciertos principios a la vez que recorrer trabajosamente toda una serie de fases con objeto de progresar en el conocimiento, en vez de captar inmediatamente el objeto, tal y como hace la intuición intelectual, y representarlo de un golpe. De esta manera, el que se cree en posesión de este segundo tipo de conocimiento no tiene más remedio que despreciar al que se rige por el primero, y a la inversa: la comodidad de esa manera de razonar, al aparentar la desmedida posesión de un cierto tipo de intuición intelectual, hace que una filosofía así fundamentada sea recomendada con absoluto encarecimiento, lo cual se explica claramente por la natural propensión humana al egoísmo, ante el cual enmudece la razón.

Y no sólo se deriva de la pereza natural sino también de la vanidad del hombre (una especie de libertad mal entendida) el hecho de que aquéllos que tienen lo suficiente para vivir, sea con abundancia o con limitaciones, se consideren por encima de los que tienen que trabajar para vivir. El árabe o el mongol desprecian al habitante de la ciudad y se consideran superiores a él porque el vagar en soledad con sus caballos y corderos les parece más agradable que el trabajo. El habitante del bosque cree clavar una flecha en el cuello de su vecino al gritarle: ¡crías el ganado como si fueses un boer! Este le devuelve la imprecación diciéndole: ¡y tú cultivas el campo como si fueses un ruso!, a lo que el primero, según su forma de pensar, replica: ¡pues tú te sientas en el telar como un alemán!, etc. En una palabra, todos se sienten superiores en la medida en que no creen necesario trabajar, y se ha llegado tan lejos en este sentido que se anuncia declarada y abiertamente una filosofía ficticia en la que el trabajo ha sido sustituido por el simple escuchar y captar un oráculo con el fin de poseer una sabiduría absoluta que pasa por ser filosofía, utilizando además un tono que señala que esta sabiduría no tiene ni comparación con aquella otra que, de manera escolástica², ha convertido lenta y paulatinamente la crítica del conocimiento en algo dogmático, puesto que de un modo genial y a través de una simple ojeada en su interior está en condiciones de proporcionar todo lo que la laboriosidad puede prometer y mucho más. De esta forma, si cualquiera se cree con derecho a pontificar y hacerse el sabio en ciencias que exigen disciplina como la matemática, la ciencia natural, la historia o el lenguaje, y hasta en la propia filosofía en la medida en que ésta precisa un desarrollo metódico y una sistemática articulación de conceptos, el que se lleva la palma es el filósofo de la intuición que, lejos de proceder a la hercúlea tarea de autoconocerse desde abajo, sobrevuela por encima de ella y consigue hacerse el sabio en una apoteosis que no le cuesta absolutamente ningún esfuerzo. Y es que se limita a hablar de su

² El término alemán es *schulmässig*, lo que no debe hacernos pensar en la connotación negativa que posee esta palabra en la *Kritik der reinen Vernunft* (A 838-839), sino que, por el contrario, adquiere una valoración positiva a partir de la inversión irónica de la negatividad que, como reproche, adopta este término en labios de la filosofía espiritualista.

propia sapiencia, con lo que se cree eximido de construir un discurso como tal.

Y ahora vayamos al asunto.

Platón, tan excelente matemático como filósofo, se maravillaba al observar una especie de conveniencia admirable que regía las propiedades de ciertas figuras geométricas (por ejemplo, el círculo), es decir, la posibilidad de solución de una multitud de problemas o la diversidad de soluciones para un sólo problema (como en la teoría de los lugares geométricos) partiendo de un único principio, como si las exigencias para la construcción de ciertos conceptos de cantidad (que si pueden ser captados y comprobados a priori es por el simple hecho de ser necesarios) respondiesen a un plan inteligente. Por eso, tal conveniencia sólo puede pensarse como si un entendimiento fuese la causa del objeto.

Pero como el conocimiento procurado exclusivamente por nuestro entendimiento, es decir, por la capacidad de conocer por medio de simples conceptos, no puede ir más allá de nuestros conceptos a priori (cosa que sí sucede, en cambio, en la matemática), Platón se vio en la obligación de suponer la existencia en el espíritu de los hombres de intuiciones a priori, pero no intuiciones generadas en nuestro entendimiento (pues éste constituye una capacidad de pensamiento discursivo, no intuitivo), sino en un entendimiento que fuese a la vez el fundamento real de las cosas, o sea, en un entendimiento divino, intuiciones dignas de ser denominadas «prototipos» (ideas). Ahora bien, la intuición que los hombres podamos tener de esas ideas divinas (pues debemos poseer sin duda una capacidad de intuición a priori si queremos comprender la existencia de proposiciones sintéticas a priori en la matemática pura) sólo puede ser indirecta, en forma de reproducción (*ectypa*), algo así como sus sombras, y si bien es verdad que podemos conocerlas sintéticamente a priori por una capacidad innata, también es cierto que, al haber olvidado su verdadero origen, sólo podemos acceder a ellas mediante un conocimiento oscurecido. De ahí se sigue el hecho de que nuestro espíritu (llamado alma) viene a ser encerrado en un cuerpo y que la noble labor de la filosofía consiste justamente en liberarlo poco a poco de esta prisión*.

