





Revista de
Estudios
Kantianos

Revista de Estudios Kantianos

Publicación internacional de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española
Internationale Zeitschrift der Gesellschaft für Kant-Studien in Spanischer Sprache
International Journal of the Society of Kantian Studies in the Spanish Language

Dirección

Fernando Moledo, FernUniversität in Hagen
fernando.moledo@fernuni-hagen.de

Hernán Pringe, CONICET-Universidad de Buenos Aires/
Universidad Diego Portales, Santiago de Chile
hpringe@gmail.com

Secretario de edición

Óscar Cubo Ugarte, Universitat de València
oscar.cubo@uv.es

Secretaria de calidad

Alba Jiménez Rodríguez, Universidad Complutense de Madrid
albjim04@ucm.es

Editores científicos

Jacinto Rivera de Rosales, UNED, Madrid
Claudia Jáuregui, Universidad de Buenos Aires
Vicente Durán, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá
Julio del Valle, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima
Jesús Conill, Universitat de València
Gustavo Leyva, Universidad Autónoma de México, México D. F.
María Xesús Vázquez Lobeiras, Universidade de Santiago de Compostela
Wilson Herrera, Universidad del Rosario, Bogotá
Pablo Oyarzun, Universidad de Chile, Santiago de Chile
Paula Órdenes Azúa, Universität Heidelberg

Comité científico

Juan Arana, Universidad de Sevilla
Reinhardt Brandt, Philipps-Universität Marburg
Mario Caimi, Universidad de Buenos Aires
Monique Castillo, Université de Paris-Est
Adela Cortina, Universitat de València
Bernd Dörflinger, Universität Trier
Norbert Fischer, Universität Eichstätt-Ingolstadt
Miguel Giusti, Pontificia Universidad Católica del Perú
Dulce María Granja, Universidad Nacional Autónoma de México
Christian Hamm, Universidad Federal de Santa María, Brasil
Dietmar Heidemann, Université du Luxembourg
Otfried Höffe, Universität Tübingen
Claudio La Rocca, Università degli Studi di Genova
Juan Manuel Navarro Cordón, Universidad Complutense, Madrid
Carlos Pereda, Universidad Nacional Autónoma de México
Gustavo Pereira, Universidad de la República, Uruguay
Ubirajara Rancan de Azevedo, Universidade Estadual Paulista, Brasil
Margit Ruffing, Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Gustavo Sarmiento, Universidad Simón Bolívar, Venezuela
Sergio Sevilla, Universitat de València
Roberto Torretti, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile
Violetta Waibel, Universität Wien
Howard Williams, University of Aberystwyth
Allen W. Wood, Indiana University

Diseño, revisión de estilo, corrector y maqueta

Josefa Ros Velasco, Harvard University, Cambridge (MA)

Entidades colaboradoras

Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE)
Departament de Filosofia de la Universitat de València
Instituto de Humanidades, Universidad Diego Portales





Índice

Artículos

- 193 Phänomenologie oder Kritizismus? Zur Auseinandersetzung zwischen Eugen Fink und Rudolf Zocher
Christian Krijnen
DOI 10.7203/REK.4.2.13750
- 221 Una interpretación de la *Stufenleiter* de A320/B376. Contribución a la determinación precisa del carácter de la distinción entre intuiciones y conceptos
Luis Placencia
DOI 10.7203/REK.4.2.15537

La actualidad de la *Crítica de la razón pura*: Parte Teórica

- 245 Presentación de los editores al número monográfico. La actualidad de la *Crítica de la razón pura*: Parte Teórica
David Hereza; Óscar Cubo
DOI 10.7203/REK.4.2.15571
- 249 “Los primeros pensamientos de Copérnico” (*KrV*, Bxvi)
Gonzalo Serrano Escallón
DOI 10.7203/REK.4.2.13930
- 270 El espacio en cuanto forma de los fenómenos y la tesis de la receptividad: mutua implicación
Diana Gloria Contreras Gallegos
DOI 10.7203/REK.4.2.14005
- 293 La idealidad del tiempo, Gödel y la relatividad
Gilberto Castrejón
DOI 10.7203/REK.4.2.13825

- 319 Synthetische und analytische Einheit der Apperzeption. Über ein nach wie vor aktuelles und missverständliches Problem der „Kritik der reinen Vernunft“
Carsten Olk
DOI 10.7203/REK.4.2.13784
- 338 Una defensa de la actualidad de la *Crítica de la razón pura*
Alejandro Lanchas Sánchez
DOI 10.7203/REK.4.2.13840
- 352 Substancia, cambio y materia en las Analogías de la experiencia de la *Crítica de la razón pura* de Kant
Jacinto Rivera de Rosales
DOI 10.7203/REK.4.2.15752
- 382 La refutación kantiana del idealismo y el realismo ingenuo reconsiderado
Manuel Amado
DOI 10.7203/REK.4.2.13963
- 397 La concepción kantiana de la verdad: Entre la correspondencia y la argumentación
Ana María Andaluz Romanillos
DOI 10.7203/REK.4.2.14094
- 423 Die konzeptualistische und die nicht-konzeptualistische Interpretation der Kooperationsthese
Sophia Maddalena Fazio
DOI 10.7203/REK.4.2.13996
- 434 Geist im Sinnlichen. Eine Deutung der transzendentalen Ideen im Ausgang von Kants Anthropologie
Margit Ruffing
DOI 10.7203/REK.4.2.14336
- 452 La deducción metafísica de las ideas a partir de las formas del silogismo
Mario Pedro Miguel Caimi
DOI 10.7203/REK.4.2.14015
- 476 The epistemological interpretation of transcendental idealism and its unavoidable slide into compatibilism
Daniel Dal Monte
DOI 10.7203/REK.4.2.13939
- 508 Estructura argumentativa, unidad temática y coherencia doctrinal en los Progresos de la metafísica de Immanuel Kant
Marcos Thisted
DOI 10.7203/REK.4.2.14102
- 525 Sentido y límites de la filosofía transcendental en el proyecto kantiano
Salvi Turró
DOI 10.7203/REK.4.2.13919

