

## *El mundo icónico de la «Crítica de la razón pura»*

Aquí se trata de Inmanuel Kant, pero en cuanto síntoma y miembro prominente de la cultura en que nos movemos. El texto casi solamente habla de otro texto, pero cada lector, conforme a la información y sagacidad de cada cual, captará las alusiones insinuadas y otras que no se le han ocurrido al autor. Los estudios usuales acerca del famoso libro suelen versar sobre la articulación de las tesis entre sí camino del sistema, así como la articulación de cada una con su argumentación. Al servicio de ese propósito, algunos han analizado la «terminología», el estilo redaccional y la composición. Otros estudian la vinculación del libro con otros anteriores y posteriores del autor, o buscan los precedentes e influjos de y sobre otros autores. Nadie negará la conveniencia de tal tipo de estudios, pero por esos caminos ¿no está ya dicho todo... lo que vale la pena decir?

La lectura que voy a presentar pretende destacar y analizar algo que en el texto apenas asoma y suele pasar inadvertido hasta para los especialistas. En realidad son ellos los que pasan de largo delante de algo que, sin embargo, está allí esperando, fijado por la escritura, aunque sin llamar la atención. Sus contemporáneos tuvieron a Kant por notable «escritor» y hay indicios para juzgar que él tuviese a veces prurito de literato también en este libro. Desde luego, también la literaturalidad del libro pudiera estudiarse, si es que no ha sido estudiada ya. Sin embargo, al pretender yo detectar y organizar las imágenes en él empleadas, no me interesan las que tengan mero valor decorativo o didáctico, ni tampoco las lexicalizadas, sino aquéllas que puedan delatar los condicionamientos tácitos del modo como Kant organizó su mundo conceptual. Una por una, cada imagen puede importar poco; aunque faltase u otra ocupase su lugar, nada faltaría del discurso conceptual. Otra cosa habrá que decir de las «recurrentes» y que vengan en constelación. Los textos sólo dicen lo que el autor consideró procedente enunciar y tampoco Kant pretendió enunciar más que tesis, así como razonamientos que avalen las suyas y desacrediten las con ellas incompatibles. Sin embargo, eso «diciendo» —eso digno de decir como «leyenda» es lo digno de contar y leer— depende y va congruente con otra cosa

previa y tácita: con escalas de valores, con relevancias, posposiciones y omisiones, con ángulos de mira tomados en lugar de otros que fueron desechados o que no se le ocurrieron al autor. Sin duda, puesto que a eso vienen, las metáforas que aparezcan en el texto estarán al servicio de aclarar conceptos y amenizar la exposición, pero alguna semejanza implicarán entre lo conceptual y la vida cotidiana de que están tomadas, así como entre lo conceptual y las elaboraciones que de esas imágenes se haya hecho en los ámbitos culturales extrafilosóficos. Por otra parte, si varias imágenes vienen articuladas se deberá a que pertenecen a totalidades de sentido de la vida cotidiana, las cuales alguna correspondencia tendrán con las respectivas totalidades de sentido conceptual. Además, aunque todos tengamos aproximadamente la misma valoración de las situaciones de la vida cotidiana, cada cual lleva consigo su personal subjetividad, nunca igual a la de cualquier otro. Habiéndose caracterizado Kant, como sabemos, por su vida metódica y por su sedentarismo, no eran de esperar de él en sus libros vivencias insólitas propias de un literato, el cual suele cultivarlas. Ahora bien, como todos, también él tendría en la vida cotidiana un cuadro peculiar de preferencias y menosprecios, cuando no tabúes. ¿No podrían servir las imágenes o metáforas que aparezcan en su decir como síntomas de preferencias, menosprecios y tabúes a la hora de enfocar los temas que aborda conceptualmente? En un filósofo técnico —y más precisamente por técnico— hay «mediaciones» ocultas entre la experiencia cotidiana y los conceptos elaborados, mediaciones que puede ser útil poner al descubierto. Un sistema filosófico es un constructo con matices personales, por más que se presente como mera reproducción fotográfica del Universo (o, como prefiero decir, el Omniverso). Las apelaciones a la vida cotidiana pueden contribuir a detectar esos matices en el modo de enfocar el asunto, así como éstos pueden contribuir a poner de relieve matices de su personalidad. Lo que aquí me propongo es descubrir la estructura o armadura de la mente de Kant a juzgar por las imágenes de la vida que seleccionó y por cómo las relacionó. Sin duda, éstas le venían seleccionadas por las conclusiones doctrinales, pero, a la inversa, a tales conclusiones llegó desde determinados criterios y éstos pueden delatarlos las preferencias que tomaba ante las situaciones de la vida cotidiana, de las que forman parte tales comparaciones y metáforas.

Se trata, pues, de repensar la *Crítica de la Razón Pura*, completada con alguna mención ocasional de los *Prolegómenos*, a la luz de su «mundo icónico»; algo así, por tanto, como quien curiosear en el envés de un tapiz para descubrir el cartón ignorado al que obedece el tejido. No se trata, pues, de añadir una contribución curiosa más a la ya innumerable serie de Kantstudien, sino de aportar un nuevo modo de leer lo ya sabido en la confianza de que puede ayudar a captar matices poco advertidos. Sobrará decir que un estudio así habrá de dirigirse a los planteamientos y enfoques; lo restante, por derivado, pueda que se deba, en efecto, solamente a razonamientos conceptuales, así como a la tradición erudita, y es pertinente dejarlo a las disertaciones académicas de detalle. Aquí se trata de indagar si el sistema doctrinal, el sistema icónico y el sistema biográfico forman plexo y hasta qué punto. Destacarlo conllevará, aún sin pre-

tenderlo, caer en la cuenta de lo que no utilizó o por no venirle a cuento o por desecharlo. En efecto, decir —«lenguajear»— consiste por naturaleza en expresar, determinar, algo de entre una masa indiferenciada y por la positividad de eso dicho las glosas suelen limitarse a eso dicho, olvidando que eso no es sino el elemento visible de un marco muchos de cuyos elementos de sentido quedan tácitos.

Siempre se comenta aquello que el propio Kant dejó dicho de que «Hume le despertó de su sueño dogmático», pero el comentario suele dirigirse exclusivamente a estudiar la filosofía de Wolff, que era ese sueño, y el fenomenismo escéptico del inglés que actuó de despertador, y la transición desde la fase pre-crítica a la crítica. Al hecho mismo de que, en ésta, se hallase en la situación anímica del desilusionado y desconfiado que ahora se encuentra satisfecho por saberse lúcido y dueño de sus antiguos errores, no se le suele atribuir relevancia. Pues desde las implicaciones de este hecho es desde donde precisamente se va a partir aquí. Sobrará añadir que si el enfoque de este estudio es icónico, los parentescos que se le buscarán más tarde no serán tanto con otros filósofos, según es lo sólito desde el enfoque habitual, como en general con la vivencia de los mismos iconos en la cultura en cuanto reflejo de la vida cotidiana. Y tampoco será necesario decir que, en Kant, quedan desnudados los supuestos icónicos de cuantos filósofos hayan partido de vivencias similares y, por lo mismo, desemboquen en parecidas conclusiones. Igual que cabe decir con ocasión de otro cualquiera, también a propósito de Kant hay que repetir que, en cada filósofo creador, resuena la filosofía toda.

La recolección puede haber quedado incompleta, porque en vano se buscarían tales «entradas» ni siquiera en los Índices más minuciosos —tales Índices se dirigen a los conceptos y desdeñan bagatelas como éstas— y lo que presento es resultado de una busca personal que no aspira a la exhaustividad. Confío, sin embargo, que lo recolectado cubra lo indispensable para configurar el cuadro general, que es el que importa. Las metáforas meramente lexicales y las que pasan eventualmente por sus páginas como mosca por garaje, ya quedó dicho que no interesaban.

Para trabajar los materiales se imponía crear algunos neovocablos («cisciente», «omniverso», «ontorama», «axiorama») o adaptar al caso de la filosofía algún término en uso fuera de ella (por ejemplo, «icono»). El significado que aquí toman puede vérselo en el Glosario que se añade al final.

## EL CAMINO Y LAS SITUACIONES VIARIAS

El año 1787 redacta Kant el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*. Para entonces la obra llevaba varios años publicada y su autor podía verla ya como algo objetivado, un escrito que seguía siendo suyo por derecho de autor, pero que ahora podía leer desde la distancia de un lector. Por ello esta segunda presentación viene a ser, tanto o más que una reflexión sobre el contenido, una reflexión sobre la obra misma. En un pasaje ulterior

(B, 295), también retrospectivo, dirá haber hecho en ella una descripción de la mente que equivale al «mapa de un territorio». A primera vista, una metáfora, aparte de bastante manida, esporádica, suelta, aunque más adelante habrá ocasión de ver que no lo es tanto; resulta que ese territorio tiene fronteras que no cabe rebasar, es una isla, etcétera. En todo caso, tal mapa estaba al servicio de un itinerario. Debía servir para examinar si es posible dar con el «camino seguro» que hasta ahora no tuvo la Metafísica, por ser ésta el campo donde se juega la suerte de la filosofía<sup>1</sup>. Tenemos, por tanto, un territorio complejo para el que se necesita mapa y, por lo visto, un lugar de él es o tiene que ver con la metafísica, la cual considerada como ciencia no lleva «marcha segura» y en cuanto dominio de objetos es algo a lo que tal vez no se llega, a pesar de creerlo así algunos. En general, todo ese prólogo va montado sobre el icono del camino y vale la pena examinarlo desde tal enfoque. Lo primero será recoger literalmente una cantidad suficiente de menciones icónicas para que se compruebe que no se trata de ocurrencias esporádicas. Al añejo icono ya empleado por Parménides le va a dar Kant una acepción inusitada. No se trata de que el individuo o la Razón o la Humanidad encuentren su camino. Se trata de que la Ciencia, entendiendo por tal el gremio de los científicos, lo ha encontrado, en cuanto prosiguen los mismos temas a lo largo de las generaciones, aceptando los herederos lo alcanzado por sus antecesores, mientras no parece haberlo encontrado la Metafísica, entendiendo por tal el quehacer de los metafísicos. Por hombre del siglo XVIII, Kant ya se mueve dentro de la conciencia incipiente de que hay historia de la Ciencia, como también historia de la Filosofía<sup>2</sup>, aunque con dispar suerte. Por seguridad del camino no va a entender el que no esté a merced de salteadores, sino aquél donde un paso siga al otro hacia adelante, en lugar de dar vueltas o ir cada viandante por su lado. «Camino seguro» quiere decir aquí seguridad de que hay camino, esto es, avance colectivo. Desde Grecia se estaba en la convicción de que inmediatamente accesible solamente lo es lo sensorial y concreto. Que a lo otro que tiene que haber antes y detrás se requiera acceder a través de un esfuerzo lo daban todos por obvio y también a la serie ordenada de trabajos para obtener ese propósito se le daba el nombre de camino, como se le da en cualquier campo que sea, pero ese camino había de andarlo cada cual y bastaba que lo anduviese en soledad íntima. Ahora Kant está enfocando el asunto de otro modo. Entiende por metafísica la sucesión de sus cultivadores y lo que han dejado como resultado de ese esfuerzo: ideas, libros, debates, propuestas. Y será ciencia únicamente si esos esfuerzos son asumidos colectivamente y se heredan, lo que obviamente no ha venido ocurriendo.

1. «Siempre ha habido y seguirá habiendo en el mundo alguna metafísica, pero con ella se encontrará también una dialéctica de la razón pura que le es natural. El primero y más importante asunto de la filosofía consiste, pues, en cortar, de una vez por todas, el perjudicial influjo de la metafísica» (Prólogo a la segunda edición. B, XXXI).

2. Para entonces ya Bruckner y otros habían publicado sus respectivos manuales de Historia de la Filosofía.

Ya el primer párrafo se cuestiona cual sea el criterio para discriminar cuándo la razón lleva o no la «marcha segura» (den sicheren Gang) que sabemos lleva la Ciencia. Los resultados lo dirán. Por ejemplo, si «tras muchos preparativos y aprestos», se queda estancada o si una y otra vez cambia de ruta, será señal de no haber encontrado su camino. O sea: si no hay unanimidad en aceptar los unos los resultados de los anteriores y si los ulteriores no prosiguen a éstos. Con otras palabras: si no hay eso que, desde hacía unas décadas, se denominaba «progreso». ¿Qué hacer en ese caso? «Constituye un mérito averiguar el camino» —donde dice mérito, entiéndase obligación, tarea— y dirimir por qué lo hay en unos casos y cual y cómo puede llegar a haberlo en otros casos. Tal lo que Kant iba a intentar. A Descartes le movía el encontrar el camino que, de seguro, tenía que haber si se sabía arrancar de donde se debía y encaminarse por buena senda en lugar de andar al buen tuntún. Lo que ofreció fue normas para que cada cual «dirigiese su razón». Pero esto era tarea que correspondía a cada uno por sí, ahistóricamente. Más avisado, menos optimista, conocedor ya de que con el camino cartesiano había ocurrido lo que con los anteriores —que unos lo seguían y otros lo rechazaron—, el de Koenisberg pretende, por lo pronto, revisar por qué no hay «camino seguro» en la Metafísica, siendo así que lo hay en las ciencias.

Pues bien, tan certeramente encontró su camino la Lógica con Aristóteles que —eso dice Kant— «según todas las apariencias se halla definitivamente concluida». Ello se debe a que «no hace más que exponer detalladamente y demostrar con rigor las reglas formales de todo pensamiento». Ya a la Matemática no le resultó tan fácil encontrar ese «camino real» (königlichen Weg). Por ser la primera vez que sale, vale la pena notar la fuerza de esta metáfora en origen, a pesar de estar desgastada por el tópico. En una Europa que caminaba por veredas y senderos, el camino real equivalía a lo que hoy una autopista, camino ancho y seguro, como los que se preparaban cuando iba a andarlos un rey («¡Allanad los caminos! ¡Preparad los senderos del Señor!», exhortaba el profeta bíblico). A pesar de las dificultades, desde Tales o desde quien fuese, también en las matemáticas «no se podía ya confundir la ruta (Bahn), y el camino había quedado iniciado para siempre (B, XI) (nótese como el Cisconsciente va acumulando sinónimos; Gang, Weg, Bahn). ¿A qué se debió en este caso el éxito?, sigue preguntándose Kant. A que la razón había comprendido que «no debía indagar lo que veía en la figura o en el mero concepto de ella y, por así decirlo, leer a partir de ahí sus propiedades, sino extraer éstas a priori por medio de lo que él mismo pensaba y exponía (en construcción) en conceptos» (B, XII). No, pues, por inducción desde la realidad, sino por análisis y deducción desde el propio quehacer conceptual. Tardó más la Física en encontrar su camino, pero al fin «después de tantos años de no haber sido más que un mero andar a tientas (herumtappen)», también acabó encontrándolo con Galileo, al tomar éste como método verificar experimentalmente hipótesis anticipadas por la razón, o sea, al no situarse delante de la naturaleza en actitud de discípulo que aprende, sino de juez que interroga a los testigos (B, XIII). No, pues, limitarse a observar lo que aparece, sino ofrecer salidas teóricamente y

comprobar cual de ellas se cumple. Lo que implica que la mente dispone de plurales alternativas, mientras que la naturaleza, como fáctica que es, ha realizado solamente una en cada caso. La mente viene, pues, provista a priori de una amplia dotación, pero en vacío, a modo de moldes con su lógica interna (que en el caso de las Ideas constituirá una «dialéctica»...).

