

El fenómeno es el inevitable punto de partida de toda interpretación filosófica de la realidad. Por ello, la pregunta por las relaciones entre lo fenoménico y lo trascendente no es una cuestión más —elegida arbitrariamente— sino que, en todo planteamiento metafísico, constituye un problema previo. La misma pregunta que interroga por el ser tiene un presupuesto básico y necesario: que el hombre se relacione de algún modo con el ser; que éste se le presente, se le muestre. Si no se diera este hecho radical, no podríamos pensar siquiera en la posibilidad de dicha pregunta. La relación —cualquiera que ésta sea— del hombre con el ser y del ser con el hombre es, pues, la condición de todo filosofar. Y el fenómeno es, precisamente, el ámbito en el que la relación de ambos términos se anuda. La posibilidad de toda comprensión filosófica del ser pende de que lo real «salga fuera de sí» y se manifieste. El ser sólo se **da** en cuanto que aparece y se muestra. Lo que —directa o indirectamente— no aparece en el fenómeno es algo «replegado» sobre sí que, al menos para nosotros, en su falta de determinación parece la nada.

Pero el **fenómeno** constituye sólo el punto de partida, porque la investigación filosófica se constituye como tal en la medida en que no limita sus pretensiones a **lo dado**, sino que aspira siempre a alguna suerte de **trascendencia**. La búsqueda de la **totalidad** y la **ultimidad** que toda filosofía comporta, lleva consigo el intento de verificar el **trascensus** de lo directamente escrutable en el fenómeno a aquello que, utilizando una imprecisa metáfora espacial, decimos que se encuentra «más allá» de **lo dado**, lo supera y lo fundamenta.

La articulación de las exigencias de objetividad que el atenerse al fenómeno supone, con las pretensiones de alcanzar, en una u otra orientación, la trascendencia, es un problema que los diversos sistemas especulativos se plantean y tratan de resolver. La **filosofía crítica** representa precisamente un enérgico replanteamiento de esta cuestión. Kant considera que la manera tradicional de concebir el paso gnoseológico de lo fenoménico a lo trascendente es excesivamente optimista y parte de convicciones cuyos fundamentos no han sido adecuadamente examinados. Pero la **Crítica** no sólo tendrá como cometido el modificar la noción del mundo fenoménico y marginar la trascendencia en su acepción clásica, sino que inaugurará una concepción radicalmente nueva de lo trascendente y de sus relaciones con lo fenoménico.

Se procede aquí a resumir las conclusiones más significativas obtenidas en una investigación sobre el planteamiento y la resolución de este problema en la obra kantiana. En el **Prefacio** de los **Prolegómenos a toda Metafísica futura**, Kant se refiere irónicamente a aquéllos para

quienes la **historia de la filosofía** es su propia **filosofía**. Pienso que no estarían comprendidos necesariamente bajo esta alusión los que estudian actualmente al propio Kant, porque entienden que su pensamiento sigue teniendo, aún hoy, un estricto interés filosófico. Leer a Kant es profundizar en los fundamentos próximos de nuestra propia situación espiritual que —sin esta previa consideración— puede tornarse ininteligible. Hacer hoy filosofía —en la medida en que sigue siendo sociológicamente posible— implica tomar postura frente a Kant; porque el regiomontano es, para el pensamiento contemporáneo, el filósofo clásico. Aunque no seamos todos kantianos, todos somos postkantianos.

1. El método kantiano

El examen del **sistema crítico**, en la totalidad de su despliegue, muestra la decisiva conexión de la teoría kantiana del proceso de constitución del objeto fenoménico con la concepción de la trascendencia como autonomía. A tenor de la consideración de estas dos líneas de fuerza, el kantismo se revela como una filosofía humanista, como una teoría de la libertad que tiene en su base la investigación de la actividad cognoscitiva humana. La **filosofía crítica** no es una neutral especulación, que pretendiera reflejar la realidad trascendente, sino un quehacer comprometido e «interesado» en la activa consecución teórica y práctica de los **finés de la razón**: la autónoma realización del hombre en el conocimiento científico del mundo y en la praxis moral.

Al servicio de estos **finés**, la filosofía kantiana inaugura una peculiar metodología, cuyo elemento capital viene dado por la **reflexión trascendental**. El hallazgo de este método supone un largo proceso intelectual, desarrollado a lo largo del período que, un tanto convencionalmente, se denomina «precrítico» y que conduce al convencimiento de que el capital problema de la **objetividad** no se ha de resolver en función de la cosa trascendente, sino en función de la mutua distinción de nuestras facultades y del examen de su dinámica propia. No era otro, en rigor, el descubrimiento correspondiente a la **gran luz** de 1769 (cfr. **Reflexión núm. 5037. Kant's gesammelte Schriften, XVIII, 69**).