Tampoco hemos de olvidar a Pitágoras, aunque realmente conocemos muy poco de él para poder averiguar con cierta seguridad el principio metafísico de su filosofía. La admiración platónica por las figuras (de la geometría) equivale, con Pitágoras, a la admiración hacia los números (aritmética), o sea, hacia la apariencia de una cierta conveniencia y de la posibilidad, incluida en las propiedades racionales, de cualquier cuestión matemática, donde se ha de suponer no sólo un pensamiento discursivo, sino también una intuición a priori (espacio y tiempo) para hacer comprensible la exactitud, que parece cosa de magia, no ya sólo del desarrollo de nuestros conceptos de cantidad en general, sino sobre todo de sus propiedades concretas y (por así decir) secretas. La historia nos dice que el descubrimiento de relaciones aritméticas en los tonos musicales y de las leyes por las que sólo éstos constituyen la música llevó a Pitágoras al convencimiento de que, puesto que en este juego de sensaciones la matemática (como ciencia de los números) contiene también -y ello de un modo a priori a causa de su necesidad- el principio de sus formas, habita en nosotros la intuición, aunque un tanto oscura, de una naturaleza ordenada por un entendimiento superior en base a proporciones numéricas; ideas éstas que, al aplicarse a los cuerpos celestes, vinieron a

generar la teoría de la armonía entre las esferas. Así, pues, no existe nada más vivificante que la música, pero como el principio de la vida de los hombres es el alma, y puesto que la música se plasma, según Pitágoras, exclusivamente en las proporciones numéricas observadas, y como, por otro lado, -y esto debe ser subrayado- aquel principio de la vida humana, el alma, constituye una esencia que se determina enteramente a sí misma, todo ello hace que la definición de alma (*anima est numerus se ipsum movens*) se haga comprensible, y en cierto modo, justificada si tenemos en cuenta que mediante esta capacidad de automovimiento Pitágoras la ha distinguido de la materia como lo carente de vida y lo que necesita de algo diferente para su movimiento, lo cual trae consigo la definición de libertad.

De manera que aquello sobre lo que filosofaron tanto Pitágoras como Platón fue la matemática, y al situar todo conocimiento a priori (con intuición o con concepto) en el campo de lo puramente intelectual, creyeron que su filosofía les hacía topar con un misterio allí donde, en realidad, no había ninguno: no es que la razón no pueda contestar a todas las cuestiones que se le plantean, es que su oráculo permanece callado en el momento en que la pregunta se eleva tanto que ya no tiene sentido. Por ejemplo, cuando la geometría formula algunas propiedades del círculo ya establecidas (como se puede comprobar en Montucla)³ y se pregunta: ¿de dónde le vienen al círculo esas propiedades que parecen contener esa especie de utilidad y regularidad tan extraordinarias?, la única respuesta posible es *quaerit delirus quod non respondet Homerus*. Por eso, quien pretende resolver filosóficamente un problema matemático está cayendo en una contradicción. Por ejemplo, ¿qué es lo que hace que la proporción racional de los tres ángulos de un triángulo rectángulo sólo puede expresarse mediante los números 3, 4 y 5? Por eso el que se dedica a filosofar sobre cuestiones matemáticas cree haber topado con un misterio, y aún más: se imagina haber captado algo inmensamente grande cuando no ve nada y sostiene claramente que está incubando una idea que él mismo no puede hacer inteligible ni mucho menos compartir con nadie. En definitiva, ha llegado a la «filosofía verdadera» (*philosophia arcani*) donde el talento poético encuentra su campo abonado en el acto de fantasear mediante el sentimiento y el gozo, etc., todo lo cual es, desde luego, mucho más seductor y brillante que la ley de la razón de que para conseguir algo hay que trabajarlo. De ahí también que la pobreza y la vanidad alimentan la más irrisoria apariencia de que se escucha una filosofía hablada en tono aristocrático.

La filosofía de Aristóteles, por el contrario, se basa en el trabajo. Estoy considerando a este filósofo (igual que a los otros dos) exclusivamente desde el ángulo metafísico, esto es, como pensador que descompone el conocimiento a priori en sus últimos elementos y como artífice de la razón que reconstruye lo analizado (a partir de las categorías) en una elaboración que, hasta donde le es posible llegar, guarda no poca utilidad, aunque por desgracia vino a echarse a perder en el momento en que los principios aristotélicos, que son válidos sólo para lo sensible (y sin darse cuenta del peligroso salto que habían de hacer), desembocan también en lo suprasensible, allí donde, en realidad, no pueden acceder las categorías; y es que es necesario medir

³ Jean Baptiste Montucla, matemático francés del siglo XVIII, amigo de d'Alembert y autor de una *Histoire des recherches sur la quadrature du cercle*, publicada en 1754.

previamente el terreno propio de la razón como órgano del pensamiento y distribuirlo en sus dos jurisdicciones, la esfera de lo teórico y la de lo práctico, tarea ésta reservada a tiempos muy posteriores.

Pero pasemos ya a escuchar y valorar el nuevo tono que se utiliza en el filosofar (por el que puede uno prescindir de la filosofía).

Que filosofen personas excelentes e incluso lleguen a altas cimas de la metafísica representa, sin duda, un alto honor para ellas, y su rechazo (casi inevitable) a la escuela merece cierta indulgencia, pues al menos no rehúsan descender a ella en pie de igualdad como ciudadanos**. Ahora bien, que los que pretenden hacerse pasar por filósofos se hagan los exquisitos no puede tolerarse de ninguna manera, pues al pretender elevarse por encima de sus propios compañeros de letras vienen a ofender, en lo que atañe a la razón pura, el inalienable derecho de éstos a la libertad y la igualdad.