Pero ¿qué ocurre con la Metafísica? Aquí la razón «se atasca continuamente» y «hay que volver atrás». Kant dista ya de adoptar uno entre los sistemas metafísicos como único válido y despreocuparse de los demás o considerarlos meros desvíos o partes sectoriales del único válido. Del icono viario extraerá también la causa —«quizá simplemente hemos errado el camino»— y el remedio: emprender una «renovada busca» (B, 15). Que también la Metafísica deba ser una ciencia con una «marcha segura» y, por ello, unánime es tesis que Kant no juzga necesario siquiera establecer: la da por evidente. La propia brillantez de la metáfora contribuye a pasar por alto si un cuerpo de tesis que dan el salto al límite están en condiciones de cumplir lo que pueden cumplir las Ciencias, las cuales precisamente se caracterizan por dejar atrás los supuestos y no atreverse tampoco con la última clausura o cierre cupular. Lo que vale de la sucesión de lugares ¿vale del espacio? En todo caso, ese escamoteo de la cuestión habría que imputárselo también a otros muchos, antes y después de Kant. Está por saber hasta qué momento los filósofos creyeron en serio que su filosofía dejaba instalada a la filosofía en la «marcha segura» y unánime. No parece que, desde finales del siglo pasado —después de haberse entrado en conciencia histórica—, lo hayan creído del todo ni siquiera quienes lo afirmaban, pero el hecho es que todavía Hegel, Marx y Comte lo creían con envidiable ingenuidad. Kant, por su parte, había iniciado una línea donde el progreso consistirá en razonar la imposibilidad, aunque, a su juicio limitada al sector teórico, especulativo. Ni esto le impedirá seguir en la convicción de que debe haber también una «marcha segura», aunque sea para saber donde están los límites y por qué la mente no está en capacidad de ir más allá. Si la Física salió de su atasco secular cuando se puso a anticipar hipótesis y contrastarlas con la experiencia, anticipemos también —dirá Kant— una hipótesis respecto del pensar metafísico a ver si así se encuentra un camino seguro, aun si de alcance limitado o reducido a razonar por qué no lo hay desde un punto. Sabemos qué hipótesis propuso: suponer «que sea el objeto (en cuanto objeto de los sentidos) el que se rige por la naturaleza de nuestra facultad de intuición» en lugar de seguir creyendo que la facultad se rige por la naturaleza de los objetos. Probablemente porque la mención de Galileo evocaba la astronomía de Copérnico, una asociación de ideas conducirá al filósofo a comparar la suya con la «revolución copernicana». En realidad, y como tantas veces se ha notado, la hipótesis kantiana se parecía más a volver de Copérnico a Ptolomeo, pero Kant estaba refiriéndose a que, en el sistema heliocéntrico, la Tierra se mueve y, por lo tanto, desde ella se puede ver el sol y demás astros desde diversas perspectivas. Y nótese que, con ello, el Cisconsciente sigue entre metáforas de movimiento. Lo que importa es que, con los resultados de haber dado por supuesto que el mundo se rige por y se acomoda al sujeto, cree Kant haber encontrado el cami-

no seguro para la que considera primera parte de la Metafísica, esto es, la que se compromete a dar razón a priori de los objetos de la experiencia. La simplicidad de la propuesta —una simple inversión, un «volver» la oración por pasiva— estaba ocultando un vuelco gravísimo. Se estaba destruyendo, de un manotazo, la concepción del conocimiento como reflejo especular, como reproducción, que había sido la gran tesis de los griegos. Se le partía el esternón al realismo y se sentaba una afirmación que implicaba que en el conocimiento lo pone casi todo y, desde luego, lo decisivo la mente organizadora. Si negase correspondencia entre la mente y la realidad estaría dando la razón al escepticismo fenoménico de David Hume, lo que, desde luego, no quiere hacer, dado que admite que lo uno «se rija» por lo otro —como decían los escolásticos, que se «mensure»—, pero atribuye tanto papel a la mente que estaba iniciando ese idealismo que él denominará «trascendental» o de lo formal vacío. La metáfora del vaso o contenedor vacío venía a substituir a la tradicional del cuño sobre la cera<sup>3</sup>. Hasta aquí la primera parte de la Metafísica, la parte negativa. En lo que hace a la que declara segunda parte —dar razón de los objetos ultraempíricos—, de nuevo vuelve una metáfora viaria: «jamás podremos traspasar la frontera de la experiencia» (B, XX). En el decurso de la obra matizará que en la Matemática la razón ha encontrado un «camino real» (B, 735) allende la experiencia, pero ése no es válido para la Metafísica a la que, por compromiso de saber, no le es lícito limitarse a lo formal. Ahora bien, en cuanto quiera opinar acerca de lo real, ya habrá ido más allá de lo permitido por su capacidad.

He aquí, pues, que ha salido otra incidencia viaria; toparse con una frontera, con un non plus ultra. Les había ocurrido ya a los primeros griegos —Heráclito, Parménides— y el caso lo había discutido Aristóteles, quien creyó, sin embargo, que cabía rebasar esa frontera. En efecto, el saber a que se compromete la Metafísica excede de la experiencia empírica —valga la redundancia, porque en este caso no lo es—, pero él creía —y con él lo creyeron otros muchos— que cabía en lo particular y mudable leer —iluminar— la forma, esto es, lo general y permanente, que para ellos no era vacío, aun siendo formal. Así justificaron sus seguidores el nombre de Meta-física que alguien le había puesto por un azar. Ahora bien, nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu

---

3. J. Ortega y Gasset; «Las dos grandes metáforas», en O.C., II, 387-399. De todos modos, no acierta Ortega cuando dice que la metáfora del vaso corresponde al idealismo y surge con Descartes. Lo de recibir en recipientes una plenitud que se desborda provenía de Plotino y lo recogieron los medievales en su teoría de la participación diversa del esse conforme a la cabida de cada esencia. Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur. A diferencia de lo que ocurrirá en el idealismo, esa cabida no es meramente formal —del apriori mental—, sino de los diversos «géneros del ser». O sea, que para los medievales atañía a la propia realidad, por la cual se mesuraba la cabida de lo mental formal. Ellos aceptaban correspondencia entre lo entitativo y lo cognitivo. Por eso, más bien que de vaso habría que hablar, para el caso de Kant, de grapa o molde. Todo depende de que la gnoseología moderna lo es de la representación.

se decía tradicionalmente, pero ¿no había añadido Leibniz: nisi intellectus ipse? Con Kant, el intelecto no abstrae, sino que pone moldes a priori. De espejo, se ha convertido en grapa, según comprobaremos más tarde. Cuando los metafísicos anteriores intentaban rebasar la experiencia, incurrían en contradicción (paralogismos, antinomias), afirma Kant. Desde la explicación que él da del factum de la *Metafísica* y desde la que él considera «*Metafísica futura*», lo ultraempírico podemos pensarlo (denken), pero no conocerlo (erkennen). Por suerte, eso de pensarlo en vacío deja abierta la posibilidad de «llenarlo», considerando el uso práctico (moral) de la misma razón. «Estamos, incluso, invitados a hacerlo», añade enigmáticamente. Como se sabe, la *Crítica de la Razón Práctica* se agarrará a este cabo suelto. Peor era, a su juicio, lo que ocurría con la (anterior) *Metafísica*. En efecto, desde la hipótesis tradicional de que es nuestra mente quien debe acomodarse a los objetos (entes), la razón especulativa, por exceso de atrevimiento, dejaba la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, etc., sometidas al descrédito y burla de materialistas, ateos, escépticos, librepensadores y demás. Ahora, en cambio, se deja campo libre a la consideración del factum del deber y, desde su análisis, cabe recuperar, hasta cierto punto, lo perdido. Claro que lo recuperable será ya solamente el an sit, no el quid sit. Lo perdido como teoría, ya solamente volverá como postulado, esto es, condición de sentido.

La sospecha —quizá la constatación— de que el nuevo sistema había sido recibido con ojeriza mueve al pensador a dedicar todavía unas páginas más de este prólogo a explicitar que ni la *Metafísica* anterior llegaba al pueblo ni tampoco va a llegar la *Crítica*. Por lo tanto, no hay motivo para temer que éstas vayan a tener consecuencias prácticas en la sociedad. Si me detengo por unas líneas sobre este punto se debe a que, con tal ocasión, volvemos a leer que, al menos, la *Crítica* ofrece, dentro del límite de sus ambiciones, un camino seguro «en comparación con el andar a tientas y el irreflexivo vagabundeo cuando se prescinde de la *Crítica*» (B, XXXI). Adviértase como vuelve la metáfora viaria; sin duda porque el Cisconsciente del autor nunca había salido de ella. Por cierto que, contra lo que cabría esperar, no escatima elogios al «método del célebre Wolff, el más grande de los filósofos dogmáticos» («Dogmático» funcionaba entonces como opuesto a «escéptico» y, desde Kant, a «crítico»). Los elogios se referirán al método, pero acusándole de no «haber preparado previamente el terreno», por no haber hecho una crítica del *órganon*. En todo caso, quienes rechacen el método de Wolff y el proceder de la *Crítica de la Razón Pura* no hacen sino «desentenderse de los grilletes de la ciencia (die Fesseln der Wissenschaft), convirtiendo el trabajo en juego, la certeza en opinión y la filosofía en filodoxia» (B, XXXVII). Notable substitución: en lugar del «camino seguro», los grilletes. Es que éstos, si impiden al preso caminar, también le impiden descaminarse. De lo que se infiere que la Ciencia debe cumplir ahora respecto de la filosofía la función de traba y, así, salvarle de caer en aquella tríada que tanto temía ya Platón. Tal situación le evoca lo que viene ocurriendo con los debates entre metafísicos, «un campo de batalla solamente destinado, al parecer, a ejercitar las fuerzas propias en un combate donde ninguno

de los contendientes ha logrado jamás conquistar el más pequeño terreno ni fundar sobre su victoria una posesión duradera» (B, XV, Cfr. A, VIII): un pugilato tan estéril como el andar caminos que no llevan a parte alguna. Nótese como el símil bélico concluye de nuevo en otro topológico. Por lo demás, el pasaje terminará con la consabida equivalencia al «mero andar a tientas», ya tantas veces mencionado.

Lo del camino prosigue, latente, a lo largo de todo el libro y se hará explícito al terminarlo. Después de tanto haber censurado a la Metafísica tradicional dirá que, a pesar del desdén y frialdad con que se la trate, «se volverá siempre a ella como a una amada con la que se ha tenido una desavenencia» para, a renglón seguido de tan lírica comparación, volver a algunos de los iconos de los prólogos. Dirá que la Crítica se atreve a «volar con sus propias alas», lo que, por lo visto, no es ilícito a diferencia de «volar con las alas de la especulación», que es de lo que acusará a la Metafísica, según tendremos ocasión de comprobar. Avanzar por un camino, conquistar un territorio, volar: ¿no estamos en lo mismo? E invitará nuevamente a proseguir el camino de la ciencia, «el único que, una vez desbrozado, queda siempre abierto y no permite desviaciones» (B, 850). Esta era una de las salidas que cabían razonablemente tras comprobar el inevitable fracaso del intento metafísico de pensar lo metaempírico: aplicar lo de la «marcha segura» a la Crítica y organizar una «Metafísica futura que pueda convertirse en ciencia». Al borde mismo de la última línea del libro y tras recordar una vez más las contrapuestas posiciones de Wolff y Hume, manifestará que sólo queda el camino crítico (*der kritische Weg*) e invitará al lector a «aportar su parte para contribuir a la conversión de este sendero en camino real». En los caminos reales convergían muchos senderos y viandantes que, desde ahí, caminaban juntos. También en este asunto se trata de, entre todos —autores y lectores— conseguir antes de que termine este siglo (XVIII) lo que los precededores no habían sido capaces de obtener: «dar plena satisfacción a la razón humana en relación con los temas a los que siempre ha dedicado ésta su afán de saber, pero inútilmente hasta hoy». Líneas atrás, había explicitado cual era esa aspiración a la que la Crítica debía servir: la felicidad universal (B, 879). Está hablando el ilustrado, el heraldo también de «la paz perpetua».

Pero cabía también otra salida: comprobar si sería posible compensar en lo posible desde el análisis del uso práctico (moral) lo perdido analizando el uso teórico de la razón. Y eso es lo que va a dejar apuntado en estas últimas páginas cual un dedo índice que señala una esperanza. El es el primero en reconocer que «es humillante para la razón humana que no consiga nada en su uso puro y que necesite incluso una disciplina que refrene sus extravagancias y evite las ilusiones consiguientes a las mismas» (B, 823). Ciertamente, ¿qué sentido tiene caminar si no se llega a ninguna parte? ¿Qué sentido tiene un anhelo si nunca puede ser satisfecho? Así razonamos en los campos pragmáticos y así guía Kant su razonamiento en las páginas de este libro que anticipan la desembocadura hacia el análisis del «uso práctico de la razón». Tiene que haber en algún lugar una fuente de conocimientos positivos pertenecientes al ámbito de

la razón pura, de conocimientos que, si ocasionan errores, sólo se deba quizás a un malentendido, pero que, de hecho, constituyan el objetivo de los afanes de la razón». Nótese eso de «tiene que haber». No podemos aceptar la frustración natural de un anhelo natural. «Tiene que haber...».

La respuesta vendrá dada de nuevo en iconos previsibles. El párrafo continúa de esta manera:

«De lo contrario, ¿a qué causa habría que atribuir su anhelo inextinguible de hallar un suelo firme situado enteramente fuera de los límites de la existencia? La razón barrunta objetos que comportan para ella el mayor interés. Con el fin de aproximarse a tales objetos, emprende el camino de la mera especulación, pero éstos huyen ante ella. Es de esperar que tenga más suerte en el único camino que le queda todavía: el del uso práctico» (B, 824-825).

Veremos que, tomando en consideración el uso práctico, los objetos anhelados «no huyen».

A cualquier buen conocedor de Descartes, lo del «suelo firme» habrá de traerle a la memoria páginas bien conocidas de éste. En cuanto a lo del «único camino», tanto lo ha repetido Kant que ya parece como si le perteneciera en exclusiva, aún sabiendo, como sabemos, ser un tópico. Lo notable del caso es que ahora lo del «único camino» lo aplique no, como antes, a la «Metafísica futura», sino a la Crítica de la Razón Práctica.

Si he acumulado tantas alusiones viarias —probablemente haya más todavía— a sabiendas del peligro de resultar prolijo, ha sido para hacer ver que no estamos ante un símil eventual. Es todo el discurso, tanto el prólogo a la Segunda Edición como de las páginas terminales de la obra, el que va montado sobre dicha metáfora. Los estudios de historia de la Ciencia —y la propia parte de la ciencia que se ha añadido desde entonces a la historia— han dejado en entredicho esa sucesión unilineal y rectilínea que el hombre del siglo XVIII daba por evidente, pero es otra cosa la que aquí interesa. Kant se sitúa a sí mismo en la historia desde el supuesto de hallar un camino para la filosofía que la haga, como a la Ciencia, un saber en avance unánime. No era mucho el futuro que cabía para esta «metafísica futura», pero en la medida en que lo haya, tendrá que ser un camino convergente y unánime sobre los apriori. Pues bien, eso es precisamente lo que, por mucho que la razón lo persuada, dista de ser evidente. ¿Quién ha demostrado que la Metafísica tenga que ser y pueda llegar a ser una Superciencia, más abarcante, pero sometida al mismo método y con derecho a igual éxito en unanimidad? Una vez más, observamos que una metáfora se ha rebelado e impone su magia. Lo de que las ciencias positivas sean una «marcha», ¿prueba que también tenga que serlo la filosofía a no ser en la aceptación meramente cronológica? Las reflexiones del siglo siguiente pondrían en evidencia que las concepciones del mundo vienen condicionadas no poco por el momento histórico y por el punto de vista, y en el nuestro ha quedado patente el condicionamiento por el lenguaje, pero sería ilícito acusar a nadie por no anticiparse al futuro. El de Koenisberg corresponde al Weltbürger ilus-

trado que, con ingenua simplicidad, calculaba que todo corpus temático podía, con unos toques mágicos, transformarse en una ciencia de progreso unilineal y que la «felicidad universal» estaba al alcance de la mano. Siendo así, no puede extrañar que la brillantez icónica del camino seguro —variante del Progreso— sedujese a los mejores espíritus. ¿Qué, de hecho, alguna «ciencia» no progresaba, no seguía una «marcha segura»? En ese caso, mostrando por qué no ocurría, ya se habría cumplido el progreso, aunque sea el progreso de saber por qué no se sabe. Con ello, Kant estaba inaugurando esa extraña satisfacción que Baltasar de Gracián habría llamado «hacer trofeos de la derrota». Todo, por no haberse cuestionado si tenía sentido, cuando uno ha de habérselas con lo cupular, aplicar la pauta del camino.