Es preciso insistir en que la filosofía kantiana no pretende ofrecer un sistema conceptual que reproduzca lo más perfectamente posible la constitución ontológica del mundo real, sino que trata de ser una **ciencia de las máximas supremas del uso de nuestra razón (Logik, IX, 24)**. El método kantiano consiste, entonces, en un **Selbsterkenntnis der Vernunft (Kritik der reinen Vernunft, A XI)**: la **Crítica** lo es de la **Razón pura misma (id., A XII)**. Se trata, como ha señalado Lachièze-Rey, de hacernos captar el funcionamiento de la actividad del espíritu. La metodología crítica nos lleva a reproducir en nosotros los actos espirituales, apoyándonos sobre sus leyes interiores, y a percibir en la perspectiva de estas leyes la

génesis de los objetos construidos. Y a la inversa, los objetos son examinados en sus condiciones trascendentales, es decir, en las condiciones internas de su posibilidad; estas condiciones son las leyes de construcción integradas en la conciencia, ley de construcción suprema. Así pues, este autoconocimiento de la mente en su actividad supone el examen del dinamismo de la objetivación, distendido en dos momentos: **proceso de invención del objeto y proceso de constitución del objeto.**

2.- Fenómeno y trascendencia intersubjetiva

El **proceso de invención del objeto** representa el paso del objeto al sujeto, como a la condición trascendental de su objetividad, y demuestra que **la objetividad del objeto se funda en la subjetividad del sujeto.** El punto de partida de este **análisis trascendental** no puede ser otro que el **fenómeno empírico**, a tenor de lo establecido por la paradigmática metodología de la física newtoniana. Se debe señalar que la concepción kantiana del fenómeno, basada en la teoría de la **sensibilidad** como mera **receptividad**, se resiente de una inicial ambigüedad, proveniente de la problemática articulación de la «datitud» del fenómeno con su fundamentación, como objeto, en las estructuras subjetivas de nuestro conocimiento. La simultánea afirmación de la **idealidad trascendental** del fenómeno y de su **realidad empírica** es el exponente de esta ambivalencia. Pero Kant lleva a cabo una serie de reducciones —fenomenistas y subjetivistas— que conducen a «neutralizar» progresivamente la heteronomía de la acción del mundo exterior sobre la conciencia, en favor de la autonomía activa del sujeto trascendental. Ya la original concepción de **lo puro** a nivel de la sensibilidad, se mueve, no en la línea de la **trascendencia** al fenómeno, sino por la vía de la **legitimación**, gracias a la cual el fenómeno sensible puede devenir objeto; no se busca el **fundamento** de los objetos empíricos en la dimensión **trascendente** de lo que en el fenómeno se muestra, sino en el ámbito **inmanente** de la subjetividad humana.

En su concepción del fenómeno, Kant reconoce la «riqueza» de la aportación ontológica y no cae nunca en un mal «subjetivismo relativista». Pero los «intereses» de la **filosofía crítica** conducen a que, de las dos dimensiones del fenómeno —**ser y darse, constitución y mostración**—, Kant sitúe en primer plano la positiva facticidad de la «datitud» y margine la problemática constitución trascendente. El fenómeno se concibe, entonces, como un dato de conciencia, cuya figuración formal es un **a priori** de la propia conciencia. Al asegurar el «control» autónomo de **lo dado**, se excluye la valoración positiva del movimiento emergente de lo oculto que se patentiza.

En este nivel inicial, Kant remite ya el problema de la objetividad del fenómeno a un fundamento originario: la **subjetividad trascendental**;

y este enfoque condiciona decisivamente la solución al problema de su posible trascendencia. Porque, según ha señalado H. Barth, el pensador de Königsberg no concibe fundamentalmente el fenómeno como **algo que aparece**, sino como algo que **aparece ante alguien**, en unas precisas condiciones de objetividad. El fenómeno queda así radicado en la esfera inmanente de la **relación** del sujeto con su mundo.

El pensamiento kantiano evoluciona —de manera homogénea— en el sentido de una creciente autonomía del sujeto trascendental en el proceso de elaboración del fenómeno. Hasta que, en los escritos póstumos, Kant puede decir categóricamente: «**wir machen alles selbst**» (**Opus Postumum, XXII, 82**). El fenómeno es un plexo de relaciones, que son objetivas —más que en cuanto **dadas**— en cuanto **construidas** según una regla intelectual. Se concibe entonces el fenómeno como algo **meramente subjetivo**, cuya verdadera causa no ha de buscarse en la influencia de los objetivos sensibles, sino en la acción de las fuerzas dinámicas de los sujetos. El fenómeno está radicalmente inscrito en el **yo**, que es su poseedor y originador; y sus estructuras formales —espacio y tiempo— son productos primitivos de nuestra propia imaginación. Con lo cual, como ha visto bien Daval, el objeto fenoménico no es sino un momento —el imaginativo— del proceso de formalización **a priori**. Para posibilitar esta concepción, Kant introduce una **graduación del fenómeno (Erscheinungsstufung)**, que asegura su concepción constructivista del conocimiento científico, al mismo tiempo que salva el carácter empírico inmediato del conocimiento vulgar.

El segundo momento fundamental del **análisis trascendental** es el correspondiente al **entendimiento**, cuya **espontaneidad** es del todo diversa a la **receptividad** sensible. Kant concibe el conocimiento intelectual como **ein blosses Thun (Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, VII, 140)**, cuya función está muy lejos de ser un «*leer*» la estructura «interior» de la realidad objetiva. La actividad del entendimiento consiste en una función sintetizadora, por la que el dato sensible es llevado, a través de las condiciones cognoscitivas **a priori**, a la unidad de la **apercepción trascendental**, que lo determina y unifica. Lejos de ser una actividad especular e intuitiva, es lógica y dialéctica.