Recensiones

- 546 Gualtiero Lorini y Robert B. Loudon (Eds.): *Knowledge, Morals and Practice in Kant's Anthropology*. Nueva York, Palgrave Macmillan, 2018, 171 pp. ISBN: 978-3-319-98726-2
Natalia Andrea Lerussi
DOI 10.7203/REK.4.2.15773
- 552 Paula Órdenes y Anna Pickhan (Eds.): *Teleologische Reflexion in Kants Philosophie*. Weisbaden, Springer, 2019, 310 pp. ISBN: 978-3-658-23693-9
Rafael Reyna Fortes
DOI 10.7203/REK.4.2.15851

Traducción

- 556 *Los Aforismos sobre religión y deísmo* de J. G. Fichte. Presentación, debates abiertos y traducción
María Jimena Solé
DOI 10.7203/REK.4.2.15772

Eventos y normas para autores

- 583 Normas para autores
DOI 10.7203/REK.4.2.15906



La actualidad de la
Crítica de la razón pura:
Parte Teórica

Sentido y límites de la filosofía trascendental en el proyecto kantiano

SALVI TURRO¹

Resumen

Partiendo de la (aparente) paradoja expresada en *KrV*, A801/B829, se intentará esclarecer la comprensión kantiana de la *filosofía trascendental* frente a las otras partes del *sistema*. A tal efecto, se situará el proyecto global de la *KrV*—tal como se especifica en el Canon de 178— a la luz del concepto mundano de filosofía como *teleologia rationis humanae* y de su inserción en el horizonte histórico de la *Bestimmung des Menschen* de J. J. Spalding. Con ello, se ganará una comprensión del proyecto crítico alejada tanto de las lecturas epistemológicas como de las metafísico-fenomenológicas.

Palabras clave: Kant, Spalding, filosofía trascendental, sistema filosófico, filosofía moral

Sense and boundaries of transcendental philosophy in the Kantian project

Abstract

In the light of the (apparent) paradox expressed in *KrV*, A801/B829, this article aims to clarify Kant's understanding of transcendental philosophy as opposed to the other parts of the system. To that effect, the general project of the *KrV*—as specified in the Canon of 1781—will be situated within the context of Kant's mundane concept of philosophy as a *teleologia rationis humanae* and of its insertion in the historical horizon of J. J. Spalding's *Bestimmung des Menschen*. This approach will allow for a better understanding of the critical project distanced from both epistemological and metaphysico-phenomenological perspectives.

Keywords: Kant, Spalding, transcendental philosophy, kantian system, morals

¹ Universitat de Barcelona. Contacto: salvi.turro@ub.edu.

1. El lugar de la filosofía trascendental en la sistemática kantiana

Mi propósito es esclarecer las implicaciones del, cuanto menos, *sorprendente* pasaje de *KrV*, A801/B829 en relación con el conjunto del proyecto crítico y, en especial, a la comprensión de lo que se denomina *filosofía trascendental*. No me atrevo a pretender, como sostenía Kant, que sea posible “entender a un autor mejor de lo que él se ha entendido a sí mismo” (*KrV*, A314/B370);² me bastará con entenderlo como él se entendió a sí mismo. O, siendo más modesto aún y siguiendo su propio consejo, me bastará con entenderlo a partir de “la comparación de pensamientos que un autor expresa sobre su objeto, tanto en el discurso común como en sus escritos” (*KrV*, A314/B370). Eso sí, si esta comprensión problematiza lecturas sedimentadas desde contextos e intereses históricos distintos del que se muestra en los textos kantianos, por muy tradicionales y consagradas que aquéllas puedan ser, habrá de reconocerse que, al menos, divergen de la *cosa misma* que constituía el horizonte y concepción filosófica del pensador de Königsberg.

El pasaje en cuestión ocupa un lugar estratégicamente capital en la *KrV*: el paso a la temática moral en la segunda sección del Canon de la razón pura. Una vez desveladas las ilusiones dialécticas de la razón y establecida la necesidad de disciplinar su pretensión cognoscitiva, debemos concluir que “la intención última de la naturaleza sabiamente previsora al equipar nuestra razón” al “*qué hacer* si hay voluntad libre, Dios y un mundo futuro” —esto es, a lo que mueve su interés especulativo— solo puede “apuntar propiamente a lo moral” (*KrV*, A800/B828). Si el entendimiento es la facultad canónica respecto al conocimiento, la razón lo será respecto a la moralidad. Pues bien, lo *sorprendente* radica en la advertencia formulada por Kant: a partir de ahora “fijaremos la atención en un objeto que es ajeno a la filosofía trascendental” (*KrV*, A801/B829). Es decir, el tránsito al nuevo ámbito comporta una discontinuidad discursiva radical con todo lo anterior, pues significa abandonar la perspectiva trascendental adoptada hasta aquí en la obra. De hecho, esta afirmación no debería sorprender al lector, pues la definición de *trascendental* con que se abre la obra se refiere exclusivamente al ámbito cognoscitivo: “llamo *trascendental* a todo conocimiento que se ocupa no

² Citamos las obras de Kant (1900ss.) según las abreviaturas de la *Kantsforschungsstelle* (Maguncia) referenciadas en la bibliografía final, indicando número de volumen y de página según la edición de la Academia, con la salvedad de la primera crítica que se cita, como es habitual, por la paginación de sus dos ediciones.

tanto de objetos como de *nuestro modo de conocer* objetos en tanto que *ha de ser posible a priori*” (*KrV*, B26).³ Sin embargo, y como si Kant temiera que el lector hubiese olvidado aquella acotación, lo subraya con una nota al efecto:

Todos los conceptos prácticos se refieren a objetos de satisfacción o de disgusto —esto es, de placer o desplacer— y, por tanto, al menos indirectamente a objetos de nuestro sentimiento. Ahora bien, como éste no es ninguna capacidad de representarnos cosas, sino que radica fuera de nuestra capacidad cognoscitiva, los elementos de nuestros juicios en tanto que se relacionan con el placer o el desplacer —y así con los juicios prácticos— no pertenecen al conjunto de la filosofía trascendental, que sólo tiene que ver con conocimientos puros a priori (*KrV*, A801/B829).