Poniendo los bueyes delante de la carreta, no faltará quien objete que, primero, Kant constató lo que ocurría con la historia no paralela de la Ciencia y la Metafísica y después se le había ocurrido compararlo con las varias posibilidades en relación con andar un camino. Sin embargo, incluso la mera hechura del texto deja patente que no estamos delante de ningún símil o, si prefiere, que hay similitud únicamente en cuanto se piensa sinópticamente la historia y el camino. Este concepto de historia no existe ya sin una pauta común con el camino. Son dos conceptos correlativos a la misma pauta. Todo el discurso kantiano viene condicionado a que, por enfoque, no pretendió tanto dar un sentido global a lo que hay cuanto explicar las causas de que los metafísicos, al revés de los científicos, no convergiesen en una ciencia progresiva y unánime, sino que estuviesen enzarzados en una guerra civil interminable. El lo atribuyó a que cada uno daba vueltas a ciegas y se puso a examinar si cabía superar ese «singular destino». Una vez comprobado que no era posible tal «marcha segura» y por qué, ofrecería una alternativa, la única que cabía: buscar ese camino desde la Crítica. Aplicándola al análisis del uso teórico, no era poco el futuro que le cabía a esa Metafísica Futura: a su parecer, después de su estudio, no había problema metafísico para el que no hubiese dejado una solución o la clave para ella (A, 13). En cambio, estaba todo por hacer en el análisis de la Razón Práctica. Pero lo que a nosotros nos interesaba ahora era hacer notar que todas esas reflexiones están hechas desde situaciones viarias: la de haber o no camino, la de ser o no unilineal y progresivo, la de dar vueltas al buen tuntún, la de dejar de intentar llegar a la meta y, en lugar de eso, rendirse al escepticismo, la de encontrarse con una barrera insuperable... Ciertamente es mucho el peso que así se concede a que un esfuerzo convergente de conocer —una ciencia en este sentido— logre o no avanzar unánimemente. Ignoramos cuanto tiempo juzgaba Kant necesario para constatar que la falta de progreso indica incapacidad de conseguirlo, pero en el caso de la Metafísica ha sido, por lo visto, lo suficiente para juzgar que el plazo de prueba ha concluido y debe ya considerarse descartada la posibilidad de conseguir en el futuro lo que no se consiguió hasta ahora. Porque, como se sabe, la hipótesis que ofrece no es para que haya en lo sucesivo progreso unánime en conocer, sino progreso unánime en saber las causas de que no lo haya.

A la luz de lo dicho queda claro cuán graves eran los compromisos contrai-

dos por Kant al entender que solamente vale la Metafísica y es posible como ciencia —es decir, solamente la hay como merecedora de existir y darle crédito— si es un camino que sus cultivadores deben andar unánimemente, prosiguiéndolo los posteriores por dar ya por valederas para siempre las etapas anteriores. Todo el discurso kantiano queda condicionado a que lo meta-físico sea desglosable de la pregunta, divisible por cualquiera simplemente en uso de su razón y una cosa con partes a las que se puede ir accediendo sucesiva y acumulativamente. ¿Y si la pregunta no fuese contestable, tal como constataba San Agustín de la pregunta por qué es el tiempo? ¿Y si la respuesta no fuese dissociable de la pregunta? ¿Y si lo metafísico fuese algo solamente captable en una vivencia personal intuitiva que acaso no todos estén en capacidad de tener a menos de hallarse en la capacidad y disposición necesarias? ¿Y si solamente fulgurase en una vivencia plena e instantánea? Realmente no era poco lo implicado subrepticamente en eso de Kant de compararla con un camino progresivo, igual que el de las ciencias. Implicaba, nada menos, que lo metafísico o es algo empírico o algo formal o bien no es sino flatus vocis, discurso meramente verbal como el de quien, por deseo agudo, ve un espejismo.

Me he detenido pormenorizadamente sobre el icono del camino, pero ya quedó apuntado como éste queda ensartado con otras metáforas que también aluden a invadir y apropiarse de un territorio. Son los conceptos mismos de ciencia, formal, etc. los que van transidos de ese icono y la correspondiente arquevivencia. El mismo anhelo de saber, por Platón puesto en conexión con el eros que se dirige al mero contemplar enamorado, Kant lo ve como ansia de posesión. Pero ¡ay! vamos comprobando que, en campo de la metafísica, ese anhelo se frustra.

El camino va por el suelo, pero también cabe volar, caminar por el aire. ¿No se repetirá también a ese nivel lo de volar seguro o bien caer por falta de aire sobre el que remar? Pasemos del suelo al cielo.

## LA PALOMA Y EL VUELO ESPECULATIVO

Volar: el viejo mito de Icaro y Dédalo, el vuelo del alma cuando ocurre la muerte («voló al cielo»), el vuelo de los místicos («aparta, que voy de vuelo», se lee en el Cántico Espiritual). Gaston Bachelard dedicó sendos capítulos de su libro *El aire y los sueños* al «sueño del vuelo» y a la «poética de las alas»<sup>4</sup> y pudo decir en el primero de ellos que la de Shelley es una «poesía aérea». Sentado boca arriba en el campo, ¿qué niño campesino no ha envidiado a la alondra mañanera —aquel punto sonoro apenas divisible en el firmamento— o al ave que rema majestuosa hasta posarse en el meristemo terminal del árbol más alto oteando el panorama tal que el señor feudal contemplando sus tierras? Pero ¡ay! el vuelo también da ocasión de comprobar las

4. *El aire y los sueños* (México, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 1980).

más penosas caídas, simbolizadas por la de Icaro en la mitología griega y por la de Satán, «el ángel caído», en la bíblica.

Fue necesario movilizar a varios especialistas para dar caza a la paloma kantiana: por supuesto, en los Lexicons no aparece tal «entrada» y resultó que, si bien todos los especialistas consultados habían visto alguna vez a la tal paloma, solamente uno entre ellos atinó a encontrar el pasaje. ¡Un buen indicio de la nula atención que se presta a lo icónico! Viene en la introducción a la *Crítica de la Razón Pura* y, como era previsible, en conexión con la tendencia irrefrenable a extender nuestro conocimiento allende la experiencia. imitando a los matemáticos: a guisa de mal ejemplo, citaré de inmediato a Platón. «Entusiasmada con semejante prueba del poder de la razón, nuestra tendencia a extender el conocimiento no reconoce límite alguno. La ligera paloma que siente la resistencia del aire podría imaginarse que volaría mucho mejor aún en el espacio vacío» (B, 8-9). La resistencia del aire, mensajera del límite, recuerda que el andar exige desplazar, quitarle la plaza a quien la ocupa. Se vuela contra el aire que ofrece resistencia. Ya anteriormente había salido a colación el límite. Pero resulta que, si el aire ofrece resistencia y establece límites, también sirve de soporte, garantizando contra la caída. Por fácil, el vuelo libre nos seduce: adiós a las trabas, todo el espacio es de uno. ¿Qué pájaro no habrá soñado en que dejase de haber resistencia al aire para, sin esfuerzo alguno, remontar las alturas? En tiempos de Kant, ya se hacían intentos de volar en globo, pero a nadie —a nadie que no fuese un Leonardo da Vinci— se le ocurriría soñar siquiera en la posibilidad de aerostatos y cohetes, más pesados que el aire, por lo cual él no cree siquiera necesario detenerse a contar lo que le habría ocurrido al pájaro temerario. La paloma tenía un puesto, pero muy distinto, en la mitología y la literatura. Era en la Biblia la paloma de la paz, con la ramita de olivo en el pico: en el folklore ha simbolizado, con su arrullo, la fidelidad conyugal. Para el vuelo audaz se mencionaban el águila cupular o la alondra que parece dormirse en las alturas o el cóndor de los Andes o el albatros inmune a la tempestad marina: el vuelo rastrero lo simbolizaba el pato o la gallina. El caso es que, para símbolo del vuelo audaz, Kant va a elegir el humilde pájaro doméstico o casi, acaso porque era el que tenía en aquel momento más a la vista, acaso para indicar la naturalidad con que cualquiera es tentado a entregarse a los vuelos sobre el vacío de la Metafísica. En todo caso, que fuese éste u otro pájaro el elegido para ejemplar importa poco; lo importante es la asociación «vuelo especulativo». Ello implica que se ha perdido la alusión al espejo que refleja: en adelante la palabra va a tomar el sentido de las «especulaciones de la Bolsa», «altos vuelos», ambiciones desmesuradas, cálculos con escaso fundamento, que tanto pueden cumplirse como fallar lamentablemente. El camino ataba al suelo, a lo sólido, prosaico, pero seguro. Parecido papel al que cumple la resistencia del aire al volátil es el que Kant va a atribuir a la experiencia respecto del pensar: ésta es «piedra de toque», dirá otro lugar del prólogo. De ahí que el Cisconsciente de Kant —¿quizá también su Subconsciente?— vaya a estar en adelante obsesionado por lo que ocurra allende la experiencia, límite, pero también soporte.

Sobra decir que en el cuadro paralelo de analogados, la *Metafísica* se corresponde con el vuelo sobre el vacío; la *Crítica* con el aire que ofrece resistencia, pero también sostén. Cuando los latinos tradujeron la expresión griega *theoretiké episteme* por *scientia speculativa* estaban muy orgullosos con el vocablo *speculatio*. También entre los griegos *theoria* conservaba su original referencia o contemplación, pero el uso atendía más bien a la función. Por *theoria* se entendía lo contrapuesto a *praxis* y *poiesis*, conforme a las estipulaciones de Aristóteles. Era conocimiento teórico el que simplemente contemplaba, como el de Dios, simple y feliz espectador de su propia perfección, ajeno a las mudanzas y desorden de un cosmos que no había creado y sobre el que no ejercía funciones de providencia ni de juez. Los latinos, por su parte, introdujeron la *speculatio* por referencia a la raíz \**spec/spic*, que significa mirar y está presente en tantos vocablos (*inspección*, *perspectiva*, *perspicaz*...), pero de modo relevante en el espejo, ese cotidiano adminículo capaz de contener dentro de sus límites sucesivamente todas las cosas (*anima fit quodanmodo omnia*) sin afectarlas ni ser por ellas afectado. ¿Quién más feliz que el niño dueño de un espejo? De un espejo plano, se entiende, que representa fielmente, no de los curvos y convexos que achatan, alargan y desfiguran. Ahora, a la vuelta de siglos, la voz *especulación* va a ser tomada peyorativa y despectivamente. Quedará asociada con la *metafísica*, esto es, con la audacia irresponsable y vana, con el vacío relleno de verborrea vacua. Por el contrario, la *Crítica* desempeñará la función de lo sólido que coarta las alas, pero ofrece, a cambio, firmeza, seguridad.

En otras ocasiones, otra imagen cinética tomará el relevo. Por lo visto, la razón es arrastrada, alguien tira de ella, incitándola a aventurarse siempre plus ultra. (¿Quién? El orgullo, la antigua bestia negra de la Biblia.) Léase detenidamente el siguiente párrafo:

«La razón es arrastrada por una tendencia de su naturaleza a rebasar su uso empírico y a aventurarse en un uso puro mediante simples ideas, más allá de los últimos límites de todo conocimiento» (B, 825).

Kant, el sobrio, se limita a constatar, pero lo que constata dista de ser un *factum*, implica una visión o explicación. Por lo visto hay una «tendencia de la naturaleza» que arrebatada, que arrastra a transgredir los límites, aunque en vano y para una ilusión estulta. La pregunta surge de inmediato: ¿es que el Mundo lo creó algún Genio Maligno que se complace en contemplarnos aspirando a imposibles tal como los adultos se divierten viendo a los niños tomar en serio las bromas de los mayores? Si a Kant se le ocurrió la hipótesis del Genio Maligno no la explicitó; él se limita a constatar que, sea por arrogancia, o sea porque alguien nos arrastra y seduzca, en todo caso la aspiración a lo imposible funciona. Hay entre nuestras tendencias algún desarreglo, algún anhelo que ineludiblemente ha de frustrarse. Que un anhelo se frustre implica que eso a que se aspiraba en vano tenga valor. Y ¿en base a qué justifica Kant que valga la pena conocer los fundamentos de lo que hay? Igual que tenemos

ensueños fútiles, igual que inventamos entes de ficción por juego imaginativo, ¿por qué el vuelo especulativo ha de tener otro sentido que el de volar? Esta hipótesis es algo que no toma siquiera en cuenta: la Metafísica es como la amada a la que volvemos siempre a pesar de las desavenencias. Por eso, el vuelo especulativo le parecerá, por lo pronto, ridículo. Con este horror vacui, que tantas veces vuelve en sus páginas, rimaba aquella prevención que sentía contra todo lo «místico», que es en la religión el paralelo a las «especulaciones» en las ciencias.

Antes, el camino que se internaba en terreno donde, sin embargo, acababa deshilachado en infinitas sendas que ya no conducían a parte alguna. También la pelea por invadir territorios que, sin embargo, no se conseguía poseer. Ahora, un volar sobre el vacío que acabará lastimosamente en el suelo. La lógica icónica requiere en este momento saltar a la otra banda.

## **CONTRA EL VUELO EN EL VACIO, LA SOLIDEZ DEL EDIFICIO**

Por la conocida ley del contraste, a continuación inmediata de mencionar el ilusorio vuelo de la paloma en el vacío, el discurso pasa a lo contrario: a la solidez del edificio. Como la de cualquiera; también la mente del meticuloso Kant estaba estructurada según la ley del contraste y sus posiciones doctrinales iban paralelas a la organización del mundo cotidiano o mundo doméstico. ¿Qué espectáculo más deprimente que ver al pájaro cayendo como un bólido de las alturas al suelo para convertirse en un pequeño bulto sanguinolento, inmediato alimento de moscas y hormigas? También en su mente estarían en ristra todas las caídas de lo alto; la del pájaro y la de las hojas y la del edificio y la del árbol y la lenta del sol cada tarde y la de los grandes del mundo que son desposeídos de sus poderes, como Hécuba, antaño reina respetada, ahora exiliada llorosa. A la par de ellas acaba de poner al metafísico que volaba sobre sus especulaciones nebulosas.

Frente a ello, tendría organizada la ristra de los entes que están en el suelo, sin altas aspiraciones, sin destacar sobre sus iguales ni ser objeto de envidia, pero sólidos, firmes, duraderos, incólumes al vendaval y la riada. En la lista estarían también los amores firmes, la propiedad de la tierra, la moneda fuerte, la profesión en propiedad, la personalidad firme y, casi por antonomasia, el edificio sólidamente construido. Contra la vana ilusión, el proyecto bien basado. Contra la arrogancia, la modestia. Contra la «especulación», la «Crítica» en la acepción que está dando a esta voz. De ahí que el párrafo de la paloma prosiga:

«Pero suele ocurrirle a la razón humana que termina cuanto antes su edificio en la especulación y no examina hasta después si los cimientos tienen el asentamiento adecuado. Se recurre entonces a toda clase de pretextos que nos aseguran de su firmeza o que (incluso) nos dispensen de semejante examen tardío y peligroso. Pero lo que nos libra de todo cuidado y de toda sospecha mientras vemos construyendo el edificio y nos halaga con su aparente solidez...»

No importa ahora transcribir lo que sigue. Ya se adivina que estará refiriéndose a que, con motivo de los juicios analíticos, la mente se atreve a lanzarse a juicios sintéticos a priori en los asuntos metafísicos, siendo así que carecen de base *experiencial*. Así la *especulación metafísica* viene a ser asimilada a «construir castillos en el aire» y a edificar sobre arenas movedizas en lugar de construir sobre roca firme, como se dice en el Evangelio. Descartes había desarrollado ampliamente eso de, mediante la duda metódica, tantear la solidez de nuestras convicciones, encontrando tierra para el naufrago y quien no hace pie en el agua, roca firme para el constructor, punto de apoyo para la palanca de Arquímedes. El papel de la duda se lo asigna ahora Kant a la crítica, «examen sobre si los cimientos tienen el asentamiento adecuado». La función es similar y valdría la pena detenerse a compararlas. Para salir de la duda ofrecerá Descartes la «evidencia de la razón»; para discriminar con la Crítica, Kant ofrecerá el si los juicios son analíticos o sintéticos a priori o bien si son juicios solamente «puros», aéreos, en el vacío, como los de la *Metafísica*. Para el primero es la claridad y distinción de las ideas la que decide: para el segundo, el tipo de juicio.