La **síntesis** intelectual no es una mera **sinopsis**, sino un verdadero acto espontáneo: una **producción**. El objeto no es un trasunto de la cosa trascendente, sino que Kant lo concibe como una **construcción**, producto del **hacer** intelectual; lo cual no excluye, como es obvio, una necesaria referencia a los datos empíricos, que constituyen la materia de dicha **construcción**. Esta activa intervención de la mente en la constitución del objeto —**giro copernicano**— es la base en la que se apoya la **Deducción Trascendental de las Categorías**, verdadero núcleo del argumento kantiano.

La universal unidad y regularidad de la naturaleza, que la objetividad científica supone, viene dada por un recurso a las funciones del sujeto trascendental. La conformación **a priori** llevada a cabo a través de los conceptos del entendimiento, supone una superación —cierta «tras-

endencia»— de los fenómenos sensibles particulares. Pero tal «trascendencia» no es sino una **trascendentalidad formal**, que funda en la unidad del sujeto trascendental la universalidad y la necesidad que la ciencia comporta. Es lo que he denominado **trascendencia intersubjetiva** que, en Kant, lejos de implicar una **trascendencia transfenomenica**, la excluye.

El gran «descubrimiento» del regiomontano es la **subjetividad trascendental**, superadora de la meramente empírica y de la objetividad trascendente. Y el concepto central de su sistema crítico es el de **Subjekt überhaupt**: un sujeto trascendental potenciado en su acción epistemológica, capaz de conformar los fenómenos dados según sus leyes propias, y que es la fuente de donde surge toda la legalidad formal y universal de la naturaleza. Mas en este punto tiene el kantismo uno de sus «problemas-límite», ya que la concepción del **sujeto trascendental** no puede ser sometida a la misma **Crítica**, de la que es la noción clave. Como señaló Hartmann, representa una proyección hipostática del yo como sujeto, que está cerca de ser una ficción semejante a las ficciones dogmáticas que la **Crítica** pretende desenmascarar.

Así pues, la **trascendencia intersubjetiva** no se logra por «penetración» en el dato, sino por lo que Max Müller ha denominado **regresivo descenso en la subjetividad trascendental**: por una «logicización» **a priori**, por una progresiva neutralización de lo real y asimilación de lo sensible a lo intelectual. Utilizando la terminología del clásico comentario de Vaihinger, podemos decir que las **categorías** no tienen uso **más allá (über)** de la experiencia; lo cual no significa que se extraigan **de (aus)** la experiencia, sino que sólo son válidas **para (für)** el conocimiento de experiencia. La **categoría** no es **transfenomenica**, sino **cisfenomenica**; es una dimensión **trascendental** del objeto, y no cabe hacer de ella un uso trascendente. Sólo es válida su aplicación a la relación **inmanente** que el conocimiento de experiencia comporta.

El **proceso de invención del objeto** culmina en la consideración de la **idea** como **hipótesis**, aunque las ideas de la razón nunca hacen referencia directa a los objetos de experiencia. La idea (**focus imaginarius**) tiene sólo un uso heurístico y regulador. No proviene de la constitución de los objetos sino del **interés de la razón**, que busca la plenitud de su realización, en conformidad consigo misma. El uso hipotético (**als ob**) de las ideas de la razón no tiene una validez absoluta ni un alcance trascendente a los fenómenos empíricos; tiene una finalidad inmanente, que persigue el ideal **arquitectónico** de la ciencia, la cual tiende a adquirir la figura del **sistema**.

3. El sujeto se hace objeto

El **proceso de constitución del objeto** contempla el dinamismo cognoscitivo —a nivel trascendental, no meramente psicológico—, al término del cual el fenómeno dado queda constituido en objeto; es un

proceso sintético que estudia la objetividad *in fieri*. **El sujeto se hace objeto (Opus Postumum, XXII, 443)**: ésta es la tesis culminante de la **filosofía crítica**. Es el entendimiento el que prescribe sus leyes a la naturaleza, concebida como conjunto de fenómenos. Kant tiene a la vista, en este punto central de su doctrina de la objetividad, la problemática de la ciencia newtoniana; y su fundamentación interpretativa remite la matematización del dato, su referencia temporal y la validez causal universal de la ley física, a la espontaneidad productora de la mente humana. La **experiencia** hace siempre referencia a una percepción, pero no es en sí misma un conjunto de percepciones, sino una verdadera **construcción**, ya que sus proposiciones expresan verdaderas relaciones sintéticas **a priori**. Kant entiende la experiencia como la totalidad de las condiciones impuestas por el agente cognoscente a su percepción, más que como la totalidad de los fenómenos empíricos percibidos; es la totalización sistemática **a priori** de la pluralidad de percepciones elementales. No es algo definitivamente realizado, sino una **síntesis continuada (Prolegómena, IV, 275)**. Kant concibe entonces la ciencia como una progresiva construcción de la experiencia, que tiende asintóticamente a una plena objetividad.

Pero, ¿cómo un proceso de objetivación constructora puede seguir haciendo referencia al fenómeno empíricamente dado? Aparece en este punto la indispensable función mediadora de la **imaginación trascendental**, que está en la base de la doctrina del **esquematismo**, con la que Kant pretende resolver el conflicto entre el **objeto-dado** y el **objeto-objetivado**, planteado por la radical heterogeneidad de las fuentes de conocimiento correspondientes. A tenor de la dirección fundamental del argumento kantiano, el movimiento objetivante estudiado en la **Deducción Trascendental** y en la **Análisis de los Principios** va desde el concepto al fenómeno a través de la forma pura del tiempo, considerada como **esquema trascendental**.