El principio seguido por aquéllos que pretenden hacer filosofía mediante el influjo de un alto sentimiento posee su campo abonado en el tono aristocrático, pues, en efecto, ¿quién puede contradecir mi sentimiento? Además, yo puedo hacer creer que este sentimiento no es simplemente subjetivo ni se limita a estar en mí, sino que puede ser atribuido a cualquier otro, es decir, ser objetivo, y, en cuanto elemento de conocimiento, no se limita a vagar razonando como un concepto puro, sino que vale como intuición (idea del objeto mismo); si yo puedo hacer esto ya tengo la partida ganada frente a quienes deben justificar, antes que nada, la verdad de las afirmaciones publicadas. Yo bien puedo expresarme utilizando el tono del señor que no está obligado a presentar pruebas de la legitimidad de su posesión (*beati possidentes*). Así que ¡viva la filosofía del sentimiento que nos lleva derechos a la cosa misma! ¡Fuera el razonar con conceptos que sólo busca determinaciones generales mediante rodeos y que antes de poseer un contenido, aun pudiendo captarlo inmediatamente, pretende alcanzar previamente formas con que poder hacer comprensible aquel contenido! Y no importa, no, que la razón no pueda justificar la legitimidad de lo supuestamente ganado en esas visiones suyas, pues es un hecho cierto que «la filosofía posee sus propios misterios sensibles»***.

Con el pretexto de la captabilidad intuitiva de un objeto que en realidad sólo puede hallarse en la pura razón nos encontramos con la siguiente situación. Hasta ahora sólo existían tres grados de certeza hasta llegar a la más completa ignorancia, a saber: conocimiento, fe y opinión****. Pero ahora ha aparecido un nuevo grado que no tiene nada en común con la lógica y que, lejos de suponer un progreso de entendimiento, constituye un presentimiento (*praevision sensitiva*) de algo que no es objeto de los sentidos en absoluto, o sea, un vislumbre de lo suprasensible.

De todo ello se sigue con gran evidencia un cierto contacto místico, un salto espectacular (*salto mortale*) de los conceptos a lo inconcebible, un poder de captación de aquello a lo que ningún concepto puede llegar, un esperar secretos, o más bien estar ya en ellos, etc., o sea, simples desarreglos mentales que desembocan en ensoñaciones. En efecto, un vislumbre no es más que un oscuro presentimiento y contiene la esperanza de un esclarecimiento que sólo es posible, como tarea de la razón, mediante conceptos, y aunque éstos, al ser trascendentes, no pueden conducir a un conoci-

miento propio del objeto, prometen inevitablemente un sustitutivo, una comunicación sobrenatural (*iluminación mística*): cuando se llega a esto se produce la muerte de toda filosofía.

Platón, entonces, se convirtió en el padre de todas las ensoñaciones presentes en la filosofía, aunque sin culpa suya (ya que utilizaba sus intenciones intelectuales sólo hacia atrás, para aclaración de la posibilidad de reconocimiento sintético a priori, y no hacia adelante, para ampliarlo a través de aquellas ideas inteligibles en el entendimiento divino). Pero no se puede mezclar este Platón con el Platón de las cartas (traducido hace poco al alemán), pues lo que desea el primero es que «además de las cuatro clases de conocimiento, a saber, el nombre de las cosas, su descripción, su representación y su exposición científica, se dé una quinta clase [quinta rueda en el camino], la encargada de señalar el objeto mismo y su ser verdadero. Es esta esencia inmutable, presente exclusivamente en el alma y visible sólo a través de ella, en la que se enciende la luz como un chispazo, la que quiere captar este filósofo [habría que añadir: cuando habla como un exaltado]. De todo esto, sin embargo, puesto que sería tachado de ignorancia, no se debe hablar, y menos que a nadie al pueblo. En efecto, este tipo de investigación sería peligroso por dos razones: por un lado, porque estas altas verdades podrían verse expuestas a un ridículo desprecio, y por otro [esto es lo único racional aquí] porque con ellas el alma podría tomar interés en esperanzas baldías y en la inútil ilusión de conocer altos misterios».

¿Quién no reconoce aquí al mistagogo⁴ que no sólo se limita a delirar por su cuenta sino que, como un verdadero elitista, se dirige a sus acólitos enfrentándose al pueblo (al que atribuye todo género de ignorancia) haciéndose el sabio con su filosofía ficticia? Séame permitido aducir otros ejemplos en este sentido.

En el moderno lenguaje místico-platónico se nos dice: «Toda filosofía se dedica a mostrar al hombre la aurora: con ella llega a vislumbrarse el sol». Pero nadie puede vislumbrar un sol cuando no lo ha visto antes, pues bien podría suceder que en nuestro planeta el día siguiera a la noche con regularidad (como en la historia mosaica de la creación) sin que, a causa de una permanente oscuridad del cielo, terminara viéndose jamás un sol y sin que los acontecimientos pudieran manifestar su curso ordinario en base a este cambio (de días y de años). Si así fuera la situación, un verdadero filósofo no se dedicaría a vislumbrar ningún sol (pues no es ése su cometido), sino que simplemente se limitaría a conjeturarlo para explicarlo mediante la adopción de una hipótesis sobre tal cuerpo celeste. Desde luego es imposible contemplar el sol (lo suprasensible) cara a cara sin quedarse ciego, pero es perfectamente factible captarlo como resultado (de la razón en cuanto que ilumina moralmente al alma) e incluso tender hacia él con un interés práctico, como hizo el viejo Platón. Pero los neoplatónicos nos ofrecen «con total seguridad todo un espectáculo solar» que nos quieren hacer ver por medio del sentimiento (vislumbre), o sea, de un modo exclusivamente subjetivo, conduciéndonos allí donde no hay ningún concepto del objeto con el fin de que nos conformemos con la ensoñación de un conocimiento de una objetividad situada, en realidad, en una inmensidad absoluta.

⁴ El mistagogo era algo así como el jefe de ceremonias que, al frente del pueblo, dirigía los rituales dirigidos hacia los dioses. La utilización kantiana de este término griego adquiere todo su sentido a partir del plano histórico en que se sitúa la problemática del misticismo pitagórico y platónico.