Lo de la paloma había venido a colación, en la introducción, con motivo de hablar de Platón. A quien tome las metáforas por ocurrencias casuales debiera hacerle reflexionar el que, a la mitad del libro, cuando comienza a desarrollar la *Dialéctica trascendental* y a ocuparse de las ideas, de nuevo mencione a Platón y de nuevo reaparezca lo del edificio bien o mal cimentado. Reconoce Kant que aquello, tan platónico, de ascender desde la consideración del cosmos físico en cuanto copia (espejo) hasta su conexión arquitectónica según fines constituye un «esfuerzo digno de ser respetado y proseguido», pero añade:

«Nosotros nos ocuparemos ahora de una tarea menos brillante, pero no carente de mérito, a saber, allanar y consolidar los cimientos de esos majestuosos edificios morales en los cuales se encuentran toda clase de pasillos subterráneos excavados por una razón que, con firme confianza, aunque en vano, busca tesoros escondidos. Tales pasillos dañan la firmeza del edificio. Lo que nos toca hacer ahora es, por tanto, conocer con exactitud el uso trascendental de la razón pura, con sus principios y sus ideas» (B, 375-376).

Curiosa variante de inseguridad la que ahora se nos pone delante. Los «majestuosos edificios morales» también pueden ofrecer peligro por estar agujereados por pasillos abiertos en busca de tesoros escondidos. Los metafísicos —los tradicionales— son esos buscadores de tesoros, «con firme confianza, aunque en vano». El hecho es que tales pasillos subterráneos dañan al conjunto de la *Ciencia*, entendiéndolo ahora bajo tal palabra el conjunto de conocimientos, si se prefiere: el Conocimiento. A salvar de ese peligro, precisamente, viene la *Crítica*, que detecta y desenmascara los usos trascendentales de la razón que los metafísicos convertían en abusos. Este ordenamiento o «arquitectónica» de la razón, que ahora va a insertar el autor en el libro, responde a lo que había prometido ya en el prólogo bajo el lema de «inventario de todos

los conocimientos que poseemos, sistemáticamente ordenados por la razón pura» y que en otro lugar de la obra llamará «el mapa de un territorio» (B, 295). Estamos ante otra de las obsesiones de Kant: el orden, la sistematización meticolosos de la dotación noética, aunque siempre bajo un criterio único y muy discutible: la siempre repetida clasificación de los juicios, así como el supuesto de que únicamente la experiencia sensorial —el «caos de impresiones»— proporciona base y garantía.

## VIVIENDA CONFORTABLE EN LUGAR DE CASTILLO ROQUERO

No será ésta la última vez que salga en las páginas de la *Crítica de la Razón Pura* eso de las edificaciones. En el pasaje que voy a comentar Kant se acuerda de que, entre los edificios, hay el castillo roquero (Turm) y la vivienda o simple casa (Wohnhaus). El uno, cimero, peraltado sobre el paisaje, para el duermevela de la guerra, nido desde donde el águila vigila su territorio o aguarda el asalto del rival; la otra, al nivel de la calle, para la paz entre iguales, pero espaciosa y confortable. Ahora en estas páginas próximas a la terminación del libro, Kant habla a menudo de la «arquitectónica de la razón» y está haciendo el balance en términos de arquitecto que construye sensatamente a la medida de los materiales de que dispone, «determinando la clase, altura y solidez del edificio para el que son suficientes». No olvidemos que, en el siglo XVIII, la aristocracia europea estaba abandonando los castillos en el campo, pronto nidos de ratones y grajos, para construir espaciosas viviendas urbanas. Siguiendo la lógica del icono, el filósofo asimila la «doctrina trascendental de los elementos» que acaba de exponer —ahora está con la doctrina del método— al cálculo que el arquitecto prudente hace para construir a medida de los materiales de que dispone. «Naturalmente el resultado ha sido que, si bien pensábamos en una torre (Turm) que debía llegar hasta el cielo, los materiales de que disponíamos sólo han alcanzado para una casa (Wohnhaus) lo suficientemente espaciosa en relación con nuestros asuntos en el plano empírico y suficientemente alta para abarcarlos con la vista» (B, 735). Platón o, dicho más simbólicamente, la Torre de Babel, eran lo que queda aludido en las primeras líneas. La *Metafísica* falló por «la audacia de la empresa». No sin nostalgia («pensábamos en una torre que debía llegar hasta el cielo»), dice Kant adiós en nombre de la Humanidad a saber nada responsablemente acerca de lo cupular: acerca de si hay o no Dios, acerca de la naturaleza íntima de los entes, acerca del mundo como totalidad, acerca del alma. En compensación por la renuncia, ofrece un saber limitado, pero sólido. «No podemos dejar de construir una casa sólida», añade, y pocos rasgos denuncian tan claramente como esta divisa la pertenencia de Kant a la Ilustración, esto es, a un saber mundano y para la vida terrena. De inmediato aparece otro más, sin embargo. Antiguamente, cada obrero trabajaba por sí, «de modo que cada cual edificaba a su aire, de acuerdo con su propio proyecto». Kant está haciendo el papel de arquitecto de la razón que trabaja para todos y bajo plan. «Estamos ya advertidos en el sentido de no lle-

varlo a cabo siguiendo un proyecto arbitrario y ciego, susceptible acaso de rebasar toda nuestra capacidad». Sobra hacer notar cuanta violencia puede haber ejercido contra la realidad pluriforme y proteica, con esta autodisciplina que le obliga a cerrar los ojos a cuanto no sea trabajable de acuerdo con esta exigencia de un plan sometido a no excederse de lo que permitan los materiales y el propósito utilitario. La alusión a la babelización —cada cual construyendo a su aire, sin entenderse entre ellos— ¿no rima con aquel «campo de batalla» que, al inicio del libro, le había parecido el pasado de la Metafísica? Por su parte, lo del arquitecto que construye según un proyecto, no deja de ir coherente con lo de seguir un camino-método igual que en las ciencias.

Después y a pesar de Kant, precisamente tomando su doctrina como base, erigirían los idealistas absolutos majestuosos sistemas no menos aiosos y audaces que el de Platón. Por lo que se ve, proseguía la nostalgia de llegar hasta el cielo. Por cierto que, acerca de ellos, ironizaría Kierkegaard con que primero construían grandes palacios y después se retiraban a morir en una choza. Claro que al abuelo del existencialismo tampoco le satisfacía la cómoda vivienda «burguesa» de Kant: él prefería dejar al ser humano a la intemperie, en la inseguridad inhóspita del individuo solo, único, a quien únicamente le cabe acogerse a Dios, si es que no prefiere resignarse patéticamente a su simple destino. Desde luego, nada mejor que esa mención de la vivienda (Wohnhaus) en contraste con el castillo roquero (Turm) para captar el talante burgués de la Crítica, que es todo un alegato contra el vuelo en el vacío, contra el castillo roquero, contra la audacia aventurera y en pro del vuelo sobre aire pesado, de la construcción sobre suelo firme y con un proyecto razonable fielmente seguido. El pisar suelo contra el volar, el arquitecto contra el constructor sin plan, lo terreno contra lo celeste, la pacata sensatez contra la aventura especulativa.

Seguir un camino seguro en lugar de andar a tientas, no extralimitarse más allá de la atmósfera, preferir al castillo roquero la casa cómoda y espaciosa, construir según un plan y conforme a la naturaleza de los materiales: la suma de iconos va perfilando qué valores toma Kant como criterio de buen Conocimiento. Todo cuanto rebasa la experiencia —cuanto sea «puro»— y no se ajuste a la cuadrícula del Plan, cuanto disloque a la mente de este estilo sólido, conceptual, racionalista— queda ya proscrito de antemano. Y no digamos los «arrebatos» del entusiasmo, los excessus mentis, los pensamientos sueltos del esprit de finesse que no encajen en lo «geométrico», cuanta experiencia rebasa la sometible al espacio-tiempo (lo físico de la Física).

### **Intermedio con Kafka** .....

Nunca mención alguna de un pasaje de Kafka dará idea, a quien no haya leído todo el relato, de la atmósfera opresiva y angustiosa, como de pesadilla nocturna, que hay en sus páginas. Al ir leyendo un relato damos por supuesto que del nudo se irá avanzando hacia el desenlace, pero he aquí que, en los suyos, lejos de irse saciando la curiosidad, cada vez aumentan las incógnitas y

la salida se aplaza una y otra vez hasta que el escrito termine sin terminación. A pesar de que ningún pasaje se baste para dar la vivencia de esa frustración, vale la pena mencionar el siguiente pasaje de una de sus novelas, ya que, hasta cierto punto, se corresponde con lo que ocurre en la Crítica kantiana.

El agrimensor K. ha llegado a la aldea, requerido por el conde que se supone habita allá en el castillo sobre la colina. Si el lector es capaz de apurar hasta la última línea la infinita prolijidad de un relato donde el discurso aumenta y aumenta sin avanzar un milímetro hacia el desenlace, tendrá ocasión de saber que el anónimo agrimensor nunca llegará a penetrar en el castillo ni menos ver al conde ni mucho menos medir un palmo de tierra. Y, sin embargo, ese castillo inaccesible llena todo el espacio de la novela: lo llena como aquello que es constante tema de conversación, recuerdo, esperanza y temor.

Hay un momento en que el agrimensor, y con él el lector, casi creen que van a saber cómo es por dentro aquel castillo cuyo exterior divisan apenas entre la niebla, allá arriba, siempre superior. Efectivamente, el agrimensor tiene ocasión de hablar con la hermana de un joven, de nombre Barnabás, que trabaja en el castillo como mensajero. ¡Bueno! En realidad, las cosas son menos claras. Cada mañana sube al castillo y, a veces, le dan algún mensaje, pero no es, obviamente, un funcionario superior. Tampoco un ordenanza, porque no le han dado librea como a todos los ordenanzas. Por eso la hermana y él mismo sienten, a veces, dudas de si aquellas oficinas adonde va cada mañana por si quieren encomendarle algún recado serán el castillo e, incluso, si serán siquiera dependencias del castillo. Pero cedamos la palabra a la hermana del joven recadero para escuchar la descripción de esas oficinas tal como a ella se las describe su hermano:

«El llega a ciertas oficinas, pero éstas no son más que una parte de su totalidad, pues luego hay unas barreras, y tras éstas aún hay más oficinas todavía. No es que expresamente se le prohíba seguir adelante, pero ¿cómo habría de seguir una vez que ha visto a sus superiores y que éstos le despacharon y le despidieron? Por lo demás, allá en el castillo siempre lo observan a uno, al menos ésta es la creencia que se tiene. Y aunque siguiera adelante, ¿de qué le serviría sin tener allí ninguna tarea oficial, no siendo, pues, nada más que un intruso? No debes tampoco imaginarte que esas barreras constituyen un límite definido; éste es otro punto que Barnabás recalca siempre de nuevo en nuestras conversaciones. Barreras hay también en las oficinas a las cuales él va. Hay, pues, también barreras que él atraviesa, y no tienen otro aspecto que aquéllas por las cuales no han pasado aún: y por esta misma razón tampoco puede suponerse de antemano que detrás de estas últimas barreras haya oficinas esencialmente distintas de aquéllas que Barnabás conoce ya.»<sup>5</sup>

¿Kafkiano o kantiano? A menudo introduce Kant la palabra «barrera» (alemán: Schranke, Grenze). El nouménos podemos pensarlo —mejor dicho: no podemos menos de pensarlo—, pero sin conocerlo. Imposiciones a priori tras otras imposiciones a priori, pero ¿dónde se halla el *qué* de la realidad? Inútil-

5. Kafka, *El Castillo*, págs. 190-191. Madrid, Akal, 1988.

mente se lo preguntará el mensajero preguntón. En una oficina no hay cosas —si es de una empresa agrícola, en vano se esperaría sentir la fragancia de una pera madura o comerse una manzana o comparar el verdor de las diversas verduras—, sino sólo escritos, esto es, referencias, remisiones, informaciones que remiten a otras informaciones.

Esta singular oficina tiene un largo pupitre que va de pared a pared, con un estrecho corredor para que se instalen los diversos funcionarios, cada uno sobre su pupitre, en el cual hay su correspondiente libro. Cuando han de cambiar de asunto, no intercambian los libros, sino que son ellos quienes se cambian de asiento. ¿No recuerda esto a la razón pura kantiana incurriendo en antinomias y paralogismos? A la vera de cada funcionario hay un escribiente, al que, sin embargo, nadie le dicta nada, sino que tiene él que estar pendiente de lo que musite el funcionario y, si no le oye, ponerse de pie para transcribir lo que diga.

Al frente de la oficina, en nombre del conde siempre invisible, está un administrador llamado Kramm, al que funcionarios, escribientes y ordenanzas han de dirigirse para todo. También en la aldea hablan todos de él: si le han visto o no, sobre peticiones para hacerle, sobre cómo viste, pero cada uno tiene de él una imagen diversa, la suya. Y he aquí que la informante hace este comentario: esa imagen cambiante «quizás ni siquiera es tan variable como la propia y verdadera apariencia de Kramm», el cual, a juzgar por este dicho, sería plural, equívoco, no sometido al principio de contradicción. Tanto es esto así que el joven mensajero, a pesar de verle a menudo y hablar con él, ni siquiera está seguro de que ése sea el verdadero y no un doble.

En todo este conjunto de rasgos, que crean un ambiente angustioso como el de una pesadilla nocturna, hay quien no ve sino una sutil crítica sarcástica a la burocracia hodierna. Una vez metidos en sus redes, ya no sabemos quien resuelve los asuntos ni cuando ni siquiera si en base a alguna normativa y cuál. Solamente podemos servirnos de recaderos y esperar la respuesta que nos traiga, si alguna vez llega, el pertinente mensajero. Con nadie podemos hablar de persona a persona, porque si tenemos acceso a alguno de esos funcionarios, resulta hablar como funcionario, esto es, en nombre de alguna instancia impersonal, sin opinar por sí y reservando toda información que no sea estrictamente necesaria. Es decir, que nos hallamos en el mundo de los formularios, las instancias, los títulos oficiales, los recursos, las apelaciones, las esferas de competencia, los trámites, las inhibiciones y subrogaciones, el silencio administrativo.

También esa interpretación vale, desde luego, pero ¿no podemos también ver en el señor Kramm al Dios de la Crítica de la Razón Pura, instalado entre el alma y el mundo, mero funcionario de un mundo que no sabemos si funciona? Según Kant, todo cuanto da la experiencia es un «caos de impresiones»; el resto es ordenamiento nuestro. ¿No tiene toda esa prolija «arquitectónica de la Razón» algo de similar con el mundo de los funcionarios? La realidad de verdad queda siempre en situación de remitido y en trámite, puro referente del que se habla de continuo, pero mero tema de referencia...

Los escritores de ficciones se permiten y tienen a gala inventar, esto es, transgredir la veracidad y aún la verosimilitud. Son farsantes a mucha honra. A los demás, sin embargo— a los informantes, a los historiadores, a los científicos y filósofos— les condenamos si transgreden esos límites, si no se atienen a sólo lo verificable. Conviene, por eso, pasar ahora a ocuparse del aspecto de transgresión.

## LA TRANSGRESION DE LIMITES

Cada ente tiene un término más allá del cual comienza el lugar del colindante. Muy pronto aprende el niño pequeño que su cuerpo acaba en algún punto del espacio y que los objetos visibles, si invaden su territorio, le producirán algún efecto particular: un dolor si aquello es duro y llega de golpe, un placer si es una caricia. Por eso con su manita va aprendiendo a calcular los límites de su cuerpo y la distancia de los objetos que están dentro de su campo de atención. Desde siempre las comunidades humanas —lo hacen ya algunas colonias de animales— tienen conciencia de un territorio que les pertenecen y de donde expulsarán al intruso. Hacia dentro, el límite es terminación, pero hacia el exterior implica un espacio al que Aristóteles denominó «última superficie ambiente». Desde ahí pueden aparecer barreras y fronteras, en principio superables, pero cuya superación puede significar un mérito cuando es lícito superarlas y una sanción si se transgreden, esto es, si se pasan cuando es ilícito rebasarlas. Aristóteles organizó el concepto de «definición» (horismós) en relación con el trazado: todavía hoy llamamos «horizonte» a la línea que cierra el espacio divisible<sup>6</sup>. O sea: cada cosa se define por su territorio. La esencia es el territorio de cada cosa, aquello que le da fin, que la define. A la terminación de un territorio la denominaban los romanos limes, de donde derivan limitar y limítrofe. Desde Augusto, una vez que consideraron terminada la expansión y proclamada la pax augusta, a su imperio le pusieron limes, esto es, frontera a defender. Lo exterior era lo salvaje, sin ley, sin civilidad, sin definición, promiscuo y, por ello, carente de interés. Si nosotros tenemos un perro, le pondremos nombre, le reconocemos individualidad. Hablando de los perros de la calle o del perro ajeno diremos, simplemente, «un perro». De modo parecido, a los individuos de los pueblos que después fueron llamados salvajes, los romanos los consideraban impersonales: sin status, sin derechos, sin nombre. Pero allí donde el Estado romano encontró otros pueblos con organización fija —con Estado—, tal como en Oriente, hubo de establecer con los colindantes fronteras más o menos fijas según convenios, o sea: límites jurídicos que no cabe transgredir. De ordinario la frontera jurídica se establecía sobre alguna

---

6. Si, además, como aceptan algunos lingüistas, el verbo orao —que significa mirar viendo— tiene parentesco etimológico con horismós, definir equivaldría a mirar y ver los hitos que demarcan cada ente.

barrera natural. La experiencia de lo vedado nos llega también por otras experiencias que por las del territorio. La familia defiende la intimidad del hogar. Por su parte, cada persona considera que su sexo no puede mirarse ni tocarse y, más en general, se siente molesta de que le manoseen y aún de que le «claven los ojos», de que «le pongan la mirada encima». En el templo hay un Sancta Sanctorum y los emperadores chinos tenían su Ciudad Prohibida...