De acuerdo con este cambio de perspectiva, Kant añade otra observación: para abordar la cuestión moral basta con el concepto de una “libertad práctica” que “puede probarse por la experiencia” (*KrV*, A802/B830). La discusión sobre la libertad en sentido trascendental se sitúa en la temática especulativa de la metafísica racional y, como ha sentenciado la Dialéctica, “la independencia de la voluntad [...] de todas las causas determinantes del mundo sensible parece oponerse a la ley natural y a toda experiencia posible y constituye así un problema” (*KrV*, A803/B831): problema tratado en la tercera antinomia y especulativamente irresoluble. Pues bien, a esa conclusión, nuestro texto contrapone la experiencia inmediata de la libertad: constatamos, en efecto, que “tenemos una facultad de sobreponernos a las impresiones de nuestra facultad sensible de desear mediante representaciones de lo que es, incluso de modo remoto, útil o prejudicial” (*KrV*, A802/B830). Como esta capacidad de vencer los impulsos sensibles no depende de ninguna especulación trascendental-metafísica —que, por su parte, ha dejado abierta como posible la libertad—, sino que remite a lo dado en un sentimiento inmediato, en lo que sigue “tratándose de lo práctico, podemos dejar de lado como totalmente indiferente la libertad trascendental” y “reconocer por la experiencia la libertad práctica como una causa natural” (*KrV*, A803/B831). Basta con esto para definir y tematizar la noción de un “mundo moral” sometido a “leyes éticas” según la “libertad de

³ La versión de la primera edición dice: “llamo trascendental todo conocimiento que no se ocupa tanto de objetos cuanto de *nuestros conceptos a priori* de los objetos” (*KrV*, A12).

los seres racionales” (*KrV*, A808/B836): se abre así la parte constructiva de la *KrV* en el capítulo del Canon.

Sin duda este pasaje plantea graves problemas de interpretación en el horizonte conjunto de la filosofía kantiana, sobre todo si no se tiene presente que el criticismo, más que un resultado acabado en 1781, es un proceso *in fieri* al menos hasta 1790. Y, en efecto, algunas de las afirmaciones aquí efectuadas serán matizadas y corregidas posteriormente. No obstante, ¿cómo interpretar la tesis capital y de máxima relevancia conceptual según la cual la filosofía trascendental solo se refiere a la “capacidad cognoscitiva” en tanto que “capacidad de representación”, mientras que los temas “prácticos” (*KrV*, A801/B829) —ya sean morales o del sentimiento— son ajenos a la perspectiva trascendental?, ¿se trata de una afirmación casual e inconsistente con el conjunto del proyecto crítico o, por el contrario, arroja luz sobre la comprensión última que Kant tiene de la filosofía y del papel que en ella juega su *parte* trascendental que, por tanto, no equivaldría en absoluto al conjunto del sistema filosófico? Sostendré aquí la segunda alternativa: ciertamente la *lectio difficilior* pero, a mi parecer, la única que permite entender la totalidad del proyecto crítico y, en especial, la función de los análisis epistemológicos (trascendentales) de la *KrV* en aquel horizonte conjunto. Comencemos por ocuparnos del aspecto *sistemático* o *arquitectónico* de la cuestión: en qué medida la distinción entre la temática trascendental y la moral articula las divisiones de la filosofía que aparecen en la obra kantiana desde 1781.

La primera sistemática del período crítico⁴ se ofrece en la Arquitectónica de la razón pura: “*filosofía* es el sistema de todo el conocimiento filosófico” (*KrV*, A838/B866), siendo el conocimiento filosófico “por conceptos” y no “por construcción de conceptos” (*KrV*, A837/B865). Una vez se ha distinguido su parte “propedéutica” (“crítica”) y el conocimiento científico o “metafísica”, se detallan las partes doctrinales de la ciencia filosófica resultante de la crítica (*KrV*, A841/B869): la “metafísica de la naturaleza” y la “metafísica de las costumbres” correspondientes al uso teórico de la razón —representaciones cognoscitivas— y al uso práctico —legalidad de la acción libre—. La metafísica de la naturaleza se divide, a

⁴ Dado nuestro objetivo, no entramos a considerar las sistemáticas anteriores a la primera *Crítica* —así, por ejemplo, las de la gestación de la obra en las importantes cartas a M. Herz de 1771 y 1772— para centrarnos solo el período donde lo *trascendental* se ha definido plenamente.

su vez, en “filosofía trascendental” y “fisiología de la razón pura” (*KrV*, A845/B873): la primera se ocupa del concepto general de objeto y la segunda de las distintas regiones de objetos —esto es, la metafísica general (ontología) y las metafísicas especiales del wolffianismo—. Aplicando los resultados de la crítica, se indican seguidamente las partes transcendentales y doctrinalmente vacías de la metafísica escolar (*KrV*, A846–850/B874–878). Obsérvese, pues: *filosofía trascendental* solo designa la parte de la filosofía teórica —ni siquiera toda ella— que versa sobre los principios cognoscitivos del objeto y, por tanto, en absoluto es competencia suya lo práctico. De hecho, ello ya se anticipaba en la Introducción de la obra: “aunque los principios supremos de la moralidad y sus conceptos fundamentales constituyen conocimientos a priori, no pertenecen a la filosofía trascendental” (*KrV*, A14–15/B28–29). Distinción radical de ámbitos en clara continuidad con lo enunciado por nuestro pasaje, que, por tanto, lejos de ser una afirmación casual, se imbrica claramente en la sistemática de 1781.