Las insuficiencias del **esquematismo** apelan a una solución más completa y satisfactoria, que dé razón del **proceso de constitución del objeto**. La línea evolutiva del pensamiento kantiano, por la que discurre la búsqueda de dicha solución, es el progreso del principio constructivista. Vleeschauwer señala que hasta la misma reedición de la **Crítica de la Razón pura** —considerada tradicionalmente como un reforzamiento del realismo— se mueve en esta dirección. Y en este estudio se ha podido comprobar que avanza en tal sentido la doctrina de **adquisitio originaria** de la **Entdeckung (Respuesta a Eberhard)**, y el predominante papel que Kant atribuye a la **Zusammensetzung** en los **Fortschritte**. No hay modificaciones esenciales en la **filosofía crítica**, pero ésta se clarifica y se hace más coherente, al ir obteniendo las consecuencias últimas de sus propios planteamientos. Kant autointerpreta su propia doctrina y, al hacerlo, resalta la actividad autónoma del **sujeto trascendental**. El fenómeno, en su **status** objetivo, resulta entonces ser fundamentalmente

una estructura sintética, antes construida que dada; lo cual compromete decisivamente el alcance transfenoménico del conocimiento humano que, por lo demás, cae fuera del área de «intereses» de la **filosofía trascendental**.

El movimiento objetivante por el que **el sujeto se hace objeto**, encuentra su interpretación más coherente en la doctrina de la **Selbstaffektion**, propuesta en el **Opus Postumum**, en la que Kant procede a una **formalización de la materia del fenómeno**, imprescindible para dar razón del paso (**Uebergang**) de la **Metafísica de la Naturaleza a la Física**. En el contexto del **Sistema de la Razón pura**, Kant ofrece una verdadera teoría de la génesis de la materia del fenómeno, con la hipótesis de la afección a través de las **fuerzas motrices**. Al sujeto se le atribuye la capacidad de afectarse a sí mismo «externamente». La afección puramente empírica es irrelevante para el **Uebergang**; lo que importa es que el sujeto se afecte espontáneamente a sí mismo.

La **Selbstaffektion** encuentra su fundamentación metafísica en la doctrina de la **Selbstsetzung**, según la cual el **yo**, en un primer momento se pone a sí mismo en el acto de la **apercepción originaria**; y, en un segundo momento, el yo construye su objeto. Se consagra así, de manera definitiva, la **autonomía** del sujeto, fundamento de la objetividad, que se explicita y potencia a lo largo de la evolución del sistema crítico. Aunque se aprecia en algunos textos que Kant cede ante las presiones del naciente idealismo romántico, entiendo que —en lo esencial— el **Opus Postumum** no modifica las tesis de las **Críticas**, sino que, por el contrario, constituye su complemento y su interpretación más satisfactoria. El **idealismo** kantiano sigue siendo, hasta el final, **trascendental** y no **absoluto**. Aunque Kant refuerce la **idealidad trascendental** del fenómeno, puede continuar afirmando su **realidad empírica**; pero no tiene por qué recurrir a un origen trascendente de nuestras representaciones sensibles. Aún con riesgo de apartarse de la opinión de excelentes comentaristas, se puede defender que la **cosa en sí** no es un fundamento necesario del **realismo empírico** kantiano, que se basa primordialmente en el carácter **dado** de los fenómenos de experiencia, sin recurso necesario a la cosa trascendente.

4. La dialéctica fenómeno-trascendencia

El problema de la distinción entre **fenómeno** y **cosa en sí** (que no agota la dialéctica **fenómeno-trascendencia**) ha de estudiarse sobre la base de los resultados —expuestos hasta ahora— del examen del **proceso de objetivación**. En este contexto, no tiene sentido **crítico** la consideración de la **cosa en sí** como causa del fenómeno, como origen trascendente de las afecciones sensibles. Así concebida, la **cosa en sí** conduce a irremediables aporías —señaladas ya por los primeros comen-

tadores de Kant—, que conducirían a la destrucción del **sistema crítico**, incompatible con esta radical **heteronomía**. La **cosa en sí** sólo tiene un sentido positivo en el ámbito moral, en el que lo **an sich** es lo válido **überhaupt**, y se contrapone a la constitutiva relatividad y carácter no-definitivo del fenómeno empírico. En el plano teórico, la **cosa en sí** sólo tiene cabida como un **Grenzbegriff**: el de **noúmeno en sentido negativo** (*Kritik der reinen Vernunft*, A 254-255, B 310-311). Es un concepto problemático, una noción vacía sin objeto, que sólo puede ser pensada, pero no conocida una realidad correspondiente.