También a la conducta humana se le puso desde el principio orden conforme a lo permitido y a lo prohibido. Esto es: hay límite moral aún para lo que físicamente estoy en capacidad de hacer. Dentro del can hay un ought: dentro del können, un dürfen; dentro de lo posible, lo lícito. Hasta en el Jardín de las Delicias, hay un veto: no comer del Arbol de la Ciencia del Bien y del Mal. Qué sea bueno y qué malo lo determinó antes el Creador. Respecto de ello habrá que someterse y repetir: non licet, non possumus (a pesar de estar dentro de las posibilidades fácticas). Si se transgrede ese límite, se comete pecado.

Era necesario este somero recordatorio porque, cuando Kant acusa a los metafísicos de «transgresión de límites» usa una expresión que conlleva sus compromisos. Si encuentra que los metafísicos incurren en eso será porque tiene la conciencia de que tal cosa puede ocurrir. Lo característico suyo va a ser su intensa sensibilidad a la transgresión en el campo de la facultad de juzgar. Ya quedó dicho que, por ciencia, él no entiende tanto un conjunto de conocimientos —reproducciones, reflejos— cuanto un cuerpo organizado de juicios, por lo que puede haber tanto ciencia auténtica como ciencia falsa. El transgredir el límite de la capacidad de afirmar será, precisamente, lo que determine que una ciencia sea falsa, falsa ciencia, ciencia a desenmascarar y abandonar. Como ya quedó dicho, en las páginas de sus Críticas van a aparecer a menudo las palabras Schranke, Grenze. Comparándose con un policía de fronteras (B, XXV), el autor de la Crítica de la Razón Pura se pasará las páginas advirtiendo contra ir allende el limes, a su juicio determinado por la empiria. «La filosofía consiste precisamente en conocer los límites propios» (A, 727). La Crítica —dirá en ocasiones— no pretende ampliar el campo de conocimientos, sino establecer los límites de lo que podemos saber con certeza («¿Qué puedo saber?»). Pues bien, ¿no era eso lo que quería indicar la vieja conseja nosce te ipsum? Transgredir ese límite será pecado de temeridad, de orgullo, de arrogancia, palabra ésta última que Kant repetirá a menudo como el delito peculiar de la Metafísica. La Crítica descubre que a la razón le cabe internarse en los temas especulativos, pero si lo hace será irresponsablemente, sin poder justificar la objetividad. Esos asuntos nos es lícito pensarlos (denken), pero no nos es posible conocerlos (erkennen), por lo que tampoco nos es lícito intentarlo. Hay, pues, un código de la licitud científica, un código que no viene determinado por la ley moral ni por la ley divina, sino por la razón misma convertida en aduanera de sí propia.

La Crítica es también una deontología del pensar. El castigo a los infractores consistirá en que se perderán los dos caracteres distintivos de la verdadera ciencia: la seguridad y la unanimidad. De constatar la falta de estos dos carac-

teres en la *Metafísica* arrancan los prólogos a la obra y a analizar la causa va dedicado el cuerpo del libro.

Esta conciencia del territorio y del límite fue recogida desde pronto por los filósofos. Entre los griegos, como entre otros pueblos antiguos, estaba viva la conciencia de que la arrogancia (*hybris*) tendría un castigo (*némesis*). En opinión de Sólon, ello se cumplía también en las sociedades hasta que se restaura el equilibrio, el justo medio. Entonces hay justicia (*diké*) y consiguiente paz social.

Aristóteles en su *Lógica*, moral del razonamiento, recogería esa obligación de atenerse a la esencia de cada cosa entendida como territorio. Definir, en eso consistía precisamente: en otorgar a cada ente lo suyo. De ahí la prohibición de lo promiscuo, indefinible, indeterminado. Eso caería fuera del logos, en lo alógico (irracional), en la vecindad del 3,1416... También una ley de la buena división prohibía que sus miembros se cubriesen entre sí. «Cada cosa en su sitio y un sitio para cada cosa». Asimismo si en el discurso se cometía *metábasis eis allo genos* se pecaba contra la *Lógica*. En latín, este rebasar el límite se expresaría con el sufijo *trans* contrapuesto a *in*... Los escolásticos los aplicaban en el nivel ontológico. Inmanente era lo que permanecía cerrado sobre sí. Trascendente es lo que, además, rebasa cualquier límite, esto es, lo abarca todo. Dios trasciende a la creatura: a todas y cada una. En la escolástica tardía pasan a denominar trascendentales a los atributos del ser. Kant retoma estas palabras, pero refiriéndolas al conocer. Dado que el sujeto *cognoscente* marcha como un buscador, como una ameba que emite pseudópodos, le trasciende cuanto no consigue abrazar y hacer suyo. Si bien, como se sabe, no se atuvo en esto a una nomenclatura fija, por simplificar podemos convenir en que denominaba «trascendente» a lo que estaba allende la experiencia —entendiendo el límite de la experiencia como lo que para la mirada es el horizonte— y trascendental a lo que quedaba aquende la experiencia, como el ojo y las gafas al mirar. Lo trascendental son condiciones de las que no cabe desprenderse y, gracias a ellas, organizamos el pensar. Por el otro extremo, nos trasciende cuanto sobrepasa lo espacio-temporal. Lo metafísico nos trasciende. Está situado más allá del límite. No importa que sus textos no expliciten referencias a rebasar la línea, sobrepasar el horizonte y otros hechos locales. Las expresiones topológicas van en el buche de sus expresiones abstractas. Por ejemplo, vayan estos tres párrafos. Con subrayar las referencias topológicas cabe dispensarse de más comentario. «Teniendo en cuenta que semejante intuición, es decir, la intelectual, se halla absolutamente fuera de nuestra capacidad cognoscitiva, tampoco puede el uso de las categorías extenderse más allá de los límites de los objetos de la experiencia (B, 308). No podemos, pues, ampliar positivamente el campo de objetos de nuestro pensar sobrepasando las condiciones de nuestra sensibilidad (A, 287). «¿Queremos? (...) Somos muy libres de hacerlo, pero (...) no sirve más que para señalar los límites de nuestro conocimiento sensible y para dejar abierto un campo que no podemos ocupar» (A, 289). Y así se podría continuar recogiendo textos, pero reiterarían lo mismo. Y, sin embargo, eso —la cosa en sí, el *noúmeno*— nos hace falta (B, 310), como nos hace falta el otro

lado de la montaña y la cara oculta de la luna: es lo otro versus lo cual se define esto.

Cuando Kant indica que, si se sobrepasa tal límite, se caerá en lo fútil, está afirmando un *factum*, pero si, como de hecho hace, acusa, además, a los metafísicos de arrogancia, hay razones para afirmar que esté haciéndose eco de la *hybris* griega, heredada en el cristianismo por el orgullo de la razón.

Los escolásticos ponían lo trascendente arriba, era lo superior a lo que no alcanzamos. Hablaban de lo sobrenatural, de lo superracional, de lo suprasensible. Kant se fijó más bien en lo inalcanzable en horizontal; hacia delante (trascendente) y hacia atrás (trascendental). Un tema quedaba abierto, que dista de haberse cerrado. Andando el tiempo, Nicolai Hartmann, en su *Metafísica del Conocimiento*, haría sutiles distinciones sobre posibilidades allende la barrera. Distinguirá allende lo racional, lo alógico, lo transinteligible, lo «irracional eminente»...

## LA GRAPA EN LUGAR DEL CUÑO

Pero ¿por qué otros habían encontrado alcanzable lo metafísico, esto es, la cosa en sí? Kant responderá que por aceptar que hay intuición intelectual, pero desde un análisis icónico se está obligado a buscar la respuesta en el empleo de diversos iconos.

No aparece en la *Crítica*, que yo sepa, lo del cuño sobre la cera ni tampoco lo de la «iluminación» y es coherente que no aparezcan. Un largo párrafo (B, 322) muestra que Kant conocía bien el alcance de la doctrina aristotélico-escolástica de la materia y forma en acepción general (no sólo en la cosmología, que es una aplicación). De uno de los miembros de la pareja —de la «forma»— hará uso para designar el plexo de espacio-tiempo, «formas de la intuición», «de la sensibilidad». Aún podría haberles aplicado el carácter de formal a las categorías del intelecto, pero ya no a las ideas de la razón pura, porque en éstas falta toda «materia». Ahí la razón se ha quedado pura. En todo caso, la unión entre ambos elementos no la concibe ya él como «información», educiendo la forma de la materia ni tampoco menciona el principio *corruptio unius, generatio alterius*. Todo sugiere que entendiéndose la forma como un molde o una grapa e, incluso, un vaso, ajenos a aquello que incluyen dentro de sí.

La cosa tiene que ver con que tampoco empleará la voz «abstracción», sino, donde corresponda, la de «subsumir». Imaginemos unas cajas de diverso tamaño, pero de la misma forma que, por lo tanto, se puedan encajar unas dentro de otras. ¿Cuál sería el concepto que se les podría aplicar? Evidentemente el de subsumir. Repárese sobre este párrafo: «Comparados con las intuiciones empíricas, los conceptos puros del entendimientos son totalmente heterogéneos y jamás pueden hallarse en intuición alguna. ¿Cómo podemos, pues, subsumir ésta bajo tales conceptos y, consiguientemente, aplicar la categoría a los fenómenos, ya que a nadie se le ocurrirá decir que una categoría —la causalidad, por ejemplo— pueda ser intuida por los sentidos ni hallarse contenida en el

fenómeno?» Los aristotélicos admitían similitud entre el *cognoscendum* y la forma reproducida en el sujeto *cognoscente*. Todo el problema se reducía a explicar las mediaciones para que el objeto fuese recibido *ad modum recipientis*. Ahora, para Kant, al haber éste renunciado a la similitud, ambos extremos quedan heterogéneos. ¿Es que la aplicación de tal categoría a tal fenómeno y no a otro va a dejársela como mero *factum regular*, pero sin que sepamos de vínculo alguno interno que nos asegure de que, en el futuro o en el pasado, no ocurriese? ¿Habrá que dar la razón a Hume cuando reducía la causalidad a mera sucesión regular de dos fenómenos? Kant, que se halla ojo avizor al escepticismo, tiene que buscarse un mediador. Será, como se sabe, el «esquema trascendental de la imaginación». Por él se subsume tal materia en tal forma noética y se aplica tal forma a tal materia y no a otra.

No hace falta buscar iconos desarrollados. Basta reparar en las expresiones: «subsumir», «incluir», «aplicar»... Con ellas, van otras congruentes. En la tradición griega, lo que llega de fuera es una forma accidental que se imprime sobre el sujeto, tal como la efigie del sello sobre la cera. Kant a eso mismo lo designa como «dato», sin que nada diga de quien lo da. Tampoco imprime su forma, sino que «afecta» (*affiziert*) al sujeto. Esta palabra, procedente de *facere* con el prefijo de dirección *ad*, dio además otras como *afecto*, *afectación*, etc. Tradicionalmente a los afectos se los consideraba hechos emotivos, acompañantes, pero distintos de las noticias. Una cosa es la noticia que me den y otra que yo haya quedado o no «afectado» por ella. Los racionalistas del XVII habían degradado los afectos a cosa de la sensibilidad, esto es, de la sensorialidad. Ahí enlaza aquel párrafo de la *Dissertatio* que justifica que no haya intuición intelectual «porque la intuición de nuestra mente siempre es pasiva y, por lo tanto, sólo es posible en cuanto algo puede afectar (*afficere*) a nuestros sentidos» (*Dissertatio*, 10). La mente es pasiva cuando recibe eso exterior que no es la forma del objeto, correspondiente e idéntica a la forma del sujeto. Simplemente éste impone su forma a algo heterogéneo. Los moldes son, a este nivel, como se sabe, las formas de espacio y tiempo, que se imponen al caos de sensaciones...

En congruencia con ello va el verbo que Kant intercambia con juzgar. Para los aristotélicos, el juicio consiste en atribuir un predicado (forma) a un sujeto (materia) y ello porque el intelecto intuye en éste aquélla. Por eso se lo denomina *apofántico*: porque «muestra». Para Platón el intelecto intuye directamente la forma universal; la materia es un caso particular de esa intuición. En cuanto al resultado son indiferentes las dos variantes. En cualquier caso el juicio es *apofántico*, esto es, «muestra». Representémonos ahora una grapa fijando dos cosas diversas, una aguja cosiendo un papel a una tela, un tornillo fijando una tableta a una pared de cemento. ¿Qué ocurre en tales casos? Que no hay fusión interior, que no surge ningún *novum*. Pues bien, Kant definirá una y otra vez el juzgar como «referir (*beziehen*) una intuición a un concepto» (B, 304: 238-239, etc) y ya sabemos que referir equivale simplemente a poner en relación (recuérdese la sinonimia con narrar y también el significado de «referente»). Otras veces expresará lo mismo diciendo que es «reducir la variedad a unidad» y ha-

blará de «síntesis», de «enlace». Ciertamente que, cuando los aristotélicos describen el juzgar como atribuir, tampoco mencionan el abstraer e intuir. Sin embargo, las explicaciones permiten interpretarlo así. Por el contrario, el contexto es quien confirma en Kant que entiende el juzgar, simplemente, como un imponer forma (categorías) a los datos empíricos que, si han dejado su caos originario, será por la intermediación de las formas de espacio-tiempo y los esquemas de la imaginación. Renunciando o no advirtiendo la abstracción como intuición (tradición grecomedieval) y no aceptando tampoco la intuición de naturalezas simples (tradición cartesiana) ¿no era lógico interpretar lo pensado allende la materia como mero noumenon, al que cabe pensar, pero nunca conocer?

Con transitar a este nuevo icono no hemos dejado la congruencia. El camino, como también el vuelo, invaden, la guerra intenta dominar un territorio, el vaso o grapa o molde se aplican a algo exterior o bien esto es referido a ello. Siempre dos elementos, pero no isomorfos, sino uno invadiendo y el otro a ser incluido. El límite insuperable surgirá allí donde no haya elemento heterogéneo asumible. Dado que por tal entiende Kant la experiencia, a nivel de ideas trascendentales ya no hay engarce. Si, a pesar de ello, se lo finge, se ha transgredido el límite.

## LA ISLA

Anteriormente fuimos del suelo al cielo. Toca ahora referirse al navegar.

Un caso de territorio con límite intensamente marcado es la isla. A pesar de lo que digan los diccionarios, no es isla todo territorio rodeado de mar. Un continente también está circundado por el mar y, sin embargo, no lo consideramos isla. Es que, para hablar de isla, se requiere tener, con respecto a ella, sentimiento de insularidad y tal sentimiento solamente se da si el mar está próximo, esto es, si se percibe el límite como cercano y se tiene conciencia de representar una limitación efectiva para nuestros movimientos. A menudo la literatura tomó la isla para escenario del aislado. Filoctetes, el personaje homérico castigado por los dioses, muere abandonado en una isla. En su isla perdida vive su vida adámica Robinson. También a su personaje Andrenio le había hecho nacer Baltasar de Gracián en una isla. Aquél vive de los recuerdos y restos del naufragio propio y de los ulteriores. Este tiene, desde su aislamiento original, que darle sentido al mundo. «La isla» tituló Huxley una de sus novelas. Las islas han suscitado sentimientos contrarios. A irse juntos a una isla solitaria invita el enamorado a su amada. Muchos son los que, en pos del pintor Gauguin, buscaron en las islas de los Mares del Sur el Jardín de las Delicias.