El Prólogo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* se abre con una consideración sistemática. Aquí, la división de la filosofía no se hace en diálogo con Wolff sino con la tradición helenística: sus partes son física, ética y lógica. Si distinguimos lo formal de lo material, solo la lógica es conocimiento puramente formal. La filosofía es conocimiento material y sus objetos solo pueden ser dos (*GMS*, AA 04: 387): las leyes de la naturaleza (“física” o “doctrina de la naturaleza”) o las de la libertad (“ética” o “doctrina de las costumbres”). Estas disciplinas materiales, a su vez, pueden contener elementos empíricos o puramente racionales: como en 1781, la parte pura (*a priori*) de la física y de la ética constituyen respectivamente la “metafísica de la naturaleza” y la “metafísica de las costumbres”, mientras que sus partes empíricas configuran la “física empírica” y la “antropología práctica” (*GMS*, AA 04: 388). No se hace ninguna mención en este Prólogo a la *filosofía trascendental*: en parte porque, seguramente, se sobreentiende que el análisis del objeto en general que determina lo *a priori* de la física está incluido en la metafísica de la naturaleza; en parte porque el interés del texto radica en explicitar la problemática moral y, por tanto, el ámbito que en 1781 ya quedaba fuera de lo trascendental-cognoscitivo. Por el contrario, aparece repetidamente el término *filosofía moral* como equivalente a *doctrina de las costumbres* y compuesta, por tanto, por una parte pura y una aplicada: la *fundamentación* consiste precisamente en separar ambas y manifestar así la existencia de una “razón pura práctica” (*GMS*, AA 04: 389). Con ello,

empero, Kant reinterpreta el contenido y función de la *KrV*: ahora parece referirla solo a la metafísica de la naturaleza —por tanto, solo a la filosofía teórica, como si no hubiera escrito el Canon—, con lo que abre el espacio para una “crítica de la razón práctica” (*GMS*, AA 04: 391) centrada solo en el principio de la moral. Este desplazamiento no hace más que reafirmar lo anticipado por nuestro pasaje: si la filosofía trascendental se circunscribe solo al ámbito teórico —ahora la totalidad de la *KrV*—, la filosofía moral no tiene ninguna necesidad de referirse, ni siquiera nominalmente, a ella, y, desde luego, se constituye independientemente de los principios del objeto conocido.

La *Crítica de la razón práctica* no se ocupa temáticamente de la división del sistema filosófico. Desde su Prólogo e Introducción se evidencia, no obstante, la continuidad con lo planteado en la *Fundamentación*: la obra establecerá el principio puro de la filosofía moral de forma académica, frente al carácter expositivo más popular del ensayo de 1785. Igual que en la *Fundamentación*, en la *KpV* no aparece ni en una sola ocasión la expresión de *filosofía trascendental* para calificar su desarrollo temático. A su vez, las escasas ocurrencias del término *transcendental*, doce en total,⁵ remiten siempre al significado establecido en la primera *Crítica* en el ámbito de los temas cognoscitivos o especulativos: como calificativo de la libertad en sentido metafísico,⁶ como calificativo de facultades, términos o secciones de la primera crítica,⁷ o como calificativo de la perfección del ser supremo en su comprensión metafísica o de su estatuto como ideal de la razón.⁸ Nunca, por tanto, se dice ni atribuye lo *transcendental* al ámbito moral.

Las dos introducciones escritas a la *Crítica del Juicio* son, en parte, una revisión de la sistemática anterior en el marco de la distinción —posterior a 1787— de las capacidades de la mente (conocer, desear, sentimiento de placer) asociadas a las tres facultades superiores (entendimiento, razón, Juicio).⁹ De entrada, se mantiene la continuidad: a partir de la definición de filosofía como “*sistema del conocimiento racional por conceptos*”, si

⁵ Estadística obtenida a partir de la versión informatizada de la obra kantiana (Kant 2001).

⁶ Cinco ocurrencias en *KpV*, páginas 3, 7, 29, 94, 97.

⁷ Tres ocurrencias en *KpV*, páginas 68, 90, 137.

⁸ Cuatro ocurrencias en *KpV*, páginas 41, 113, 133, 139.

⁹ Es solo a partir de su carta a K. Reinhold del 28 de diciembre de 1787 (*Br*, AA 10: 513–515) que Kant diferencia temáticamente estas tres capacidades, desde las cuales se justifica tanto el sentido de una tercera *Crítica* como su lugar en la (nueva) sistemática filosófica.

prescindimos de su parte meramente formal (lógica), el “sistema real de la filosofía” solo puede consistir en una filosofía teórica o de la naturaleza y una filosofía práctica o de las costumbres (*EEKU*, AA 20: 195). Pero se acentúa mucho más la contraposición entre ambas: entre el “territorio del concepto de naturaleza, como lo sensible, y el territorio del concepto de libertad, como lo suprasensible” hay un “abismo infranqueable”, de modo que “no es posible transitar del primero al segundo” (*KU*, AA 05: 175–176). No obstante, si “ha de haber ciertamente un fundamento de la unidad de lo suprasensible que radica en la base de la naturaleza con lo que contiene el concepto de libertad”, tiene que darse, al menos, un “tránsito” entre un modo de pensar y otro (*KU*, AA 05: 176): tránsito que, como se sabe, quedará vinculado al Juicio como facultad referida (de modo más o menos artificioso) al sentimiento de placer. De por qué sea necesaria aquella *unidad* entre la naturaleza y la libertad, nada se dice en el texto: sobre ello volveremos más adelante. En todo caso, de aquí resulta una tripartición peculiar de la filosofía: dos territorios propiamente dichos (naturaleza, libertad) y, no un territorio, sino un *modo de pensar* (*reflexión*) que apunta a la *unidad* de ambos.

En 1791 encontramos la última de las sistemáticas kantianas: la que ofrece el importante, aunque inacabado, escrito sobre los *Progresos de la metafísica en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff*, verdadero compendio del resultado conjunto de las tres *Críticas*. Ahora la filosofía, identificada con la parte doctrinal o “metafísica”, “es la ciencia que avanza, mediante la razón, del conocimiento de lo sensible a lo suprasensible” (*FM*, AA 20: 260). Esto significa una nueva división tripartita. Su primera parte constituye una mera “ontología” o “gramática” de la experiencia, a la que se denomina —y solo a ella— “filosofía trascendental” (*FM*, AA 20: 260) y que viene definida, exactamente como en 1781, como “la doctrina de la posibilidad de todo conocimiento apriori en general” (*FM*, AA 20: 272). A ella sigue una “doctrina de la duda” como infructuoso intento de conocer lo suprasensible a partir del aparato categorial de lo sensible (*FM*, AA 20: 273, 281): claramente, la Dialéctica de 1781 y su conclusión escéptica. El tránsito a lo suprasensible solo puede darse a partir de los postulados de la razón práctica y la comprensión teleológica de la naturaleza en función del fin final (jurídico y moral) que constituye la destinación del hombre: se constituye aquí la “doctrina de la sabiduría” (*FM*, AA 20: 273, 281) que permite entender reflexivamente la *unidad* de lo real y es así el último resultado de la crítica como tal (Turró 1996: 207–233). Nótese, a su vez, que si bien esta *sabiduría*