En el **iter** kantiano, la concepción de la **cosa en sí** está sometida a una progresiva esquematización, a medida que se van cubriendo los distintos momentos del conocimiento. Hasta que, en los últimos estadios del pensamiento crítico (que no es algo «hecho», sino un proceso de investigación reflexiva), se concibe claramente como un **ens rationis** sin realidad; no es un objeto dado fuera de mi representación, sino simplemente la posición de la cosa pensada, que se piensa como correspondiente al objeto. Resulta, en último término, que la espontaneidad autónoma del **yo** no admite ninguna heteronomía. El sujeto se pone a sí mismo como real y esta autoposición del **yo** se identifica con la **cosa en sí** (**Subjekt als Ding an sich**). La cosa transfenoménica se revela, finalmente, como un elemento extraño al análisis kantiano del conocimiento humano; por lo cual, el fenómeno no es, para Kant, una dimensión externa, patentizada y cognoscible de la **cosa en sí**. En Kant, ganar la **trascendencia intersubjetiva** supone el perder la **trascendencia transfenoménica**.

Se puede advertir que Kant tiene una concepción excesivamente estricta de la **trascendencia**. Lo trascendente es, **eo ipso**, gnoseológicamente inalcanzable; no hay posibilidad de un **trascender intencional**. Por otra parte, Kant no distingue adecuadamente entre **trascendencia ontológica** y **trascendencia gnoseológica**. Lo trascendente tiene, para él, un carácter epistemológicamente peyorativo, y su estar «más allá» es absoluto e inevitable. La dialéctica **fenómeno-trascendencia** representa, pues, la oposición de lo gnoseológicamente positivo a lo gnoseológicamente negativo. El fenómeno es, de suyo, inmanente, porque se encuentra inscrito en la dinámica de las relaciones del hombre con su mundo; y su aparecer no es positivamente revelador de algo que rebase el ámbito de lo empírico. Así pues, la discriminación **fenómeno-trascendencia** no representa la diferenciación de dos «regiones» o «capas» de la realidad. Significa la distinción entre lo **inmanente** (cognoscible) y lo **trascendente** (incognoscible o ilusoriamente cognoscible). El segundo término de la **crisis** queda, por tanto, fuera del campo contemplado por el **análisis trascendental** y, desde el punto de vista especulativo, sólo se puede considerar como **límite**.

Esto significa que lo trascendente —en su más estricta y clásica acepción— ha quedado fuera de la **filosofía trascendental**. Pero no ha

desaparecido del kantismo la tensión hacia la trascendencia, que es consustancial a toda metafísica. Como ha señalado Paul Ricoeur, Kant estaba deseoso de «no dejarse encerrar en los fenómenos». Su **filosofía crítica** no es una pura **fenomenología**, ni solamente **teoría de la ciencia**, como pretendió la interpretación neokantiana. Tiene un carácter metafísico precisamente en cuanto que es una **investigación de límites**. La **Crítica** no es solamente una investigación del fenómeno como puro aparecer, sino que es una indagación sobre la estructura interna del saber científico del fenómeno y de los límites de este saber. No hay un **saber** de lo trascendente, pero el **saber** de lo fenoménico no adquiere su plenitud más que en su confrontación con el **pensar** lo trascendente. Lo «inescrutable» no aparece en ningún momento como «escrutable», mas, al detectarlo como **límite**, el sujeto puede llegar a la plena realización de su acción propia. La plenitud de lo trascendente se ha trasladado entonces a un ámbito inmanente. En ello estriba cabalmente la **revolución copernicana**.

La imposibilidad del **trascensus** del fenómeno al ser —decretada por Kant— supone la destrucción de la metafísica tradicional, pero, al mismo tiempo, representa la **conditio sine qua non** para la posibilidad de la «metafísica futura», que el filósofo de Königsberg anuncia e intenta realizar. No hay, en el kantismo, posibilidad de **conocer** la cosa trascendente. Ahora bien, esta limitación que —en términos clásicos— sería una completa frustración metafísica, supone aquí el imprescindible presupuesto para la realización de la **metafísica de la experiencia** y —como veremos— de la **metafísica dogmático-práctica**. Porque lo que la **filosofía trascendental** «pretende» no es asegurar un conocimiento de lo interno del fenómeno, sino justificar la universalidad del saber por la función sintética de las categorías y, finalmente, por la función de la unidad de la apercepción; es decir, por la acción autónoma del sujeto. Toda metafísica persigue una trascendencia, pero la que la metafísica kantiana trata de alcanzar tiene un signo inverso al clásico: no va **del fenómeno al ser trascendente**, sino **del fenómeno al sujeto trascendental**. Lo radicalmente original del kantismo es concebir la **trascendencia como autonomía**.

Esta concepción abre, ciertamente, un amplio campo de posibilidades especulativas, que la filosofía postkantiana se encargará de explorar. Pero es preciso también reconocer que cierra otros caminos cuya inviabilidad no queda suficientemente justificada. La teoría kantiana del fenómeno y de la trascendencia —en su mutua implicación— se presenta, respecto a la clásica, apoyada en una justificación crítica nueva y enriquecida por una experiencia filosófica y científica de siglos; pero también —como ha sugerido Maréchal— empobrecida y disminuida por la timidez de una metodología agnóstica que «ha perdido el ser».