A juzgar por las expresiones edificantes dirigidas a hacer comprensible aquel vislumbre, el platonizante filósofo del sentimiento no muestra señales de agotamiento. Así, por ejemplo: «Nos acercamos tanto a la diosa sabiduría que se puede oír el roce de sus vestidos», pero también se puede percibir la maravillosa destreza de este mal aprendiz de Platón: «que aunque no pueda levantar el velo de Isis, logro hacerlo tan transparente que se puede ver a la diosa». Cuánto estira el velo es algo que no podemos decir, pero sospechamos que aún es tan denso que permite hacer lo que se quiera con un fantasma: pues de otra forma sería una visión que más bien tendría que evitarse.

En idéntico sentido se dan, a falta de pruebas más contundentes, argumentos como «analogías y probabilidades» (de estas últimas ya se habló más arriba) y «el peligro de que, ante la debilitación de la razón, ya debilitada de suyo por su propia sublimación metafísica****, no pueda resistir en su lucha contra la calumnia». Todo lo contrario: la razón práctica siente perfectamente su fuerza (de otra forma jamás «vislumbrada») en estos principios a priori y no duda en corromperse y estropearse en lo groseramente empírico (que precisamente por serlo no es apto para una legislación universal).

En resumen, la novísima sabiduría alemana pone todo su empeño en filosofar mediante el sentimiento (pero no como en tiempos más antiguos, en que mediante la filosofía el sentimiento ético se traducía en movimiento y en fuerza) y lo hace por medio de una prueba en la que se extravía inevitablemente. La cosa suena así: «La señal más clara de la autenticidad de la filosofía humana no consiste en que nos hace más sabios, sino en que nos hace mejores». Partiendo de esta prueba no puede pedirse que ese mejoramiento del hombre (que actúa mediante el sentimiento de lo misterioso) quede garantizado por alguien cuya moralidad sea como la del tasador de monedas que averigua su validez, pues, en efecto, cualquiera puede llevar fácilmente chatarra de buenas acciones, pero ¿cuánta calidad contiene la moneda de su intención? Y por otra parte, ¿quién podría presentar señales valiosas de ello? Y así debería ser cuando se quiere probar no sólo que el sentimiento en general hace mejores a los hombres, sino también que la teoría científica es, en este sentido, estéril e inútil. Ninguna experiencia puede venir en ayuda de la prueba, sino que ésta ha de ser buscada exclusivamente en la razón práctica en cuanto dada a priori. La experiencia interior y el sentimiento (que en sí mismo no puede ser más que empírico y por tanto contingente) sólo puede ser conducido por el mandato de la razón (*dictamen rationis*) en la medida en que ésta habla claramente a todos los hombres y es capaz de fundamentar un conocimiento científico. Es imposible, en cambio, el establecimiento de una regla concreta para la razón por medio del sentimiento, pues tal regla jamás poseería un valor universal. Debe, pues, comprenderse a priori cuál es el principio que puede mejorar a los hombres, y esto sólo puede hacerse si éstos son capaces de reproducirlo en su espíritu de una manera clara y continua y de observar en él su poderosa huella.

En efecto, todo hombre encuentra en su razón la idea de deber y no puede permanecer indiferente a la indestructible llamada de su imperativo aun cuando sienta la presencia de inclinaciones que le inducen a la desobediencia hacia aquélla. El hombre está convencido de que, aunque las inclinaciones se unan en conspiración contra la idea del deber, prevalece sin lugar a dudas sobre ellas la majestad misma de una ley prescrita por la propia razón del hombre, cuya voluntad habrá de someterse a

ella. Todo esto puede y debe presentarse a los hombres si no de una manera sistemática⁵, sí con absoluta claridad para que sean conscientes no sólo de la autoridad de su propia razón en cuanto que le obliga, sino también del contenido mismo del mandato, y todo ello como teoría. Ahora yo pregunto al hombre lo que él mismo se cuestiona: ¿qué hay en mí que hace que someta los más profundos estímulos de mi instinto, así como los deseos derivados de mi naturaleza, a una ley que no me promete ninguna ventaja como recompensa ni me amenaza con ningún castigo al transgredirla?, ¿no será que la venero tanto más fervientemente cuanto mayor es su rigor y menor su gratificación? Esta pregunta hace mover a la admiración sobre la grandeza y nobleza de la disposición íntima del hombre, así como sobre la impenetrabilidad del misterio que la cubre (pues la respuesta «se trata de la libertad» sería una tautología, ya que ésta es la que constituye el misterio mismo). Jamás se cansará el hombre de dirigir su mirada hacia todo ello y de admirar la existencia en su interior de una solidez que ninguna fuerza natural puede llegar a doblegar. Y esta admiración no es más que un sentimiento generado por puras ideas, sentimiento cuya representación constituye a menudo, por encima de las doctrinas morales de escuelas y púlpitos⁶, la eterna tarea de la teoría filosófica y que surge en lo profundo del alma y no deja de mejorar moralmente a los hombres.

He aquí lo que necesitaba Arquímedes y no terminó de encontrar: un punto firme en el cual la filosofía puede apoyar su palanca, pero desde luego sin colocarla en el mundo presente ni en un mundo futuro, sino solamente en la idea interior de libertad que, por medio de la inmutable ley moral, presenta aquel punto como fundamento seguro para conducir, en base a sus leyes, a la voluntad humana incluso a través de todas las resistencias de la naturaleza. Este es el único secreto que, tras un lento desarrollo de los conceptos del entendimiento y de principios cuidadosamente probados, o sea, a base de trabajo, puede llegar a ser sentido. No es un secreto empírico (pues constituye precisamente una tarea para la razón) sino a priori (como un auténtico entendimiento dentro de los límites de la razón) y hace avanzar el conocimiento racional hasta llegar, aunque sólo mediante un interés práctico, a lo suprasensible: no se despliega por medio de un sentimiento que fundamenta el conocimiento (misticismo), sino por medio de un conocimiento claro que educa al sentimiento (moralidad). El tono empleado por quien cree poseer este secreto verdadero no puede ser aristocrático, pues sólo se engríen los saberes dogmáticos y eruditos⁷. La humildad conseguida por él gracias a la crítica de su propia razón le empuja de un modo inevitable a la moderación de sus pretensiones (modestia), mientras que la vanidad del dogmático, así como su erudición de Platón y los clásicos, dirigida exclusivamente a la cultura del brillo elegante, no le autoriza de ningún modo a hacerse pasar por filósofo.