Así es la isla para quien va a ella a *aislarse*. El *isleño*, por el contrario, que ha nacido allí, y aquél a quien han aislado contra su voluntad, pueden ver el asunto con otro cariz.

Pero la isla es también el lugar de los límites próximos e irrebasables, el espacio donde se sufre claustrofobia y, a la vez, temor a salirse de ella. Pues

bien, éste es el aspecto para el que la va a traer a colación Kant en su discurso.

A mitad del libro, cuando está terminando la *Analítica*, describe así el «territorio del entendimiento puro» que dice haber explorado cuidadosamente. «Ese territorio es una isla que ha sido encerrada por la misma naturaleza entre límites invariables. Es el territorio de la verdad —un nombre atractivo—, pero está rodeado por un océano ancho y borrascoso, verdadera patria de la ilusión, donde algunas nieblas y algunos hielos que se deshacen prontamente producen la apariencia de nuevas tierras y engañan una y otra vez con vanas esperanzas al navegante ansioso de descubrimientos, llevándolo a aventuras que nunca es capaz de abandonar, pero que tampoco puede concluir jamás» (B, 299). Se diría que el pasaje glosa una vaga reminiscencia de las singladuras de San Barandán o de los wikingos. La isla es la Tierra Firme, la patria de la verdad. Igual que a Irlanda y demás islas del Mar del Norte y Océano Artico, a ésa la circunda un océano ancho y borrascoso, donde nieblas e icebergs producen ilusiones de nuevas tierras. El drama comienza ahora. Siempre habrá un navegante ilusionado por el afán del descubrimiento, que se embarcará en aventuras que no será capaz ni de abandonar ni de rematar con éxito. La razón es ese navegante que se mete a especular sobre lo que le rebasa, esto es, embarcarse hacia la «patria de la ilusión», sufriendo de resultas ese «singular destino» registrado en el primer párrafo del Prólogo a la primera edición. Entes como Primera Causa, Dios, alma, esencia última, son esos entes de ilusión en los que se enzarza la razón pura, incapaz ya para siempre tanto de desasirse como de hallar satisfacción.

Que éste era un icono actuante, incluso si latente, lo confirma el que reaparezca páginas adelante bajo otra variante. Las columnas de Hércules van a salir a escena ahora, junto con la leyenda del *Non plus ultra*. El autor está tratando una vez más de definir la tarea de la *Crítica* como correctora de vanas aventuras náuticas. «Sólo esa crítica puede confinar todas nuestras pretensiones especulativas al campo de la experiencia posible, no con insípidas burlas sobre las tentativas, una y otra vez fallidas, de nuestra razón, o con piadosos lamentos sobre las limitaciones de la misma, sino señalando sus fronteras con precisión, según principios seguros y fijando con la mayor confianza el nihil ulterius de las columnas de Hércules que la misma naturaleza ha levantado con el fin de que el viaje de nuestra razón sólo llegara hasta donde alcanzan las permanentes y continuas costas de la experiencia. No podemos abandonar esas cosas, si no queremos aventurarnos en un océano que carece de orillas y que, con sus horizontes siempre engañosos, nos obliga, al final, a dar por perdido todo el penoso y prolongado esfuerzo» (A, 395-396). Otra vez, esta obsesión por no perder tiempo y energías en balde. Caben pocas dudas de que con la alusión a las «burlas insípidas» se refiera a escépticos y materialistas. Con eso de las «lamentaciones» no estará aludiendo quizás a David Hume, que no supo señalar fronteras? Desde luego es a éste a quien va a referirse en este otro pasaje, éste procedente del libro complementario los *Prolegómenos*. Otra vez vuelve el olor a salobre y a brea. Ahora bien, esta vez no va a invitar a resignarse a la insularidad y no abandonar la costa.

## KANT LE DESENCALLA EL BARCO A HUME

En los *Prolegómenos a toda Metafísica futura*, Kant va a presentar por la mejor cara lo que puede haber de esperanzador tras la destrucción operada en el libro anterior. A su juicio, cabe una Metafísica futura «que quiera elevarse a ciencia», aunque con tales limitaciones que los metafísicos de sistema digan que ya ni merece tal nombre ni vale la pena. «Se trata —manifiesta en el Prefacio— de una nueva ciencia, en la cual a nadie se le había ocurrido pensar antes, cuya misma mera idea era desconocida», ya que para ello era preciso haber partido de la duda de David Hume, «el cual, igualmente, no adivinó la ciencia formal, también posible». A él el inglés le había «despertado de su sueño dogmático» y es muy revelador fijarse en lo que, en el calor de la redacción, le viene a la pluma como resumen y cifra. Podía haberse acordado de muchas cosas y, sin embargo, he aquí que lo que le viene al recuerdo es, precisamente, aquel largo y lacrimógeno párrafo con que Hume cerraba la Primera Parte de su Tratado, todo aquello de que se hallaba como marino al que se le había encallado el barco en las rocas y no conseguía desencallararlo. Puede sorprender —aunque no debiera— que lo que le venga a la memoria sea precisamente un icono y que la respuesta la dé precisamente ofreciendo otra salida al mismo icono, pero así son las cosas. «(Hume) para poner en seguridad su nave, la hizo fondear en la costa (del escepticismo) donde podía estacionarse y pudrirse, en vez de lo cual a mí me importa darle un piloto que, provisto de los seguros principios del arte del timonel, con un mapa completo del mar y un compás, pueda dirigir seguramente el barco adonde la parezca bien» (Trad. Besteiro). En este pasaje la isla nos es presentada como lugar de retiro desesperado, especie de Tristán de Cunha adonde huyen los naufragados en la vida, los desilusionados que se acogen a un lúcido y resignado no saber ni querer saber. Esta vez a Kant no le toca pinchar las arrogancias infundadas de los metafísicos, sino, al revés, dar ánimos y ofrecer salida a los empiristas escépticos. La Crítica, vista desde aquí, resulta ser, a juicio del autor, el arte del timonel, más el mapa y la brújula «para dirigir el barco adonde le parezca bien». Lo que implica —ironías aparte— que el sedentario vecino de Koenisberg que, por lo que cuentan, nunca se decidió a ir a ver el mar —distante unos treinta kilómetros—, se atribuye esta vez el papel de piloto. Y, por cierto, nótese otra vez la evocación del mapa: levantar un mapa del territorio es lo que él dijo haber hecho en la *Crítica de la Razón Pura*. Solamente que, esta vez, el mapa es una carta marina, porque ahora se trata de conseguir salir de la isla. Efectivamente, al cabo Kant no podrá resignarse, como los neopositivistas y analíticos de nuestro siglo —anticipados ya en los escépticos y fenomenistas de antaño— a no sentir anhelos de plus ultra. En el pasaje mencionado de los *Prolegómenos* está refiriéndose a una Metafísica futura nunca muy satisfactoria, pero al mismo impulso obedecerá la restauración, por análisis de la razón práctica, de la creencia en Dios, la inmortalidad, etcétera, aunque no pueda ser más que como postulados. Ya anteriormente transcribí párrafos sobre cómo, desde ese

campo, cabe satisfacer anhelos que se frustran desde el análisis de la razón teórica. Ahí los objetos deseados «no huyen».

## EL TRIBUNAL

Si reparamos en el tratamiento de los iconos hasta aquí mencionados, veremos que se repite el mismo esquema. Se trata de indicarle a alguien —caminate, volátil, navegante— el límite entre aquello de que es capaz y aquello con lo que no debe ilusionarse porque le rebasa. Ni envalentonarse con Wolff ni desanimarse con Hume. Ahora bien, eso implica que la razón asume el papel de autocontrolador y también éste está en conexión con una experiencia de la vida cotidiana, según vamos a comprobar.

El prólogo a la primera edición presenta a la *Crítica de la Razón Pura* como «un llamamiento a la razón pura para que instituya un tribunal que garantice las pretensiones legítimas y que sea capaz de terminar con todas las arrogancias infundadas». Se nombra un tribunal cuando hay partes litigantes, un objeto o derecho discutido y una norma según la cual emitir veredicto. Además, es de suponer haya fiscal y defensor. El autor es el fiscal; acusa a los metafísicos de, en nombre de la razón, transgredir los límites de la experiencia, cometiendo un pecado de arrogancia. La causa es, por lo tanto, una cuestión de límites, pero involucra también un comportamiento moral. Alguien —la Metafísica— se arroga prerrogativas que no le corresponden y el resultado es su desprestigio: de reina ha pasado a desterrada como Hécuba, la troyana. (Por veces, Kant toma aires de literato, a la verdad un poco plúmbeo y desmañado, y ésta es una de las ocasiones). La Metafísica caída arrastra en su desprestigio también doctrinas venerables y necesarias para el buen funcionamiento de la sociedad, y esto había de preocupar a aquel ciudadano moralista que siempre fue Kant. Al Tribunal se le señala también el código según el cual juzgar: «no con afirmaciones de autoridad, sino con las leyes eternas e invariables que la razón posee». Al ilustrado que él era había de indignarle que los poderes fácticos controlasen y juzgasen a la razón. Lo contrario es lo que debe ocurrir. Por eso no dudará en afirmar que es a la Crítica a quienes han de someterse, si han de merecer respeto, la Religión con su «santidad» y el Estado con su «majestad».

Para los del siglo XVIII la mención a un «tribunal» en relación con el pensar no podía parecerles, como a nosotros, una metáfora inocua. Pesaba todavía el temor al Tribunal de la Inquisición y a otras vigilancias que, aun sin tal nombre, seguían ejerciendo los poderes públicos sobre el pensamiento y su libre expresión. Sobra decir que el tribunal a que él se está refiriendo es el de la propia razón jugando sobre sí misma el acuerdo con sólo el código de la razón.

Por su parte, la «crítica» estaba recibiendo cada vez más una acepción peyorativa como censura frívola y corrosiva. De ahí que quiera aquilatar bien las acepciones que él da a las palabras.

Su crítica no pretende dirigirse a «libros y sistemas» y tampoco consistirá en una censura de lo reprochable (acepción antonomástica de la palabra). Será una «crítica de la facultad del conocimiento en general». Y el teutón que es le lleva a añadir que será «severa» en contraste —aunque no lo diga— con las frívolas ironías y petulancias de libertinos, librepensadores e «indiferentistas» (¿Está pensando en Bayle, en Voltaire?).

Esto escribía en el prólogo a la primera edición. Hacia el final del libro va a traer para una última comparecencia, aunque muy de paso, algo congruente (B, 823). Ahora, aun a pesar de lo mal que suene la mención de una censura, va a aceptar un tipo de censura; será una censura interior de la propia razón sobre sí misma, el control que la crítica debe hacer sobre la metafísica para que no transgreda los límites y no invada terreno vedado. La metafísica renovada, futura, «en virtud de la censura que ejerce, asegura el orden universal, la armonía e, incluso, el bienestar de la comunidad científica», al impedir que los miembros de la comunidad científica se alejen del fin principal que es la felicidad universal. Es cierto que la Crítica deja a la razón humana en situación humillante. «Es humillante para la razón humana que no consiga nada en su uso puro y evite las ilusiones consiguientes a las mismas» (B, 823). Pero, cuando menos, es una censura interna que la propia razón se impone a sí misma «sin permitir otra censura superior».

Por lo demás, el libro termina, como todo el mundo sabe, aunque a veces se olvide, inconcluso. «Tiene que haber en algún lugar una fuente de conocimientos positivos pertenecientes al ámbito de la razón pura, de conocimientos que, si ocasionan errores, sólo se deba quizás a un malentendido, pero que, de hecho, constituyan el afán de los afanes de la razón» (A, 796). Al cabo Kant no se resigna a aceptar la frustración de un anhelo natural. Por algún procedimiento habrá que conseguir superar aquel famoso «destino singular» constatado en el primer párrafo del Prólogo a la Primera Edición. Por carencia de esa sensibilidad es por lo que, ulteriormente, positivistas, materialistas y analíticos han intentado extirpar hasta ese anhelo («positivismo terapéutico»).

Cuando hoy leemos el párrafo mencionado, lo hacemos a sabiendas ya de la *Crítica de la Razón Práctica*. No era así cuando Kant lo escribió y conviene tenerlo en cuenta, porque delata que ya cuando meditaba sobre la razón teórica estaba insatisfecho. Probablemente aún no disponía entonces de las claves —tendría unos años para encontrarlas—, pero barruntaba que lo perdido desde el análisis de la razón pura cabía y era preciso recuperarlo desde otra vía. Desde la consideración teórica, los objetos de la Metafísica «huyen ante ella», pero «es de esperar que tenga más suerte en el único camino que le queda todavía: el del uso práctico» (A, 796-797). Un poco más adelante (B, 856), en el párrafo final de la obra, aludirá al «camino crítico» como el único que queda e invitará a todos a contribuir a «la conversión de este sendero en camino real». Esta mención nos confirma cómo, hasta el cabo del libro, mantiene la obsesión por el camino. La «Metafísica futura», depurada por la Crítica, permitiría hacer de ella un saber unánime y progresivo, esto es, con la «marcha segura de la ciencia»; de ello está tan cierto que el prólogo a la Primera Edición concluye

con una aseveración que uno no sabe si calificar de candorosa o de petulante. Pero por esa seguridad habría que pagar un alto precio: renunciar a saber lo insabible. El otro camino, el análisis crítico de la Razón Práctica compensaría la insatisfacción que dejaba. «Tuve que suprimir el saber para dejar sitio a la fe...»

## COTEJO DE ICONOS

Si sometemos a comparación los diversos iconos explicitados, comprobamos que encajan entre sí.

Arriba, suelto de los demás, se halla el Tribunal de la Razón, esto es, la Razón constituida en tribunal para dirimir un conflicto de fronteras y de correspondientes capacidades y licitudes. Al crear la Crítica (del conocimiento), Kant no hizo sino dar estatuto epistemológico a una función que la Razón había asumido desde que se constituyó en filosofía. Ocurría, sin embargo, que desde Grecia funcionaba o como legitimación del conocimiento exitoso (verdad) o como negación rebelde (escepticismo). Kant, que está pensando en vista de la experiencia histórica, va a entender esa función como instancia independiente que examina desde fuera y con neutralidad. Eso de situarse fuera de sí, cuando sabemos que es juez y parte, cuando sabemos que ella misma es el instrumento con que juzgar, no deja de conllevar una paradoja muchas veces señalada, pero en este momento podemos prescindir de examinarla<sup>7</sup>. Lo que interesa es señalar que, al denominar a la Crítica «tribunal», no hace sino explicitar lo que viene exigido ya por la misma función que desde siempre realizó la razón filosófica. Todo lo más, la mención del Tribunal subraya la presunta imparcialidad. No se trata, por tanto, de que compare a la Crítica con un tribunal: ya desde siempre la filosofía en cuanto discutía sus capacidades y sus límites sentenciaba. La novedad es que ahora, al volverse disciplina autónoma como consecuencia del escarmiento de Hume, asume con más intensidad el papel de fiscal acusador y, de resultas, aparece más acentuado también el papel de juez y, por cierto, en relación precisamente con las pretensiones metafísicas. Por lo antes dicho se comprende que cuando los neoescolásticos, después del susto inicial, asumiesen la nueva disciplina la encauzasen como la función defensiva de la Metafísica («Metafísica crítica»), lo que equivalía a subrayar la función del abogado defensor en tanto que Kant subrayaba la de fiscal.