A mi juicio, hay dos puntos —fundamentales y coimplicados— en los que la filosofía kantiana acentúa de tal manera su propia línea sistemática, que no hace justicia a los problemas que ese mismo sistema trata

de resolver: la potenciación constructivista del **sujeto trascendental**, y la desafortunada y radical manera de distinguir entre fenómeno y cosa trascendente. Ambas posturas excluyen la posibilidad de detectar el parcial parecer de lo existente en el fenómeno. El fenómeno deja de serlo cuando no hay nada que en él se manifieste: entonces, ya no sería fenómeno de algo, sino fenómeno de nada. Lo que eleva al fenómeno por encima de la simple apariencia es precisamente su contenido real, la estricta referencia a algo trascendente que, no identificándose plenamente con él, en él se manifiesta. El fenómeno es —de suyo y en cuanto tal— algo inmanente, pero ello no excluye que su aparecer remita a un contenido trascendente, es decir, que sea fenómeno de algo trascendente. Reconociendo esta referencia a lo trascendente, cabe considerar el fenómeno en su aspecto inmanentemente dado, ya sea científica o fenomenológicamente. Pero el fenómeno incluye, en su misma noción y en su **status** real, una intrínseca y constitutiva connotación de lo trascendente que en él se manifiesta.

Así pues, fenómeno y ser se encuentran en una fundamental correlación y mutua dependencia. Ello parece exigir, por tanto, una esencial «homogeneidad» entre el ser y el fenómeno, entre lo que se muestra y lo mostrado. Pero, entonces, ¿en qué sentido queremos que persista la distinción entre **ser en sí** y fenómeno; ¿o más bien hemos de reconocer, con Bradley, que tal distinción no tiene sentido? El ser se muestra de suyo en el fenómeno —verdad objetiva—, que no es sino el «ser-para-nosotros». Para reconocer el ser **en** el fenómeno, ¿será preciso que el ser se muestre «de nuevo» en el fenómeno? Esta exigencia sólo podría llevarnos a dos posibles resultados: o bien abandonar de una vez el ser, que supuestamente se muestra en el fenómeno; o continuar realizando una **regressio ad infinitum**, en la siempre insatisfecha búsqueda de una última justificación que «salve el fenómeno». Para intentar resolver esta aporía, parece necesario admitir que el fenómeno es una **dimensión del ser**, a través de la cual el ser se patentiza. Sin embargo, el fenómeno no se identifica plenamente con el ser. En el fenómeno se **da** el ser ante y en el sujeto cognoscente, pero el ser no se «agota» en su mostrarse, sino que tiene un **plus** de realidad, más allá de lo dado en el fenómeno. Posée, por tanto el fenómeno, dos aspectos: el **contenido mostrado**, que de suyo trasciende al fenómeno en el que se muestra, y la misma **mostración** que, en cuanto tal, puede llegar a ser inmanente al sujeto cognoscente. Ambos aspectos son solidarios e inseparables en el fenómeno; no hay un límite tajante ni claramente establecido entre sus dimensiones inmanente y trascendente, cuya frontera varía a tenor del progreso del **trascender intencional**. Algo se muestra en cuanto que, por una parte, es y, por otra, «vuelca hacia fuera» su misma realidad: el ser sólo se **da** en cuanto que se muestra, que se **patentiza**. Fenómeno viene, así, a equivaler a **limitada patentización del ser** ante un sujeto, según las disposiciones cognoscitivas propias de

ese sujeto. Con respecto al fenómeno, la **cosa** es la totalidad trascendente que se muestra en parte, sólo en parte, en el fenómeno. Por ello, no parece admisible la identificación cosa = fenómeno, realizada por los racionalistas, ya que en la cosa perdura un amplio «residuo» —el núcleo mismo de la realidad—, que no se puede alcanzar a través del fenómeno y resulta, por lo tanto, incognoscible. Lo que sí parece adecuado admitir es la señalada homogeneidad entre el fenómeno y el ser.

5. La trascendencia moral

No pretenden las anteriores consideraciones contraponer una teoría del fenómeno a la kantiana, sino servir de término de sumaria comparación, para señalar las limitaciones que esta última conlleva. No ha sido propósito de este trabajo «criticar la **Crítica**» ni «ir más allá» de Kant; sólo se ha intentado realizar una interpretación objetiva y originaria de su pensamiento, en uno de sus puntos clave. Y la interpretación propuesta ha tenido en cuenta que las perspectivas de la **filosofía crítica** no se agotan en el uso especulativo de la razón, sino que culminan en su uso práctico, en el cual parece cumplirse el irreprimito anhelo del hombre a establecerse en un ámbito situado «más allá» de los límites de la experiencia. Si las pretensiones del saber se quiebran en una engañosa dialéctica, es preciso acudir a la **fe moral** para acceder a lo trascendente: «**Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen...**» (*Kritik der reinen Vernunft*, B XXX).

Es la kantiana una actitud «socrática», que asigna al reconocimiento de la propia ignorancia un valor propedeúico para acceder a la verdadera sabiduría. No se da discontinuidad entre la **Crítica** de la razón teórica y la de la práctica, porque el resultado —aparentemente sólo negativo— de aquélla no sólo autoriza, sino que «exige» conducir el uso de la razón por derroteros prácticos. En esta investigación se ha tratado de mostrar, precisamente, que la doctrina kantiana de la moralidad no es ajena al proceso evolutivo del idealismo crítico: más bien constituye su firme fundamento. En la base de la **revolución copernicana** se encuentra la absoluta **autonomía** de la razón en su uso práctico. En la filosofía moral, ciertamente, se halla la más honda motivación de las tesis críticas y su confirmación más plena. La metafísica kantiana es fundamentalmente **Metaphysik der Sitten**.