tiene un carácter discursivo o doctrinal —si queremos *teórico*—, su validez no la recibe de la filosofía trascendental —principios del fenómeno—, sino exclusivamente de la posición práctica del sujeto (libertad, ley moral): por ello Kant califica su estatuto de “práctico-dogmático” (*FM*, AA 20: 273, 293). Así, la culminación doctrinal de la crítica kantiana tampoco es parte de la filosofía trascendental, precisamente porque la reflexión teleológica que la sustenta remite, a través de la noción de *fin final* [Endzweck], a la moralidad (*FM*, AA 20: 307).

En suma, el recorrido diseñado por las sucesivas sistemáticas confirma el carácter nada casual —más bien, esencial— de lo afirmado en *KrV*, A801/B829: que en el tránsito al Canon —esto es, a la temática de la libertad, de la ley moral y, en último término, a la teleología ético-jurídica de los fines de la razón— “fijamos la atención en un objeto que es ajeno a la filosofía trascendental”.

2. La filosofía trascendental a la luz de la dimensión cósmica de la filosofía

Hasta aquí nos hemos referido a la sistemática filosófica desde una perspectiva “académica”, esto es, “sin tener otro objetivo que la unidad sistemática del conocimiento o completud *lógica* del conocimiento” (*KrV*, A838/B866). Pero, como sabemos, para Kant la filosofía tiene otro sentido más originario —determinante de su misma función académica—: su sentido “mundano” en tanto que “referencia de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana (*teleologia rationis humanae*)”, que hace del filósofo no un mero “artesano” dedicado a la construcción lógica de sistemas, sino un auténtico “legislador de la razón” (*KrV*, A838–839/B866–867). Porque esos fines *han de ser* realizados, el ser humano se define dinámicamente como el *animal rationabile* que ha de llegar a ser *rationale* (*Anth*, AA 07: 321), esto es, como un ser que ha de dar cumplimiento por sí mismo a lo que ha de llegar a ser. Dicho de otro modo, el hombre, “como única criatura racional sobre la tierra”, se caracteriza por unas “disposiciones naturales” que no tienen otro fin que obligar “al uso de su razón” para desarrollarlas (*IaG*, AA 08: 18). Pues bien, los fines de la razón configuran una “unidad sistemática”, pero no por mera exigencia de consistencia lógica, sino porque sus “fines subalternos” se subordinan al “fin final” y este no es otro que la “destinación completa del ser humano” (*KrV*, A840/B869). *Die ganze Bestimmung des Menschen* no es una expresión casual. Como ha

expuesto detalladamente R. Brandt (2007: 139–177), con la temática de los fines de la razón y de la destinación del hombre, Kant se sitúa en la constelación mental y lingüística del neoestoicismo que domina la segunda ilustración berlinesa y, más en concreto, en el horizonte abierto por *Die Bestimmung des Menschen* de Johann Joachim Spalding.¹⁰

El *Leitmotiv* de la obra de Spalding se formula así: “¿merece la pena el esfuerzo para saber por qué existo y qué debo ser según la razón?” (*BestM*, I/1: 45).¹¹ Ni los goces sensibles ni el cultivo del espíritu satisfacen completamente las aspiraciones del hombre. Solo en la exigencia de “felicidad del género humano” encontramos “el objeto de mis esfuerzos más serios y de mi propia felicidad” (*BestM*, I/1: 107) y, con ello, “la regla del derecho y del orden moral” (*BestM*, I/1: 111); solo entonces podemos decir que “hago lo que debo hacer, soy lo que debo ser” (*BestM*, I/1: 125). El reconocimiento de mi destinación moral lleva a preguntarme por la causa de este “orden completo [...], de la regularidad en todas sus leyes, tanto de los cuerpos como de los espíritus” (*BestM*, I/1: 135) y la respuesta a tal cuestión abre el ámbito de la religión: ha de existir una divinidad que instaura un “gobierno moral” y un “plan por el que se rige el mundo” (*BestM*, I/1: 171, 173); a su vez, un mundo ordenado moralmente implica, que “yo estoy hecho para otra vida, el tiempo presente es solo el inicio de otra vida, es mi primera infancia en que soy educado para la eternidad” (*BestM*, I/1: 181). La destinación del hombre, pues, no radica en su dimensión sensible —ni como apetito, ni como conocimiento de la naturaleza— sino en la moralidad, y es esta —y no la metafísica especulativa, como en el wolffianismo— la que abre el ámbito de la religión (existencia de Dios, inmortalidad): “el concepto de moralidad es más cercano a los sentimientos originarios e inmediatos de la naturaleza humana que el concepto de religión” de modo que “el camino a la convicción religiosa que parte del sentimiento moral es, sin duda, el más cierto y de mayor utilidad común” (*AnHV*, I/4: 212). Sin duda acordes que,

¹⁰ La presencia de elementos estoicos, especialmente de Séneca, en la obra de Kant ha sido estudiada detenidamente por U. Santozki (2006) y el tema de la destinación del hombre de Spalding a Fichte por L. A. Macor (2013).

¹¹ Citamos la obra de Spalding (2001ss.) según las abreviaturas referenciadas en la bibliografía final, indicando sección/volumen y página de la edición crítica. *Die Bestimmung des Menschen* se publicó en 1748 y alcanzó once ediciones (con adiciones a la versión original) hasta 1794, la última autorizada por el autor. Citamos aquí por la tercera edición (1763): especialmente relevante porque motivó la polémica entre las recensiones de M. Mendelssohn y T. Abbt, que llevaría al primero a la redacción del *Fedón* —referente dialógico de los Paralogismos de la razón de la *KrV*—.

pasando del tono menor al tono mayor, siguen sonando en la obra kantiana.