De los iconos alegados, la mayoría presenta una situación en que alguien o algo puede excederse de su capacidad efectiva y el juez sentencia que debe atenerse a sus posibilidades efectivas. (La Crítica añade saber, sólo en el sentido de saber qué podemos y no podemos. No amplía, pues, el saber, sino que

---

7. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, Vorrede, pág. 9 (Hamburgo, Felix Meiner, 1957). Lo de que Hume le despertó del «sueño dogmático» (literalmente «me interrumpió el sueño dogmático», *den dogmatischen Schlummer*) viene poco antes en la página 6.

limita.) Si el caminante rebasa el límite, su camino dejará de ser seguro, esto es, se fragmentará en muchos —como cuando un camino desemboca en desierto o selva— y los viandantes darán vueltas sin avanzar. A lo mismo viene a equivaler una guerra inacabable sin vencedores ni vencidos. Volando, la paloma puede abandonar el espacio aéreo e internarse en el vacío, pero será para caer lastimosamente. Si el constructor se despreocupa de que el suelo sea firme, construirá castillos roqueros, muy airosos y arrogantes, pero con subterráneos carcomidos, y un día se vendrán abajo. ¿No le vale más limitarse a construir viviendas urbanas, espaciosas y seguras? Si el vaso, igual que el molde y la grapa, reciben un contenido que le es heterogéneo —si el contenedor no es piel ni, por tanto, se amolda al contenido— llegará un tiempo en que funcionen en vacío, con pseudocontenidos. Tampoco a la mente le es dado sobrepasar la experiencia, esto es, el caos de impresiones sensoriales a las que la mente ha impuesto las formas a priori (espacio-tiempo). Para la tradición platónico-aristotélica, había vínculo interno entre la «materia» y la forma: no eran extraños entre sí, ni siquiera cuando el contenido era la materia en acepción fuerte (sensorial). Por eso, calificar a las formas de «puras» significaba el mayor elogio: de forma pura calificaba Tomás de Aquino a cada ángel, por eso único en su especie. Por el contrario, cuando Kant califica a las Ideas de «puras» está calificándolas de vacuas. El no acepta más intuición que la sensorial: no acepta una idea interna a la cosa —su esencia— intuible aunque sea per conversionem ad phantasmata. En su opinión, el mundo es caos, extraño, heteróclito a la mente. Dicho con otro icono: si el navegante abandona las costas de la isla y se interna en el océano nebuloso, naufragará. Según se observa, todas estas situaciones van dirigidas contra las pretensiones excesivas de los metafísicos, personificadas en Wolff, a juicio de Kant el heredero legítimo y representante de la Metafísica, entendiéndolo por tal lo que ha ido haciendo el gremio de los metafísicos. Por el contrario, otro icono alude al extremo opuesto, a la postura derrotista de David Hume. Si el barco ha quedado encallado, lo que procede no es consumirse en lamentaciones, sino proveerle de piloto, aprestos de navegación y carta marina. En definitiva: ni Wolff ni Hume.

Tenemos, pues, el siguiente cuadro:

		Tribunal	
Camino seguro			Dar vueltas en torno
Espacio con aire	Paloma		Caída en el vacío
Vivienda urbana	Constructor		Torre desmoronándose
Isla	Navegante		Océano peligroso
Molde adaptado al contenido			Lo formal «puro»
Navegar con aprestos náuticos			Barco encallado

## SUMA Y SIGUE

El encaje de los iconos, junto con la ausencia de otros que podía Kant haber elegido y no eligió, permiten hacerse una composición de eso que los textos no explicitan. En efecto, los textos sólo enuncian y aquello mismo con que justifican los enunciados pertenece a su ámbito. Lo que condiciona los enunciados lo dejan tácito. Por más que a veces el autor incorpore un «a mi juicio», él es incapaz de percatarse de cuanto le condiciona su punto de vista, uno entre tantos posibles. El código de valores, la lista de decibles e indecibles, las decisiones de preferencias y posposiciones, etcétera, todo eso que no explicitan los textos es lo que delatan los iconos y demás «primordios». Aquí he intentado recoger y dar sentido a los iconos que asoman en la *Crítica de la Razón Pura*. Aún a conciencia de que el recuento podría resultar un tanto prolijo, he intentado recoger parsimoniosamente los iconos empleados a lo largo del libro. No excluyo que haya otros, pero no creo que añadan nada nuevo. Lo primero a notar es la fuerte presencia de una deontología del pensar. La reflexión no se dirige tanto a detectar cómo son las cosas, cuanto a cómo fue y cómo debe ser el pensar acerca de ellas. Lo uno aparece implicado con lo otro. Kant decidió cómo pensar él a la vista de los resultados del pensar de los anteriores y, a la inversa, el cómo él piensa determina el juicio que hace de aquéllos. Haciendo balance, se diría que el filósofo de Koenisberg tenía mentalidad de agente de seguros: camino seguro, suelo firme, navegación con todos los aprestos náuticos, tribunal que delimite lo accesible y lo vedado, incluso autocensura que impida las arrogancias de la razón. Los comentarios ad usum de y a los filósofos suelen fijarse únicamente en las tesis enunciadas, pero si se llega a hacer alguna vez prospecciones y recuentos de los adjetivos y de los matices, se verá cuanto pesan en el pensar de Kant las apelaciones a la seguridad —desde aquella «marcha segura de la ciencia», que aparece en el prólogo a la Segunda Edición. También puede interesar reparar en el anverso: aborrece lo inseguro, la aventura irresponsable, lo «místico». Antes que exponerse al peligro de errar, prefiere renunciar a opinar. No es antimetafísico en la acepción de negar y despreciar los (entes) metafísicos. Al revés, se le ve añorándolos y deseando llegar a ellos por otro camino, ya que se resiste a que un anhelo natural se frustre. Tampoco es un simple agnóstico en *Metafísica*, porque se le observa evidenciando por qué es imposible la ciencia metafísica. Por supuesto, reconoce a la *Metafísica* en cuanto corpus de temas y tesis con sentido, sólo que se ocupa de examinar cómo está hecha y, al hacerlo, encuentra que ella va más allá de su capacidad cuando aborda temas incontrastables por la experiencia. Estamos ante un talante marcadamente ahorrativo. Con hallar que un campo de debates —que eso, por lo pronto, es una ciencia en acepción académica— no ha encontrado el camino del progreso le parece motivo suficiente para desecharla. Ni siquiera se priva de aceptar una palabra fuertemente peyorativa siempre, pero más entonces (siglo XVIII), la de censura, paliada porque se trata de una autocensura, que es la propia razón quien se la impone a sí misma. Ahora bien, tanto insiste en que los que cultivan la metafísica incurrían en arrogancia que

hay razones para sospechar que sobre su ánimo pesase lo que los griegos llamaron *hybris* y los cristianos orgullo. Viene a ser como si, para él, los límites de la naturaleza fuesen tan sacrosantos como sus capacidades. Ahora bien, en contraste con esa renuncia a lo inseguro aparece no menos patente la demanda de satisfacer ese anhelo por lo que está allende la frontera. Por lo pronto, nada de quedarse, como Hume, en un perpetuo *ignoramus, ignorabimus*. En el prólogo a la Primera Edición no dudará en afirmar que «no hay un solo problema metafísico que no haya quedado resuelto o del que no se haya ofrecido (aquí) al menos la clave para resolverlo» (A, XIII). Y, por si ese saber el motivo de no saber no satisficiera, toda la obra va transida de apelaciones a que, por el análisis de la razón actuando (moralmente), se recuperará la certidumbre en aquellas realidades metafísicas que nos están vedadas desde el análisis de la razón teórica. Los iconos mismos que menciona demandan continuidad. La frontera tiene sentido si hay un allende. El camino debe conducir a alguna parte. De la isla se puede salir a mar abierto disponiendo de piloto, brújula y demás aprestos náuticos. Quienes de Kant quedan solamente con la *Crítica de la Razón Pura* la mutilan y, en definitiva, son infieles a su sentido.

Tales son las conclusiones a que llega una Crítica correcta. Descartes redactó un manual del Buen Conductor de su Razón. No hizo tal Kant, pero entre líneas de otras líneas se constata su interés por ser un «buen crítico». Esta voz fue tomada del vocabulario médico: hacía crisis una enfermedad cuando se inclinaba hacia la curación o hacia la muerte. Sabedor de vivir en la «era de la crítica» y de que ésta era elemento indispensable de la Ilustración («mayoría de edad de la Humanidad»), quiere, sin embargo, distanciar la suya de la maledicencia irresponsable de los «libertinos» que todo lo arrasan con su maligna frivolidad. La suya será una crítica severa y no «de libros y sistemas», sino de la «facultad de la razón», constituida en juez natural que sopesa pros y contras y únicamente sentencia después de madura reflexión.

## ESTOS ICONOS FORMAN BATERIA

Otros símiles habrá también en el libro, pero cumplen una función puntual, suelta, o bien están tomados del stock de tópicos ya lexicalizados, esto es, que han perdido su naturaleza de metáforas. Por el contrario, los seleccionados forman juego, batería (en realidad varios juegos dentro del juego global) cuando dan sentido a nivel de la experiencia cotidiana. Tampoco resultaría aventurado afirmar que, en buena medida, van coherentes y «hacen juego» con el carácter y la biografía del jugador, aún sin exagerar aquello de Fichte de que «la filosofía refleja la humanidad del filósofo» ni hacer una frívola subjetivación. No digo que Kant fuese agnóstico respecto de la Metafísica meramente por ser persona recelosa y que prefería la seguridad a la aventura: razonar así sería tanto como olvidar el valor de sus análisis sobre los conceptos básicos en que aquélla se apoya. Quiero simplemente insinuar que hay congruencia entre lo uno y lo otro, porque aplica una parecida jerarquía de valores y una tabla simi-

lar de preferencias y tabúes en la hora de hacer frente a las incitaciones de la vida cotidiana y en la hora de poner orden cosmovisional.

Sea el primer párrafo del Prólogo a la primera edición de la *Crítica*: aquello de que «la razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por se planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus capacidades». Para no atribuir conclusión tan pesimista a sólo su carácter receloso basta recordar que, durante buena parte de su vida, había prestado fe a la metafísica de Wolff. Sin embargo, ahora está de vuelta, ha «despertado», cosa que, en definitiva, solamente le ocurre a quien está alerta a los motivos de duda que haya en sus creencias en lugar de dormirse en éstas. Y sus reflexiones le ponen delante una situación particularmente desasosegante. Nótese el juego de antítesis: no puede rechazar, no puede responder. En este momento ya desiste de salir de tal aporía: la acepta resignadamente como un «destino» (*fatum*). La irracionalidad de que se frustran disposiciones naturales —suplicio de Tántalo y Sísifo— desagrada a cualquiera, pero es natural que llegue más fácilmente a advertirla o que la sienta con mayor agudeza alguien que, en su vida cotidiana, por carácter y por hábito, sea cauteloso y prefiera no concebir esperanzas frustrables. La glosa ordinaria da por obvio que a esa conclusión tan pesimista con que abre la *Crítica* hubiese llegado meramente como consecuencia racional de haber constatado en sus estudios la inviabilidad de rebasar lo empírico, lo físico. Pero también cabe enfocar de otro modo la cuestión: partir de que Kant estaba ya, por carácter, particularmente sensitivo a la posibilidad de sufrir decepciones. Sabemos que era hombre amante de la tranquilidad del hogar y de su pequeña ciudad —otro hogar—, que no emprendía viajes a pesar de tener gran curiosidad por informarse de «lo extraño», que se quedó soltero, que era muy metódico, que era persona más dada a examinar lo que hay que a realizar él cosas inexistentes (proyectos). Lógico que estuviese predispuesto a que Hume le despertase: únicamente el propenso a despertar suele despertar. Y lógico que después gustase de mencionar también otras situaciones de la vida cotidiana en que se constata el fracaso de ambiciones: caminos que no conducen a parte alguna, vuelos en el vacío, perder la seguridad de la tierra firme y aventurarse en océanos donde son las tormentas y los naufragios. Es de suponer fuesen sus temores habituales: aquéllos que le hicieron recelar de viajar, de contraer matrimonio, y le llevaron a distribuir su tiempo con puntualidad y regularidad legendarias. Este segundo enfoque no invalida el tradicional, lo completa. Si Hume le «despertó de su sueño dogmático», nadie que no haya estudiado antes al inglés entenderá del todo la *Crítica de la Razón Pura*. Podrá entender lo que enuncia, pero no «el cuento a que viene». Y lo mismo hay que decir de la *Metafísica* de Wolff: era el sueño en que había estado dormido.

Vayamos ahora hacia delante. Si ocurriese, efectivamente, esa frustración de una tendencia natural en un campo de conocimientos tan deseados, ello dejará en cuestión el valor que espontáneamente damos a «lo natural». Ya no será lo normal, lo permanente, lo que nos asegura contra el azar y contra lo artifi-

cioso, en concreto contra lo violento que quiere imponerse a lo natural (nihil violentum durabile). Por el contrario, Kant lo encuentra siendo, al menos en cuanto conocible, lo de suyo desordenado, o caótico, ese «caos de impresiones» que registra en la Estética, con el que se corresponde el caos de afectos en la Crítica de la Razón Pura... El orden, la justicia, el ajuste y «ajusticiamiento» lo pondrá la mente. Por eso podrá decir en algún lugar que la Naturaleza es lo existente pensando bajo aspecto de generalidad; ya se entiende que tal generalidad la impone la mente. Ahora bien, trabajando ésta con una dotación a priori y en vacío, la seguridad, el «llenado» de esas formas-fórmulas habrá de venir de la «experiencia». Ojo, sin embargo, que experiencia significa facticidad bruta, que resiste, es piedra de toque (contraste) y se opone a las pretensiones humanas no legitimadas. Luego la razón humana ya no es parte ni está iluminada por la Razón en general, por la Razón Divina. La razón lo es del hombre-juez y ha de juzgar incluso acerca de sí propia (Crítica), encontrando que en uno de sus campos más importantes padece de un «destino singular», que es trágico como lo eran los destinos de Tántalo y Sísifo. Los iconos traducen esos dos puntos: el fracaso que hay que evitar no transgrediendo los límites (lo de los caminos que no llevan a parte alguna, lo de abandonar la isla segura, lo de volar en el vacío) y también el estado de llegar a percatarse de ese fracaso («despertar», «tribunal de la Crítica»).

Ahora faltaría por estudiar los iconos no tenidos en cuenta (no los contrarios de los mencionados, sino aquéllos que dejó Kant a trasmano, en sombra). No cabe encontrarlos en los textos —a lo más podría aparecer, alguno, aludido—, pero claro es que irían congruentes con otras tesis cosmovisionales.

### **Otros juegos con las mismas piezas**

Hasta aquí he presentado una batería de iconos que forman sistema. Ahora bien, pieza a pieza, cada uno podría ser jugado fuera del sistema, con otros resultados. Sería ingenuo pensar que esos iconos los hubiese tomado directamente de la experiencia cotidiana, sueltos y con independencia del empleo que otros le hubiesen dado o pudiesen darle. Aún si Kant lo hubiese creído así, de hecho todos o la mayoría le habría llegado con su propio sistema de congruencias de sentido y con una tradición cultural que su Cisconsciente no ignoraba. Poniendo ahora en juego otras posibilidades podremos percatarnos mejor de la singularidad del juego kantiano.

Muchos otros anteriormente habían visto el esfuerzo del pensar como camino, pero camino de un caminante individual. El pensar de platónicos y cristianos, por ejemplo, era hacia el interior y hacia arriba, y por cierto sin límites irrehasables, porque la luz de Dios colmaba la miopía de la razón, pero esa luz era dada a cada uno en solitario... En cuanto al cartesiano Buen Conductor, él sólo se basta, dada la «luz natural», para establecer el cuadro de lo que hay y progresar en las ciencias para utilidad del género humano. En general, eso de hallar el camino, como también lo de encontrar suelo firme y progre-

sar, va congruente con el racionalismo moderno, emprendedor y mundano, que cuenta con sus solas fuerzas y entiende el conocer como un captar dando forma al caos. Al realismo platónico, así como a la filosofía cristiana, le va más el ser iluminado. El racionalismo es un filosofar frío, hacia el mero entender; el pensar de platónicos y cristianos es un filosofar emotivo, dirigido a un conocer vivenciado como *gaudium de veritate*. En el fondo todo depende de si admite o no una Verdad Ontológica, una Mente Dios a la vez creadora de la realidad y de nuestra facultad cognitiva. No aceptándola, es coherente considerar el conocimiento como función de un sujeto que sale de sí para captar —cazar— un caos exterior y extraño. En que Kant viese el mundo como caos de impresiones se jugó el destino de su sistema, porque siendo así, las formas mentales ya no podían cumplir otra función que la de moldes y grapas. En realidad se está ansioso de un camino cuando, de antemano, se siente uno que está o podría, sin saberlo, estar extraviado.

Lo de renunciar a los castillos airosos, pero en peligro de derrumbe y preferir la vivienda urbana, pero sólida, venía a dar con un tópico de Descartes. También éste demandaba suelo firme para edificar: lo encontrará en el cogito y la «evidencia de la razón». Con ella, estaba seguro de poder construir esa metafísica a la que Kant renuncia. Es que, a juicio de Descartes las ideas no se reducen a moldes vacíos para un contenido heteróclito, sino que la idea es, a la vez, una representación internamente evidente y la esencia de la realidad. En Kant las ideas —y no solamente las tres a las que por antonomasia denomina así— son formas vacías. Llevamos, pues, con nosotros el proyecto de ir hacia alguna parte, pero camino solamente lo hay allí donde hay suelo que permita apoyar los pies y proseguir las pisadas. Y ese suelo es «lo dado» (por no se sabe quién), la empiricidad bruta.