El carácter incondicionado (válido **überhaupt**) de las máximas morales las hace inconmensurables con la condicionada relatividad del mundo fenoménico. En la superior **autonomía** de la razón práctica radica su **primacía** sobre la teórica.

La ley moral es la razón autónoma consciente de ella misma. A tenor de esta concepción, lo que reprochará Kant a la ética tradicional es su **heteronomía**, que hace desaparecer el fundamento ontológico de la ver-

dadera moral: la libertad como autodeterminación. La libertad es la autoafirmación del sujeto nouménico en su acción; supone la emancipación de la sensibilidad y la liberación de lo condicionado.

La libertad humana es una autoactividad perfecta del querer sin ser determinado por ningún estímulo, ni por nada que pueda afectar al sujeto. Depende exclusivamente de la conciencia de la propia personalidad. En la libertad se quiere por propia decisión: el querer humano es activo y no depende pasivamente de influjos externos. Esta **absoluta espontaneidad de la libertad** representa una neta «trascendencia» con respecto a los datos fenoménicos, a los que Kant no concede relevancia en su doctrina moral. La libertad moral es la realización existencial de la **trascendencia como autonomía** y —en cuanto tal— el concepto más positivo y característico del kantismo. Se debe señalar la continuidad existente entre la relativamente autónoma **trascendencia intersubjetiva** del entendimiento en el conocimiento científico, y la absolutamente autónoma **trascendencia moral** de la razón en su uso práctico. En ambos ámbitos se da una **trascendencia** sin verdadera **exmanencia**.

Tampoco, en efecto, la **trascendencia moral** se basa en una **trascendencia transfenoménica**; se apoya en la inmanente exigencia de coherencia de la razón consigo misma. No está en juego un trascendente «deseo de ser», sino el **interés de la razón**. Y, según Kant, el **interés de la razón** no consiste —ni en el uso teórico ni en el práctico— en trascender cognoscitivamente los fenómenos, sino en asegurar la propia **autonomía** y, con ella, la validez de la ciencia y de la moral. La **necesidad práctica** de afirmar existencias trascendentes en los postulados es puramente lógica e inmanente. Las ideas que eran trascendentes para la razón teórica, se hacen inmanentes para la razón práctica (**Kritik der praktischen Vernunft**, V, 105 y 135); para alcanzarlas no necesitamos salir de nosotros mismos. La razón les proporciona objetividad en la medida —y sólo en ella— en que se relacionan con la conciencia moral. Es el sujeto —en su máxima **potenciación**— el que establece la realidad objetiva de Dios y del alma inmortal. En la filosofía práctica culmina el **leit motiv** y la constante dirección del argumento kantiano.

6. ¿Hacia una «Antropología Trascendental»?

Los dos primeros momentos de la **Crítica** son, respectivamente, el **científico-fenoménico** y el **ético-inteligible**. La radical dualidad que lo inconmensurable de ambos órdenes comporta, exige que la **filosofía trascendental** desemboque en un tercer estadio: el **antropológico**, en el que Kant intenta englobar y sistematizar los dos anteriores. La **Crítica del Juicio**, y en cierta forma, el **Opus Postumum**, recogen este esfuerzo, por lo que su consideración es imprescindible para adquirir una visión completa de la filosofía kantiana.

La mediación que el Juicio realiza es un verdadero **tránsito (Uebergang)** de la naturaleza a la libertad, a través del concepto de **finalidad**. Ello no supone trascender el fenómeno, sino una nueva **instancia a la subjetividad**, un recurso para extender también la **autonomía** del sujeto humano al ámbito de los fenómenos concretos. La **Crítica del Juicio** —puede decir Kant— abre una sorprendente y prometedora perspectiva, pero no mueve un ápice los límites que estableció una crítica inflexible (**Kritik der Urteilskraft, Erste Einleitung, XX, 244-245**). Es un nuevo paso en el logro de la plenitud racional de las relaciones del hombre con su mundo y, simultáneamente, un reconocimiento cuasiescéptico de las fronteras de tal racionalización.

En la tercera **Crítica** se registra, de modo especial, la ambigua bipolaridad del kantismo. El mayor acercamiento a los fenómenos concretos corre parejo con el giro subjetivista del **juicio reflexionante**. La pretensión de una objetividad meramente hipotética se funda en una vuelta del espíritu cognoscente sobre sí mismo y sobre su propia actividad. La **autonomía** deviene **heautonomía**.

La unidad de lo fenoménico y de lo moral-trascendente debe buscarse en la referencia de ambos mundos a la conciencia humana. Es una y la misma razón la que da origen al conocimiento científico de los fenómenos y al saber moral. Sin embargo, la **Crítica** prohíbe toda ampliación —necesariamente dialéctica— de la especulación teórica al **mundus intelligibilis**, que sólo es accesible sobre la base del **Faktum** de la conciencia moral, el cual nos deja implantados firmemente en un ámbito de objetos suprasensibles. Lo que sí cabe, en cambio, es una ampliación de la razón práctica, cuya interna coherencia exige su posible aplicación al mundo de los fenómenos. La primacía de la razón en su uso práctico, proclamada en la **Crítica de la Razón práctica**, encuentra su desarrollo en la **Crítica del Juicio** y en el **Opus Postumum**, en el que la praxis científica queda englobada —como un momento constitutivo— en la praxis moral. Y, al mismo tiempo, la aplicación de la idea de finalidad al ámbito de la experiencia permite contemplar ésta en toda su amplitud, superando su restricción al campo de los objetos físico-matemáticos, que no agotan el repertorio de los fenómenos. La proyección de la moralidad sobre el conocimiento de la naturaleza es, a mi juicio, una de las articulaciones más valiosas del pensamiento kantiano, cuya virtualidad en este punto sería deseable que hiciera sentir su efecto en nuestro tiempo: ¿tiene, acaso, sentido humano «la ciencia por la ciencia»?