No me parece que la crítica a esta pretensión sea, en los tiempos que corren, superflua, pues el adornarse con el título de filósofo ha llegado a ponerse de moda y

⁵ Hemos traducido *wissenschaftlich* como «sistemática» en vez de «científica» porque este último término posee en la actualidad una inevitable connotación positivista incompatible con la concepción kantiana de la reflexión moral como enteramente a priori.

⁶ En alemán la expresión es *über die Lehren der Moral von Schulen und Kanzeln*.

⁷ Hemos traducido *historisches Wissen* como «saber erudito» porque la Historia como ciencia (*Geschichte*) forma parte de las ciencias empíricas y carece, por tanto, de la infatuación del primero.

el filósofo visionario (si se permite la expresión), gracias al poco esfuerzo que le cuesta obtener un trocito de sapiencia basándose en arranques geniales, logra reunir en torno a sí, al menor descuido, a un gran auditorio (contagiado, por lo visto, por esta misma genialidad), todo lo cual no debe ser consentido por la policía del reino de las ciencias.

El desprecio con que se refieren al lado formal presente en nuestra noción de conocimientos (que constituye, desde luego, el capítulo fundamental de la filosofía) y la forma de considerarlo una pedantería llamándolo «moldura manufacturada» confirma nuestra sospecha en una oscura intención: expulsar, mediante la ostentación del título de «filosofía de verdad», a toda filosofía y hacerse los sabios victoriosos (*pedibus subiecta vicissim obteritur, nos exaequat victoria coelo*. Lucrecio). De los ejemplos que ahora siguen se desprende, sin embargo, qué poco consigue esta intentona vista a la luz de una crítica atenta.

La esencia de una cosa se encuentra en la forma (o, como dicen los escolásticos, *forma dat esse rei*) en la medida en que es conocida por medio de la razón. Si la cosa es un objeto de los sentidos, su forma se halla en la intuición (en cuanto fenómeno), e incluso la matemática pura no es más que una teoría formal de la intuición pura. De igual manera, la metafísica como filosofía pura fundamenta su conocimiento en las formas del pensamiento bajo las que se puede subsumir aquel objeto (materia del conocimiento), formas sobre las que recae la posibilidad misma de un conocimiento sintético a priori, del que no podemos dudar ni un momento. Ahora bien, el paso a lo suprasensible a que nos empuja irresistiblemente la razón, y que sólo puede darse en un interés práctico-moral, tiene lugar exclusivamente a través de leyes (prácticas) que adoptan como principio rector no la materia de las acciones libres (el fin que persiguen), sino sólo su forma, o sea, la adecuación de sus máximas a la universalidad de una legislación en general. En ninguna de las dos esferas (teórica y práctica) se da una formalización planificada caprichosamente o manipulada (en provecho del Estado), sino una construcción artificial anterior a todo objeto dado aun sin pensamiento de ello, una previa labor disciplinada y concienzuda por parte del sujeto para admitir y dignificar la propia capacidad de la razón. Con todo, no puede negarse que, al presentar su visión de la suprasensible como si se tratara de un oráculo, el filósofo honorable utiliza (aunque sólo sea de un modo mecánico) la cabeza, por lo que, como mucho, merece el título de filósofo honorífico.

Pero ¿para qué todas estas luchas entre dos facciones que, en lo fundamental, persiguen un mismo interés como es hacer sabios y honrados a los hombres? Se trata de una disputa sobre nada, de unas desavenencias producidas por malentendidos, donde no se necesita tanto una reconciliación cuanto una simple explicación mutua con el fin de estipular un acuerdo que haga posible una armonía cada vez más sólida en el futuro.

La oculta diosa ante la que nos arrodillamos los de una y otra facción es la ley moral dentro de nosotros en su inquebrantable majestad. Escuchamos su dictamen y comprendemos perfectamente su mandato; lo único que resulta dudoso al escucharla es si esta orden proviene de la autoridad absoluta de la propia razón humana o si proviene de algún otro ser de esencia desconocida para nosotros que nos habla a través de nuestra razón. En realidad haríamos mejor renunciando a esta disquisición, pues es

puramente especulativa, y, por lo que nos obliga (objetivamente) a hacer, da exactamente igual que el asunto se fundamente en uno u otro principio. Ahora bien, sólo se puede llamar filosófico a aquel método didáctico que mediante conceptos claros extraídos de una sistematización lógica nos pone en contacto con la ley moral, mientras que el método que se dedica a personificar la ley y a convertir la razón moralmente legisladora en una velada Isis (aun cuando no hallemos en ella otras determinaciones que las obtenidas por el primero de los métodos) no pasa de ser una representación estética del mismo objeto. Y por mucho que se utilicen los principios en el reino de lo puro mediante la primera forma de representación, en el momento de querer utilizar la segunda forma con el fin de dar vida a aquellas ideas mediante su representación sensible se corre el riesgo de desembocar en una simple ensoñación que viene a constituir la muerte de la filosofía como tal.

En consecuencia, poder vislumbrar a aquella diosa equivaldría a una expresión parecida a lo siguiente: ser conducido a los conceptos del deber por medio del sentimiento moral, aun antes de aclarar los principios de los que éste depende, y poder tener todo ello bien claro, etc., expresión que sería la intuición de una ley puesta en claro por un tratado sistemático (pues ésa es la tarea de la filosofía) sin el cual la sentencia de la razón se convertiría en el dictamen de un oráculo***** que aceptaría toda clase de interpretaciones.