Fracasa a partir de cierto punto el caminar, porque «ni hay camino ni se hace camino al andar». Buena parte de los intelectuales europeos se lo han creído desde entonces; la plebe intelectual está resignada al agnosticismo metafísico, de siempre sugerido además por el empirismo vulgar («Nunca he encontrado el alma con mi bisturí», «no he encontrado a Dios por parte alguna», comunicado este último del primer cosmonauta soviético). El adentrarse hacia lo metafísico queda, por tanto, asimilado al abandonar la seguridad de la isla por la incertidumbre del océano. La isla venía funcionando en la cultura, desde la Odisea, como símbolo de la seguridad clausa desde cuyo interior se quiere salir a la aventura, aunque sea para después sentir una perenne nostalgia del regreso: cuando esto ocurre, el drama termina. Dificultado de regresar a Itaca por un dios que le quiere mal, Ulises sufre incontables aventuras, algunas tan tentadoras como las de Circe y las sirenas, pero bien se ve que, tanto él como los lectores de la Odisea, están disfrutando de haber salido de lo cerrado, paco y conocido. Sin embargo, siempre estará añorando volver al calor del hogar y de su esposa, la fiel Penélope y la emoción le vencerá cuando, al arribar a la isla de los Feacios, donde le acogen con tanta benevolencia, palpe lo que sería arribar a la tranquilidad de su Itaca y contempar el humo ascendiendo de su hogar. También Kant invita a quedarse en la isla, «patria de la verdad»,

rechazando la tentación de aventurarse en el océano, «patria de la ilusión». Al fin, los griegos también habían puesto en la isla lejana la sede de la vida feliz («Islas Afortunadas»), tradición continuada también entre los europeos («La Isla del tesoro») mientras que el nórdico no repara más que en los peligros del naufragio entre las nieblas hiperbóreas. Platón había puesto, el primero, en boca de un filósofo, lo de navegar (la «segunda navegación» de Sócrates en el *Timeo*) y Lord Bacon se había preciado de que en su tiempo cabía ya más que una navegación de cabotaje, pero Hume se había sentido naufragado y a Kant ya no se le olvidará. Si eso fuese todo, sería el suyo algún tipo de «positivismo terapéutico», al modo de los recomendados por los Analíticos. Sabemos, sin embargo, que su reconocimiento de los límites de la razón teórica va acompañado de una demanda a colmar la insatisfacción que deja mediante el análisis de la razón práctica. «Tuve que suprimir el saber para dejar sitio a la fe...»; él cree poder suministrarle al barco encallado de Hume piloto, mapas y brújula. Un filósofo de la existencia, Jaspers, recogerá el icono de la isla como símbolo de la clausura insatisfactoria desde la que se quiere arribar al continente. Acuciada por esa insatisfacción, la razón se interna en el mar, pero nunca conseguirá arribar al continente deseado porque el barco que debía conducirlo no llegará y así ha de quedar para siempre como una mariposa aleteando sobre el abismo<sup>8</sup>. También Jaspers hablará de la fe (filosófica).

Cuando Hume, al percatarse de la inanidad de la Metafísica, se sintió en pasaje famoso como barco encallado, repetía una vivencia tan antigua, de seguro, como la navegación. Las maderas pudriéndose, las algas cubriendo lo que fue artilugio mecánico bogando airoso con su velamen desplegado, todo ello en soledad y olvido, mientras el mar repite indiferente su monótono ruido: ¿hay algo que simbolice mejor la ruina que un barco encallado? Todos nos hemos apropiado de esa vivencia en *Robinson Crusoe*. Así se han sentido siempre los «vencidos de la vida». Cuando un poeta español (Gil de Biedma) presintió su estado anímico de anciano, arruinada la salud y la voluntad de vivir, buscó para sintonía un pueblo costero con espectáculo diario de viejos barcos oxidándose y el mar siempre igual.

En un viejo país ineficiente,  
 algo así como España entre dos guerras  
 civiles, en un pueblo junto al mar,  
 poseer una casa y poca hacienda  
 y memoria ninguna. No leer,  
 no sufrir, no escribir, no pagar cuentas  
 y vivir como un noble arruinado  
 entre las ruinas de la inteligencia.

---

8. K. Jaspers, *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, págs. 107-108 (México, FCE, 1953).

Cuando Kant menciona lo del barco encallado en una isla con ocasión de expresar la situación anímica del que se siente impotente ante las preguntas metafísicas, está evocando un pasaje de Hume, pero él lo contestará, porque él no se declara vencido ni se resigna a la impotencia. El buscará un camino seguro, aunque sea sobre el océano tenebroso. Esta opción le distanciará del empirismo y el positivismo, en los que muy bien se puede quedar un lector de la *Crítica de la Razón Pura* que, de antemano, tenga decidido no ir más allá. La caída del personaje mítico griego que quiso aproximarse al sol con alas de cera dobla el mismo fracaso en el ámbito del vuelo, pero los humanos proseguirían con su anhelo de emular al pájaro y algún día llegarían a cosmonautas.

«Despertar del sueño...» ¡Cuántas veces se había dicho eso antes de que Kant lo aplicase al «sueño dogmático». La cultura europea (la Cultura) se basó en establecer una serie de dicotomías —vigilia frente al sueño, adultez frente a infancia, cordura frente a locura, razón frente a fe, razón frente a mito, realismo frente a idealismo—, despreciando y tabuizando siempre el segundo elemento, que era aquello de lo que procedía liberarse. Hume, Kant, incorporan a eso lo metafísico (Kant habló expresamente del peligro de reducir «el trabajo a juego, la certeza a opinión, la filosofía a filodoxia») y también a lo metafísico lo arrojarán a las «tinieblas exteriores». En realidad, encontraban el terreno abonado para su propuesta de condena. Sin embargo, el segundo no se resigna melancólicamente a la nesciencia. Se atreve a explicar desde dentro el discurso metafísico (con su dialéctica, sus antinomias y sus paralogismos), lo mismo que posteriormente querrá hacer el psicoanálisis con el discurso onírico y otros con el discurso del psicópata y los que corresponde con el discurso mitológico y demás. Sólo que, al hacerlo, no profundizó suficientemente en su genealogía, en cuyo caso hubiera debido llegar a, entre otros factores, lo icónico. En todo caso, al hacerlo descubre que no es posible raer el anhelo, aún no disponiendo de capacidad natural (*Naturanlage*) para satisfacerlo. Repensando la praxis (moral), extraerá las consecuencias.

Tampoco eso de la crítica lo halló Kant virgen. Desde siempre, el despertar dirime entre sueños y realidades; desde un siglo antes, ahí estaba el Criticón de Baltasar de Gracián, último y más depurado representante del pesimismo barroco. El tal personaje, ceñudo moralista, entiende la crítica como pinchar las grandezas huecas y dejar al descubierto una verdad religiosa, sea y ascética, contra la que ya no ejerce la crítica. Peregrinando, el Criticón había alcanzado Roma, a la vez que madurez del otoño. Después había venido la pléyade de críticos frívolos que todo lo corroían con su agudeza hiriente e irrelevante, literalmente «despiadada». Kant se cuidará de salvaguardar los valores sólidos y, por si esa pietas de pietista no aplacase a los temerosos, no dudará en advertir que al pueblo ni antes llegaba la Metafísica ni llegará ahora su Crítica. En definitiva, Kant se nos muestra conservador, aunque desde bases que juzga más sólidas que las de una razón altiva, pero huera. De ahí la significación que tiene eso de definir a la Crítica como «tribunal»: tribunal dice examen de pruebas y sentencia imparcial. El despertar, el criticar están fuera de la dicotomía arri-

ba aludida. El despierto no está simplemente en vigilia: llamamos despierto al que sabe que acaba de salir del ensueño y se halla en la vigilia a sabiendas. Es crítico el que está sabedor de lo que sabe y lo que ignora. Uno y otro están ex-céntricos, son conciencia exterior a la conciencia «natural», se hallan «meta» (en este sentido también a Kant se le podría considerar metafísico, sujeto que sabe acerca de los límites de lo físico, ya se entiende que desde fuera de ello).

Hasta aquí algunos de los parentescos que cada uno de los iconos deja insinuados con otras cosmovisiones y con vivencias literarias. En definitiva, el cariz de la batería de iconos escogidos deja patente la ambigüedad de un pensar que, por un lado, preconiza la renuncia y, por otro, alude una y otra vez a que hay —y cabe alcanzarlo dando un rodeo— lo metafísico. Quebró las alas al pájaro, pero no el anhelo de volar. La Metafísica es la amada a la que, después de haber roto con ella, se vuelve siempre de nuevo.

Ni tendría sentido ni he pretendido con esto discutir la validez de los desarrollos conceptuales de Kant, sino solamente mostrar que éstos no son ajenos a previas tomas de postura, iguales a las que tomamos en la vida cotidiana. El cotejo de los iconos que menciona con los que no toma en cuenta nos lo muestra cautivo de la necesidad de camino y obsesionado con que estamos encerrados y con que es inútil, además de ilícito, transgredir esos límites puestos por una «naturaleza humana» acerca de cuyo sentido dentro del Omniverso nada explica en ese libro, pero a la vez insatisfecho y convencido de que un anhelo natural no puede frustrarse. Se comprende, por ello, que la conclusión de una Crítica le estuviese demandando el inicio de la otra. «Tuve que suprimir el saber para dejar sitio a la fe»...

## CODA

En todo caso, a la corta la historia tuvo un final irónico. Apelando en 1781 al «tribunal de la crítica», Kant era el típico «ilustrado», orgulloso y seguro del poder de la crítica («La nuestra es la era de la crítica»). Tan persuadido estaba de ello que, en un pasaje ya transcrito, no dudaba en afirmar que ni la religión con su «santidad» ni la legislación con su «majestad» podían susstraerse al libre y público examen si querían merecer «respeto». Sin embargo, quizá por el estallido de la Revolución Francesa, pronto esos poderes iban a dar pruebas de importarles bien poco ese «respeto». Unos años más tarde (1793) publicaba Kant otro libro que, según se advierte hasta por el título, también trataba de un conflicto de fronteras (la religión dentro de los límites de la mera razón). En 1794 un edicto del ministro de asuntos culturales y eclesiásticos de Prusia, con el Visto Bueno del rey, le hacía patente el disgusto regio por «abusar de la filosofía deformando y profanando no pocas doctrinas centrales y básicas de las Sagradas Escrituras y del cristianismo», al tiempo que le invitaba a abstenerse en lo sucesivo de tales temas. Es que, entre tanto, habían ocurrido los «excesos» de la Revolución Francesa, incluida la ejecución del rey y la abolición de la monarquía. Al filósofo no le quedó otro remedio que com-

prometerse a no volver a tocarlos. Por esta vez el Trono y el Altar habían triunfado sobre el «tribunal de la crítica».

Esto no pasa de dato anecdótico; el que ahora viene tiene mayor importancia. Entre los propios seguidores de Kant la Metafísica rebrotaría lozana: no ya la proscrita Metafísica de objetos, pero sí la del sujeto. Como quien dice, desmochado el árbol por la copa, rebrotaba por la raíz. Y aquella batalla inabarcable, sin vencedores ni vencidos, que más parecía un torneo, entre doctrinas y escuelas volvía a iniciarse. Las Ideas, a las que Kant pretendió narcotizar, recibían ahora la encomienda de fundar el Omniverso y la voz dialéctica, sinónimo para él de despliegue en vacío, iba a recibir en adelante sentido altamente positivo. Pasaba a significar el impulso del pensar, un pensar que ya no necesitaba ir allende de ninguna frontera, porque era un pensar creador, que ponía él mismo las barreras y, por ello, estaba también en capacidad de superarlas. La seguridad no vendría ya de que el gremio de los pensadores se prosiguiese y progresase colectivamente, al modo de los científicos, sino de la capacidad para dar cuenta de la génesis y del despliegue del Todo, cuyas variedades no son fronteras, sino etapas y manifestaciones del mismo proceso conjunto.

Con decir que si la batería de iconos hubiera sido otra, otra hubiera sido también la doctrina de la *Crítica de la Razón Pura* se estaría diciendo algo tan obvio como que una persona, cuando está creciendo, necesita substituir su calzado por otro mayor o que utilizamos distinta ropa para la ceremonia que para el baño. Sin duda, hay tesis del libro que dependen del razonamiento que el autor le pone o, cuando menos, éste refuerza la pertinente. Pongo por caso: si los tratadistas de metafísica no han constituido una ciencia en progreso y si los argumentos para demostrar la existencia de Dios no persuaden, es lógico pensar que se debe a que, en este terreno, la mente funciona con «Ideas», esto es, en dialéctica vacía. Pero otras decisiones —si no ésta misma— dependen de opciones entre valores y entre matices de ellos. Si Goethe prefería «la injusticia al desorden», también cabe preferir la seguridad a la aventura, la convicción colectiva a la intuición personal, la demostrabilidad epistemológicamente socializada a la fe, pero también cabe lo contrario. Decisiones de ese tipo se toman en transiciones muy tenues que fácilmente pasan desapercibidas en el texto conceptual erizado de fórmulas, mientras que se advierten fácilmente en los iconos correspondientes. Tras desvelar esas preferencias y postergaciones de Kant queda claro que su discurso solamente vale en el supuesto de que la realidad metafísica lo sea de la misma naturaleza que la realidad física y, por lo mismo, se pueda acceder a ella unánimemente y por partes con tal solamente que se tenga uso de razón y se haga el esfuerzo adecuado de razonar. Tal es lo exigido para que los cultivadores de la Metafísica prosigan y dejen un camino seguro. No será necesario añadir que el discurso kantiano dejaría de valer si lo metafísico fuese accesible únicamente en una vivencia intuitiva instantánea y plenaria (Plotino, Bergson) o solamente divisible desde una situación cadente —de experiencia vulgar—, a partir de la cual nos vemos obligados a preguntar, pero sin capacidad para darle respuesta determinada (Heidegger). Si tal ocurriese, sobra decir que tendrían que ser otros los iconos de la vida

cuotidiana con los que enlazar y dar sentido. Kant parte de que la razón humana o se halla radiante como el sol meridiano —de que es igual que la divina, Razón con mayúscula y a secas— o es una incapacidad osada. ¿Y si se diese *tertium*? Sobra decir que los iconos por él empleados no valen para esa hipótesis y van congruentes con otra tabla de preferencias y tabúes.

O bien con los mismos iconos, pero dentro de otro juego. Heidegger, heraldo, otra vez, de la metafísica, pero partiendo del saber vulgar en que la condición humana nos deja instalados —una situación decaída—, pondría como lema de la edición completa de sus Obras: *Nicht Werke, Wege* («No obras, caminos»), con puntos suspensivos explicitados o implícitos. Y pudiera haber añadido: *Nicht königliche Wege, sondern Holzwege*, «No caminos reales, sino sendas perdidas».

## NOTAS

Para la traducción de los textos alemanes de la *Crítica de la Razón Pura* me he servido indistintamente de las traducciones de García Morente (Madrid, Editorial Victoriano Suárez, 1960) y de Pedro Ribas (Madrid, Alfaguara, 1978). Para la traducción de los *Prolegómenos* he utilizado la de Besteiro. Como es usual, he citado de ordinario el texto de la segunda edición de la *Crítica*, alegando pasajes de la primera solamente cuando no fueron incorporados a la segunda.

## GLOSARIO

Arquivivencia. Vivencia que está en el origen e impregna todo un sistema cosmovisional.

Cisconsciente. Por contraste y complemento de consciente, inconsciente, subconsciente, empleo de esta voz para designar la parte de actividad del sujeto del discurso que no es resultado de decisión reflexionada ni de inferencia lógica y tampoco se debe a la mera costumbre.

Icono. Denomino así a las imágenes plásticas de los campos pragmáticos que funcionen como tutores y guías del discurso conceptual. Por «campo pragmático» designo cada uno de los ámbitos de sentido en la vida cotidiana (*Lebenswelt*).

Carlos BALIÑAS  
(Univ. de Santiago de Compostela)