A esta idea finalista se debe subordinar la explicación físico-mecánica de la naturaleza, que queda englobada en ella como un momento —el único científicamente objetivo— de la comprensión de los procesos del mundo fenoménico. La visión teleológica de la naturaleza no se detiene en una descripción, ni tampoco en una teoría que abarcara tanto el nivel meramente físico como el biológico, sino que conduce al pensamiento de la bondad del mundo, de su perfecta ordenación según fines. Pero la

ordenación de los fenómenos en un sistema teleológicamente orientado, se resuelve en un hipotético **como si**, que evita «perdersé en lo **trascendente**», concebido como **lo imposible según las condiciones subjetivas del conocimiento humano** (*Kritik der Urteilskraft*, V, 403). La tensión hacia la trascendencia, presente a lo largo de todo el **iter** filosófico kantiano, está firmemente compensada por los incommovibles principios de su propia gnoseología, en la que no encuentra cabida, a no ser como inmanente autonomía. En las últimas obras críticas, las prevenciones rayan con el escepticismo, y la pretensión de saber acerca de las cosas más de lo que sus fenómenos nos ofrecen queda «extraña y amargamente» reducida a una nueva instancia reflexiva.

La **Crítica del Juicio** traza un sugestivo panorama, cuyo sentido más profundo es decididamente antropocéntrico. Pero esta preminente posición del hombre no deriva de una ordenación originalmente trascendente, sino de la actividad inmanente del propio sujeto. Es el sujeto humano el que, siguiendo las leyes inmutables de su propio espíritu, se sitúa a sí mismo como el **fin final** de la naturaleza. El mismo sentido inmanente e hipotético tiene la **prueba moral** de la existencia de Dios, en el marco de una **teleología ética**: no es una prueba **kat'alézeian**, sino **kat'ánthron**.

La fundamentación de la **lógica trascendental** y de la **filosofía práctica** apunta, en Kant, a una **Anthropologia transcendentalis**. Las líneas de fuerza del pensamiento kantiano tienden a una sustitución de la **trascendencia del ser** por la **trascendencia del espíritu**, concebido no como cosa, sino como actividad. La **trascendencia del espíritu** —como unidad actuante— supondría una síntesis de la **trascendencia intersubjetiva**, gracias a la cual el hombre conoce científicamente los fenómenos, con la **trascendencia moral**, por la que el hombre se libera de lo sensible condicionado (sin tener que acudir para nada a la **trascendencia transfenoménica**).

La **Anthropologia transcendentalis** habría de ser una teoría del **homo phänomenon-noumenon**, que diera razón de la trascendente autonomía de su espíritu. Esta era, quizá, la posibilidad más viable y congruente que el kantismo tenía para autofundamentarse. Así lo entendieron, al menos, los filósofos del idealismo alemán. Pero una interpretación que quiera atenerse estrictamente a la letra y al espíritu del kantismo, no puede seguir por estos derroteros. Ello supondría ir «más allá» de Kant. El mismo no pudo (ni lo intentó) llegar al término de este camino. El riguroso conceptualismo del método trascendental, la pretensión de fundamentar —a título de paradigma epistemológico— la objetividad de la ciencia física y de la moral, la tajante distinción de lo fenoménico y lo trascendente, y la estrecha limitación de la capacidad cognoscitiva humana, lo impedían. De aquí que —paradójicamente— lo que más se echa en falta en la **filosofía crítica** es una teoría unitaria de la subjetividad. Kant, sin embargo, progresa en esta línea hasta donde

se lo permiten sus propios presupuestos ontológicos y gnoseológicos. En la tríada «**Ich, Gott, Welt**» de la **Filosofía Trascendental** es el **yo** humano el que ocupa el lugar central: el mundo y Dios han de considerarse **desde** la razón humana.

Kant es el filósofo del «más acá». El mismo entendía la **Crítica** como una antorcha que, en medio de la oscuridad, no alumbra precisamente las regiones, para nosotros misteriosas, situadas «más allá» del mundo de los fenómenos, sino los más recónditos rincones de nuestra razón. El **fin** que la filosofía kantiana persigue es fundamentar la autonomía racional del hombre, acertando con ello a formular con exactitud y profundidad el gran ideal de la conciencia europea. La **filosofía trascendental** pretende, a través de un análisis del sujeto humano en el mundo, llevar a éste a una acabada conciencia de sí mismo, gracias a la cual se aseguren los fundamentos que justifican la ciencia positiva, y se establezca sobre bases sólidas una comunidad intelectual, que ha de culminar en una comunidad ética, en tensión hacia la paz perpetua. El kantismo es un humanismo.