Por lo demás, como dice Fontenelle hablando de otro asunto (sin querer establecer comparaciones), «si el señor N. quiere creer en oráculos nadie se lo va a impedir».

Inmanuel KANT
Königsberg

NOTAS

* No puede negarse que Platón obró en consecuencia con todas estas conclusiones. Aunque un tanto oscuramente, llegó a conjeturar una pregunta que hasta hace bien poco no ha encontrado una formulación clara, a saber: «¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?». Si hubiera podido captar claramente lo que se halló más tarde, o sea, que existen en el hombre intuiciones a priori, pero no en el entendimiento sino en la sensibilidad (bajo los nombres de espacio y tiempo); que, por consiguiente, todos los objetos de los sentidos son simples fenómenos, y que sus formas, que podemos determinar a priori en la matemática, no corresponden a las cosas en sí mismas, sino sólo a nuestra sensibilidad subjetiva, y que, por tanto, valen para todos los objetos de una experiencia posible pero nada más que para éstos; no habría basado en un entendimiento divino ni en un modelo de esencias independientes (indispensable para él a la hora de fundamentar conceptualmente el conocimiento sintético a priori) y habría evitado, en consecuencia, la caída en los brazos del misticismo. Lo que sí vio claramente es que si se afirmaba que era posible observar empíricamente, en la intuición que sirve de fundamento a la geometría, al objeto en sí mismo, no había manera de evitar que tanto los juicios de la geometría como la matemática en su totalidad pasaran a ser simples esencias empíricas, lo cual entra en contradicción con la necesidad que (junto con la posibilidad de intuición) constituye el alto título que una y otra ostentan entre las ciencias.

** Hay una gran diferencia entre ser filósofo y hacerse el filósofo. Esto último, en que se utiliza el tono aristocrático, ocurre cuando se hace pasar por una filosofía la atadura a una fe ciega que supone una tiranía contra la razón del pueblo (y aun contra la propia razón del que lo realiza). Esto se ve, por ejemplo, en expresiones como «la fe en la legión de truenos en tiempos de Marco Aurelio» o también «la fe en el súbito fuego aparecido a Juliano el Apóstata como broma en las ruinas de Jerusalén por medio de un milagro», etc., lo cual pasa por ser auténtica filosofía, mientras que su contrario viene a denominarse «fe del

carbonero» (como si los carboneros, en lo hondo de sus bosques, merecieran esta mala fama de descreídos a juzgar por los dichos que corren sobre ellos): lo que parece muy claro es que con esta filosofía han acabado ya dos mil años de pensamiento, puesto que «el estagirita ha hecho tanto por la ciencia que ha dejado ya muy poco nuevo para la tarea de sus sucesores». Así que los inspiradores de las constituciones políticas ya no se limitan a desear, siguiendo a Rousseau, que los ciudadanos sean iguales entre sí puesto que cada uno de ellos es todos los demás, sino que pretenden que sean iguales por no ser nada fuera de un individuo determinado: a eso se llama ser monárquico por envidia. Los que elevan a un trono bien a Platón, bien a Aristóteles, lo hacen a sabiendas de su propia incapacidad, para poder pensar que no necesitan soportar una odiosa igualación con ningún ser vivo. Y sobre todo en base a esto último, lo que hace el aristócrata con los filósofos anteriores a él es simplemente dedicarse a oscurecerlos. No hay mejor representación de este fenómeno que la Fábula de Voss (*Berlinische Monatsschrift*, noviembre de 1795, última hoja), una poesía cuyo único valor es el caos.

*** Un famoso poseedor de tales misterios viene a expresarse de la siguiente manera: «En la medida en que la razón como legisladora de la voluntad debe dirigirse a los fenómenos (entendiendo aquí por tales las acciones libres de los hombres) diciendo 'tú me gustas, tú no', hasta entonces la filosofía ha de considerar a los fenómenos como efectos de realidades». O sea, que la legislación de la razón en cuanto fundamento determinante de la voluntad no necesita sólo de una forma sino también de una materia (contenidos, fines), es decir, que si se trata de la razón práctica el sentimiento de placer (o desagrado) ha de preceder al objeto. Si se acepta este error desaparece toda moral y sólo permanece la máxima de la felicidad, que -al ser diferente en cada sujeto- no puede contener ningún principio objetivo; este error, digo, sólo puede ponerse de manifiesto mediante la piedra de toque de los sentimientos. El placer (o desagrado), que precede necesariamente a la ley y constituye por tanto el objeto mismo, es patológico, mientras que el placer cuya existencia es precedida por la ley es algo moral. El primero posee como fundamento un principio material (el contenido del deseo) mientras que el segundo posee un principio puro a priori (que es el que le cede la forma a la determinación de la voluntad). Todo ello pone bien claramente de manifiesto el sofisma (*fallacia causae non causae*) en que se basa el eudemonista: el placer (contento), situado en la perspectiva de un hombre honrado con el fin de determinar en su conciencia una buena conducta (es decir, la anticipación mental de su felicidad futura), pasaría a ser, sin duda, el único impulso por el que su conducta es rectamente guiada (en conformidad con la ley). Pero como yo he de suponer que esta conducta, en cuanto conducta honrada, debe obedecer a la ley, o sea, ser una conducta en la que la ley precede al placer para poder determinar así en la conciencia este mismo sentimiento de placer, resulta que nos hallamos en un círculo vicioso donde el placer, que no es más que la consecuencia de una buena conducta, funciona como si fuese el fundamento.