El Canon de la *KrV* formula el sistema de fines o intereses de la razón en las tres conocidas preguntas por el saber, el actuar y el esperar (*KrV*, A805/B833). Intereses sometidos a una jerarquización en la línea de Spalding: “la completa destinación del ser humano” solo se alcanza cuando respondemos al segundo y “la [parte] de la filosofía sobre ello se llama moral” (*KrV*, A840/B868). Incluso respecto al tercer interés de la razón, que como saber de un tiempo futuro “es a la vez práctico y teórico”, lo práctico es “el hilo conductor para responder a lo teórico” (*KrV*, A806/B834), tal como los postulados de la segunda *Crítica* o la doctrina de la sabiduría de 1791 desarrollarán detalladamente. En este punto, es significativa la carta que el mismo Spalding dirigió a Kant el 2 de febrero de 1788 para agradecerle el envío de la recién publicada *Crítica de la razón práctica*. Después de admitir cordialmente la indudable superioridad del talento de Kant para “la profundidad de la especulación”, Spalding confiesa que él, a pesar de la influencia recibida de Shaftesbury y Hutcheson, nunca pudo “reconciliarse del todo con el principio de la felicidad en la doctrina moral”, aunque, precisamente por aquella influencia, tampoco fue capaz de elevarse “con completa distinción” a lo más “puro” de la consciencia moral (*Br*, AA 10: 527–528). Justamente la *KpV*, añade, muestra “el fundamento de la moral bajo una luz tan clara y venerable” que “ha colocado la virtud, en su belleza verdadera, simple y digna de profundo respeto, en tanto que derecho y conformidad a la ley, en el trono supremo que le corresponde, habiendo expulsado de él a aquel lisonjero usurpador [la felicidad]” (*Br*, AA 10: 528). Con esta autocrítica, Spalding reconoce su proximidad al planteamiento kantiano, admitiendo implícitamente que, al eliminar todo rastro de eudemonismo en el fundamento de la moral, el filósofo de Königsberg ha respondido mejor que él mismo a la pregunta por la destinación del hombre. No es de extrañar así que, en su última edición de la *Bestimmung des Menschen*, de 1794, Spalding incorpore vocabulario de la *KpV* para matizar el eudemonismo de las ediciones anteriores (Macor 2013: 304–310).

Ahora bien, Kant no sostiene tan solo la primacía de lo moral sino que, por estar en juego tres intereses interconectados, deben ser compatibles también las respuestas a cada uno de ellos, pues en caso contrario la razón no constituiría una unidad sino que estaría escindida consigo misma. La interrelación de los tres intereses hace de ellos no una mera yuxtaposición, sino en cierto modo un todo *orgánico*, y recordemos que “un órgano que no

haya de emplearse, una ordenación que no alcance su fin, es una contradicción en la doctrina teleológica de la naturaleza” (*IaG*, AA 08: 18). Siendo la razón la disposición con que la naturaleza nos ha dotado, la falta de armonía en las respuestas a sus tres intereses mostraría que la misma idea de una *destinación* del ser humano (como individuo y como especie) carecería de todo sentido. Kant utiliza en diversos lugares este argumento, pero es especialmente determinante en el paso del segundo al tercer interrogante: “si el bien supremo según reglas prácticas fuera imposible, entonces la ley moral que ordena fomentarlo, también sería fantástica y encaminada a un fin imaginario y vacío, con lo cual sería falsa en sí misma” (*KpV* AA 05: 114). Por el mismo motivo, cuando las introducciones a la *KU* plantean el tránsito entre la naturaleza y la libertad, con la subordinación de la primera a la segunda, ello obedece a la necesaria unidad orgánica del sistema de intereses de la razón.

Pues bien, Kant, por su “profundidad especulativa”, es mucho más consciente que Spalding de la tensión existente entre la dimensión cognoscitiva y la moral para llevar a buen puerto el tema de la destinación del hombre. Spalding reconoce ciertamente que “una tendencia natural irresistible al conocimiento opera dentro de mí y veo el amplio reino de la verdad como mi propiedad” (*BestM*, I/1: 71), pero entiende el saber como contemplación de “las flores dibujadas por la mano de la naturaleza, el bosque repleto de melodías, la clara luz del día que vierte vida y goce alrededor mío”, todo lo cual, a modo de “anuncios de una clase todavía superior de belleza” (*BestM*, I/1: 67), apunta a la divinidad. Spalding se mueve aún en el horizonte de la continuidad entre el *verum* y el *pulchrum* de Shaftesbury y en el uso indiscriminado del finalismo leibniziano, omitiendo las consecuencias demoledoras para el viejo *orden del mundo* (Turró 2016: 59–78) que implica la nueva ciencia matemática de la naturaleza y sus consecuencias materialistas. Kant, con su buen conocimiento de la física newtoniana y con su progresivo alejamiento del racionalismo escolar y de la físico-teología popular, no puede ignorar este *factum* decisivo. La físico-matemática no solo destruye la imagen de un *kósmos kalós kaí agathós* y la armonía leibniziana “entre el mundo físico de la naturaleza y el reino moral de la gracia” (*Monadología*: §88, a. trad.), sino que parece exigir, como reza la tercera antinomia, que “todo en el mundo acaece solo según leyes de la naturaleza” y, por tanto, que “no hay libertad” (*KrV*, A445/B473). Pero si fuera así, no tendrían sentido alguno ni el segundo ni el tercer interés de la razón: se quebraría la unidad sistemática de los fines racionales y el hombre no tendría

otro destino que la esquizofrenia existencial. Por esto, “el concepto de libertad [...] constituye la piedra angular del edificio entero de un sistema de la razón pura, incluida la especulativa” (*KpV*, AA 05: 3–4).

En el estado del saber en el siglo XVIII se daba, en efecto, una importante tensión desapercibida por Spalding: la oposición entre las consecuencias deterministas de la nueva ciencia y la libertad como condición de posibilidad de la moralidad. La primera posición parece firmemente fundada en una física que, aunque más tarde que la matemática, ha encontrado “el camino seguro de la ciencia” (*KrV*, BX–XII). La segunda viene exigida por el fin final práctico de nuestra razón. Sin eliminar esta oposición es imposible dar una respuesta coherente a la destinación del hombre y, en última instancia, a la misma naturaleza —esa “gran artista [que] llamamos *providencia* en vistas a la adecuación a fines del curso del mundo” (*ZeF*, AA 08: 360)—, al proveernos de razón, “sería sospechosa de practicar, en el caso del ser humano, un juego infantil” (*IaG*, AA 08: 19). Ante esta situación, si no queremos practicar el *salto mortale* de visionarios y exaltados —como Jacobi en 1785—, solo cabe una estrategia filosófica. Los *Prolegómenos* la expresan nítidamente: “suprimir las afirmaciones impertinentes del materialismo, naturalismo y fatalismo” y “proporcionar a las ideas morales un espacio fuera del campo de la especulación”, para así “esclarecer suficientemente nuestras disposiciones naturales” (*Prol*, AA 04: 363). Este es el horizonte conceptual último que determina el objetivo y la función de la crítica kantiana de la razón.

Desarrollar esta estrategia pasa necesariamente por disolver la oposición entre la física y la moral. Y, dada la primacía indudable del fin moral, ello solo puede efectuarse mediante un análisis epistemológico que impida interpretar la *cosa conocida* como una *realidad* que haga imposible la libertad. El análisis de nuestras facultades cognoscitivas para determinar lo que las constituye *a priori* es la filosofía trascendental. Por tanto, la filosofía trascendental tendrá por objeto elaborar una noción de *realidad* compatible con la libertad. La nota de *KrV*, A801/B829 no expresa otra cosa: mientras estamos en la *filosofía trascendental* nos movemos en el ámbito de la *representación*, cuando tratamos de los deseos, sentimientos o satisfacción —puesto todo ello bajo la rúbrica de lo *práctico*— nos las habemos más bien con la *cosa misma*. Con esta equiparación entre conocimiento y representación, frente a la peculiar inmediatez de lo práctico, el pasaje no hace

más que retomar la doble dualidad que recorre la Estética y la Analítica trascendentales: la diferencia entre la afección y la cosa en sí, entre el estatuto fenoménico del conocimiento y del noumeno.

Tal dualidad —supuesto y a la vez conclusión de la epistemología de la *KrV*— cumple la doble función exigida por aquella estrategia argumentativa. Por un lado, una *función positiva* en tanto que justificación de los supuestos de la nueva ciencia matemática de la naturaleza: como la labor sintética del entendimiento supone una síntesis categorial reglada de lo que siempre se nos da en la sucesión y orden necesarios del espacio-tiempo, la cosa conocida no es mera *apariencia*; el territorio de lo que se muestra sensiblemente [Erscheinung] y es conceptualizado intelectivamente [Phänomen] constituye la “isla de la verdad” (*KrV*, A294–295/B235–236). Por otro lado, una *función restrictiva* del *estatuto de realidad* de ese conocimiento: como las síntesis intelectivas dependen tanto del material sensible pasivamente recibido como de la legalidad impuesta por nuestro entendimiento, hay que reconocer que “permanece para nosotros completamente desconocido qué puedan ser los objetos en sí y separados de toda receptividad de nuestra sensibilidad” (*KrV*, A42/B59), pudiéndose incluso afirmar —en clara anticipación a Schopenhauer— que “si suprimiéramos nuestro sujeto o simplemente la estructura subjetiva de los sentidos en general, todas las características y relaciones de los objetos en el espacio y en el tiempo, como el mismo espacio y tiempo, desaparecerían” (*KrV*, A42/B59).

Este resultado de la Estética y la Analítica es lo que expresa la nota de *KrV*, A801/B829 cuando sostiene que la capacidad cognoscitiva es solo representativa: cuanto se presenta como *fenoménicamente real* nunca es *toda la realidad*, pues las síntesis espacio-temporales son iterables *ad infinitum*; y como solo puede dársenos cognoscitivamente cuanto es susceptible de aparecer en ese marco, queda abierta la posibilidad (pensable) de la realidad objetiva de la libertad. Esta conclusión —de hecho, “la distinción de todos los objetos en general en *phaenomena* y *noumena*” (*KrV*, A235/B294)— aporta los argumentos forenses al tribunal de la razón para condenar las pretensiones de toda metafísica especulativa y neutralizar con ello las consecuencias *cosmológicamente* destructivas de la nueva ciencia. Hasta aquí llega la *filosofía trascendental*: análisis y justificación del estatuto fenoménico del conocimiento científico (momento canónico) y consiguiente

imposibilidad de conocer la realidad en sí desde aquel aparato categorial (momento disciplinar). En palabras de R. Brandt (2007: 171–172): “trascendentales son aquellas determinaciones que inmediatamente (espacio, tiempo, categorías, yo pienso) o mediatamente (ideas de la razón) posibilitan la experiencia objetiva” y, por tanto, “la filosofía práctica de Kant no es parte alguna de la filosofía trascendental”. Así las cosas, si hay un ámbito donde nos las habemos con algo que no es representación cognoscitiva y ese algo tiene que ver con la libertad, *ipso facto* abandonamos la perspectiva trascendental para ocuparnos del interés supremo moral y de la esperanza resultante. En suma, la parte trascendental de la *KrV* —“crítica trascendental del entendimiento” (*KU*, AA 05: 179) se la denomina en 1790— juega el papel propedéutico de fijar los límites del saber fenoménico para poder transitar adecuadamente a lo suprasensible-moral. No olvidemos que si la “isla de la verdad” ha de ser cartografiada exhaustivamente, no es tanto por el placer de hacerlo, sino para después poder “explorar exhaustivamente el mar y asegurarnos que podemos esperar algo en él” (*KrV*, A236/B295), esto es, para dar satisfacción completa a los fines superiores de la razón como auténtica destinación del ser humano.