Por lo que se refiere al eclecticismo de algunos moralistas al hacer del eudemonismo, si no totalmente sí en parte, un principio objetivo de moralidad (pues conceden que existe un influjo inobservable -por tanto subjetivo- entre el eudemonismo y la determinación de la voluntad humana que coincide con el deber), se trata sencillamente de un camino que prescinde de cualquier principio, puesto que la mezcla de impulsos derivados de la felicidad, por mucho que tiendan a acciones derivadas de leyes morales puras, falsifican y debilitan el sentido mismo de la moralidad, cuyo alto valor, concebido rigurosamente, consiste precisamente, al margen de otras excelentes cualidades, en probar su obediencia exclusiva a la ley.

**** A veces se utiliza el segundo término en un sentido teórico como equivalente a «probabilidad». Pero ha de notarse aquí que no se puede afirmar que algo es probable o improbable si está situado más allá de los límites de una experiencia posible, con lo que la palabra «fe» jamás puede aplicarse en un sentido teórico a un objeto de esa clase. Mediante la expresión «esto o aquello es probable» se entiende un lugar intermedio (por lo que atañe a la certeza) entre la opinión y la ciencia, y le ocurre lo que a todos los lugares intermedios, que se puede hacer con ellos lo que se quiera. Cuando se dice, por ejemplo, que es al menos probable que el alma viva después de la muerte, no se sabe lo que se quiere, pues por probable se entiende aquello que cuenta a su favor con gran parte de certeza (en su fundamento), por lo que este fundamento ha de contener una dosis de saber parcial, una parte de conocimiento del objeto que se está juzgando. Y puesto que el objeto mencionado no lo es de un conocimiento posible para nosotros (como es el caso de la naturaleza del alma como sustancia viva al margen de su unión con un cuerpo, o sea, como espíritu) quiere decirse que no se puede afirmar ni que es probable ni que no lo es, puesto que no podemos juzgar en absoluto. En efecto, los grados de certeza propuestos arriba se sitúan en una serie cuyos fundamentos, y por tanto sus diferentes naturalezas, no se confunden entre sí, por lo que no es posible en absoluto un conocimiento teórico de algo suprasensible como tal.

Aun así, se dice que la fe sirve como síntoma de algo que atañe a la suprasensible. La certeza de un

testimonio es siempre de naturaleza empírica, y la persona en cuyo testimonio yo debo tener fe ha de ser objeto de una experiencia. Pero si dicha persona es tomada como una esencia suprasensible, al no poder tener ninguna experiencia de su existencia, no puede ser una esencia que me convenza de dicha existencia (pues esto se contradice), ni tampoco puede concluirse a partir de la imposibilidad subjetiva de explicarme a mí mismo la aparición de una especie de llamada interior a no ser por la existencia de un influjo sobrenatural (por lo que antes se habló de la probabilidad). En consecuencia, no puede darse ninguna fe teórica en lo suprasensible.

En cambio, no sólo es posible una fe en lo suprasensible desde un punto de vista práctico (moral), sino que, incluso, es inseparable de éste. En efecto, existe en mí una moralidad que, aun siendo suprasensible y en consecuencia no empírica, se me manifiesta con una verdad y una autoridad innegable (a través del imperativo categórico), moralidad que, no obstante, me impone un determinado fin (el bien supremo) que, desde el punto de vista teórico, no me es posible realizar con mis solas fuerzas sin la ayuda de un poder superior regidor del mundo. Ahora bien, creer en este ser de un modo práctico-moral no significa considerar verdadera su existencia de un modo teórico con el fin de que pueda constituir una explicación con que entender y una motivación con que poner en práctica aquel fin moral reclamado, pues para eso ya es objetivamente suficiente la ley de la razón por sí misma, sino que significa que hemos de actuar según el ideal del fin propuesto como si fuera verdadera la existencia de tal ser supremo, ya que aquel imperativo (que no exhorta a la fe sino a la acción) contiene, por lo que atañe al hombre, la obediencia y el sometimiento de su voluntad a la ley moral, y al mismo tiempo, por lo que se refiere a la voluntad que le impone un determinado fin, una capacidad adecuada a dicho fin (que no es una capacidad humana), para cuyo cumplimiento la razón humana sólo puede ordenar la acción misma pero no su éxito objetivo (la obtención del fin propuesto), ya que éste no depende siempre ni totalmente de la capacidad del hombre. En consecuencia, se halla en el imperativo categórico de la razón práctica -según su materia- algo que dice a los hombres: quiero que vuestras acciones se adecúen al fin de todas las cosas pensando que, aunque no sea necesaria, se os debe imponer la suposición de una voluntad legisladora que contiene todo poder (poder divino).

***** Lo que hasta ahora han hecho los neoplatónicos, considerando el tratamiento que dispensan a su tema, es pura metafísica, y por tanto pueden limitarse a principios exclusivamente formales de la razón. Ahora bien, tal metafísica se desliza hacia una hiperfísica que no se basa en principios de la razón práctica, sino que constituye una teoría sobre la naturaleza de lo suprasensible (acerca de Dios, del espíritu humano), aunque luego afirman modestamente que «no quieren hilar tan fino». Pero cómo una filosofía dirigida aquí a la materia (el objeto) de los puros conceptos de razón no sería nada si no pudiera ser cuidadosamente desatada de hilos empíricos (igual que sucede en la teología transcendental) puede ilustrarse mediante algunos ejemplos.

El concepto transcendental de Dios como expresión de lo máximamente real no puede ser soslayado en la filosofía por muy abstracto que sea, ya que deriva de la unión y purificación de todo lo concreto que viene a introducirse después en la teología aplicada y en la teoría de la religión. Ahora se pregunta: ¿cómo debo pensar a Dios, como suma de todas las realidades (*complexus, aggregatum*) o como el fundamento más profundo de éstas? Si hago lo primero, debo ser capaz de aducir ejemplos de este contenido a partir del cual he construido la más alta esencia para que su concepto no sea una noción vacía o carente de significado. Puedo concederle las determinaciones de entendimiento, voluntad, etc., pero entiendo por entendimiento la capacidad de pensar, o lo que es igual, una capacidad de representación discursiva, o algo en general capaz de captar lo que, a través de una determinada característica, es común a muchas cosas (y cuya diferencia también debe ser abstraída en el pensamiento) etc., por lo que no puede darse sin una limitación del sujeto. En consecuencia no puede atribuirse tal capacidad de pensamiento a un entendimiento divino. Pero como tampoco tengo la más mínima noticia de un entendimiento en términos de capacidad de intuición, quiere decirse que aquel entendimiento al que atribuyo la más alta esencia es una noción carente de sentido. Del mismo modo, si yo pongo en este ser otra determinación, la voluntad, por la que constituye la causa exterior de todas las cosas, debo suponer que su contento (*acquiescentia*) no depende de dichas cosas exteriores, pues en caso contrario estaríamos ante una limitación (*negatio*). Pero como no tengo de ello ni la más mínima noción, no estoy en disposición de aducir ningún ejemplo de una voluntad en la que el sujeto no fundamenta su contento en el cumplimiento de dicha voluntad y que por tanto no depende de la existencia de los objetos exteriores. En consecuencia, o bien este concepto de voluntad del más alto ser en cuanto determinación propiamente suya constituye, como la anterior, una noción vacía, o bien (lo que es aún peor) representa una noción antropomórfica que, al anular inevitablemente la dimensión práctica, echa a perder la religión y la convierte en idolatría. Pero si yo me construyo el concepto de *ens realissimum* como

fundamento de toda realidad, entonces afirmo: Dios es el ser que contiene el fundamento de todo lo que hay en el mundo, por lo que los hombres debemos admitir un entendimiento (por ejemplo, toda la teleología); es el ser del cual deriva el ser de todas las cosas del mundo, pero no por la necesidad de su naturaleza (*per emanationem*), sino mediante una relación por la que los hombres hemos de aceptar la existencia de una voluntad libre para poder hacer comprensible la posibilidad misma de dicha teleología. Ahora bien, lo que sea la naturaleza del máximo ser (objetivamente hablando) no puede ser investigado en absoluto y se sitúa completamente fuera de la esfera de nuestros conocimientos teóricos posibles, pero subjetivamente estos conceptos conservan su realidad sólo en un interés práctico (acerca de la conducta) en relación con los cuales sólo puede darse aquí una analogía del entendimiento y la voluntad divinos con los del hombre y su razón práctica, bien que desde el punto de vista teórico no hay ni rastro de esa analogía. Es a partir de la ley moral prescrita con toda autoridad por nuestra propia razón, y no a partir de una teoría de la naturaleza de las cosas en sí mismas, de donde proviene el concepto de Dios, cuya construcción es algo a que nos obliga la razón práctica.

De manera que cuando uno de estos prohombres que en los tiempos que corren anuncian con entusiasmo una sabiduría que apenas les cuesta esfuerzo, puesto que parecen tomar a esta diosa por el pico de su vestido hasta adueñarse de ella, afirma despreciar «al que se figura construir su propio Dios», esto puede aplicarse a su propia casta, cuyo tono (por lo demás, benevolente) es aristocrático. Pues, en efecto, resulta evidente que un concepto proveniente de nuestra razón es construido por nosotros mismos. Si quisiéramos obtenerlo a partir de alguna manifestación empírica (de un objeto de experiencia), nuestro conocimiento de él poseería un fundamento empírico y carecería de validez universal, es decir, de aquella certeza práctica apodéctica que ha de poseer una ley obligatoria general. Deberíamos más bien comparar una sabiduría que se nos presenta en forma antropomórfica con aquel concepto que, en calidad de modelo, ha sido construido por nosotros mismos con el fin de observar si la imagen antropomórfica contiene el carácter de dicho modelo construido. Y aunque no hallemos contradicción entre la imagen y el modelo, no hay otra manera de comprobar esto más que mediante una experiencia suprasensible (porque el objeto es suprasensible), lo cual se contradice. La teofanía convierte la idea de Platón en un ídolo en el que sólo se puede creer de una manera supersticiosa, mientras que la teología, por el contrario, al provenir de conceptos elaborados por nuestra propia razón, propone un ideal que nos obliga a la adoración en la medida en que brota de los más sagrados deberes independientes de la propia teología.

***** Este bazar de misterios es completamente distinto. Sus acólitos no tienen ningún empacho en haber encendido su lámpara en la luz de Platón; y este sucedáneo de Platón admite abiertamente que cuando le preguntan en qué se basa (lo que explica) no sabe qué decir. ¡Mejor todavía, pues está bien claro que este nuevo Prometeo ha sustraído su fuego del mismo cielo! Así, bien se puede utilizar un tono aristocrático cuando se proviene de la nobleza hereditaria y se dice: «En nuestra presumida época todo lo que se dice o se hace en nombre del sentimiento suele ser considerado una ensoñación. ¡Pobre Platón!, si no tuvieras el sello de la antigüedad en tu poder y si se pudiera reclamar sabiduría sin haberte leído, ¿quién querría leerte en estos tiempos prosaicos en que la máxima sabiduría es no ver más que lo que está delante de los pies y no aceptar sino lo que se puede coger con las manos?» Por desgracia esta conclusión, que prueba demasiadas cosas, no es lógica, pues Aristóteles, filósofo extraordinariamente prosaico, posee también, sin duda alguna, el sello de la antigüedad, y según se ha dicho, la pretensión de ser leído. En realidad toda filosofía es prosaica, y la propuesta de volver a filosofar poéticamente equivaldría a aconsejar al comerciante que en el futuro escriba sus cuentas en verso.