Sin duda, el modo en que nuestro pasaje transita del conocimiento a la moral será abandonado después por Kant. Que haya una experiencia inmediata (psicológica) de la libertad, aunque se dé al margen de los argumentos especulativo-metafísicos invalidados por la Dialéctica, contraviene una de las tesis centrales del análisis trascendental: aquella experiencia se da en el sentido interno y este no es más que la serie de afecciones que el sujeto tiene de sí mismo como fenómeno. La *KpV* corrige, en parte, esta inconsistencia. Dado que, por el concepto mismo de ley, puede probarse que “libertad y ley práctica incondicionada se implican recíprocamente” (*KpV*, AA 05: 29), de la consciencia de la ley moral se concluye la realidad objetiva de la libertad y así puede afirmarse que la “libertad es la única, entre las ideas de la razón especulativa, de cuya posibilidad sabemos apriori por más que no la intuyamos” (*KpV*, AA 05: 4). Decimos que se corrige *en parte* la inconsistencia porque la consciencia de la ley también es caracterizada como algo “dado”, solo que aquí se trata de un *factum* que, asemejándose a un “principio sintético a priori” pero “sin fundarse en intuición alguna, ni pura ni empírica”, es “el único *factum* de la razón pura que nos la muestra como originariamente legisladora” (*KpV*, AA 05: 31). *Factum intelectivo* del filósofo, pero que apela igualmente al “juicio

que los hombres formulan sobre la legalidad de sus acciones” (*KpV*, AA 05: 32), esto es, a la inmediatez (ajena a toda especulación) del “entendimiento común desprovisto de instrucción” (*KpV*, AA 05: 27). En suma, el *principio* de la filosofía moral remite a una *dación originaria* que nos sitúa fuera de lo fenoménico: la conciencia del nuestro poder legislador es la “sentencia inapelable de la razón” [Machtspruch der Vernunft] (*RL*, AA 06: 281) a favor de la libertad y, por tanto, testimonio irrefutable de nuestra libertad nouménica.

Consiguientemente, la verdadera vertebración sistemática de la filosofía kantiana es impropriamente *arquitectónica*. Si el uso analógico de este término tiene un sentido mínimo, más allá de la mera formalidad de indicar que “los conocimientos no pueden constituir una mera rapsodia” (*KrV*, A832/B860), tal sentido remite al arte constructivo como *primum analogatum*: un edificio es ciertamente más que una yuxtaposición de materiales, pero no es una ordenación cualquiera de ellos, sino una que implica unos *fundamentos* y lo *fundado* sobre ellos. Pero las dos partes del sistema kantiano (filosofía trascendental y filosofía moral) no tienen ningún fundamento común y, por tanto, no constituyen *sensu stricto* un único edificio: en la parte cognoscitiva el fundamento es la actividad sintética del entendimiento que, a través de los esquemas, produce los principios *a priori* del objeto de experiencia; en la parte práctica, el fundamento es la ley-libertad que determina la doctrina de la virtud y la del derecho, así como sus consecuencias reflexivo-teleológicas (postulados, filosofía de la historia). La filosofía trascendental, una vez fundamentado el conocimiento, se limita a dejar como posible otro ámbito, que solo el *Machtspruch* de la razón práctica consolida; en todo caso hay dos edificios, no uno solo. La ordenación global del sistema no se adecúa, pues, al símil arquitectónico, sino que apunta más bien a un modelo *cartográfico* (Turró 1999). En efecto, ya en el opúsculo de 1786 contra Jacobi, la tarea crítico-racional es comparada a una labor de orientación, esto es, poder establecer un mapa del ámbito suprasensible. En la *KrV* la metafísica de la naturaleza y de las costumbres remiten a la dualidad entre la isla y el océano circundante donde la ley moral viene a ser la brújula que permite su navegación. En las dos introducciones a la *KU*, la sistemática cartográfica es diáfana: dos territorios, un abismo entre ellos y la necesidad, si no de un *punte*, al menos de un *tránsito*. Y, finalmente, en los *Fortschritte*, la metafísica incorpora sin más la analogía territorial a su misma definición:

ciencia del *tránsito* de lo sensible a lo suprasensible a través de las consecuencias de la ley moral.

3. Insuficiencia de las lecturas epistemológicas del kantismo

Tanto las sucesivas sistemáticas kantianas como el entramado conceptual que las sostienen muestran una dualidad de estatuto discursivo, de fundamentos y de territorios cartografiados en el proyecto crítico. Los *Fortschritte* lo resumen con precisión: si “la crítica de la razón atiende cuidadosamente a todos sus progresos” debe reconocerse que “gira sobre dos goznes: *primero*, la doctrina sobre la idealidad del espacio y el tiempo [...]; *segundo*, la doctrina de la realidad del concepto de libertad” (*FM*, AA 20: 311). La idealidad del espacio y el tiempo es el eje del análisis del conocimiento fenoménico y, en la medida que este análisis no se ocupa de las cosas en sí mismas, sino de las condiciones de nuestra representación de las cosas, constituye el ámbito exclusivo de la filosofía trascendental; pero, en este nivel, la tendencia natural de la razón a elevarse al incondicionado-absoluto no obtiene satisfacción alguna. La realidad objetiva de la libertad da consistencia a la filosofía práctica y su sistema de fines (moralidad, republicanismo, federación de estados, cosmopolitismo, paz perpetua), dando así plena respuesta al segundo y supremo interés de la razón. Por su parte, la aplicación de estos fines moral-jurídicos a la reflexión teleológica da lugar a una doctrina de la sabiduría (postulados, filosofía de la historia, ético-teología) en que encuentra finalmente satisfacción el interés especulativo de la razón en los límites que le son propios (estatuto subjetivo-necesario, doctrina práctico-dogmática). Por tanto, no es desde la filosofía trascendental sino desde la filosofía moral desde donde se esclarece “la destinación completa del ser humano” (*KrV*, A840/B868). *Bestimmung des Menschen* que, en continuidad con el interés práctico-mundano y cosmopolita de la ilustración alemana desde Spalding, constituye la clave de lectura del conjunto de la obra crítica.

Si comparamos estos motivos y objetivos fundamentales del proyecto kantiano con lecturas de gran predicamento, sean de corte neokantiano, heideggeriano o analítico, el contraste es evidente. Por un lado, todas ellas —sin duda excelentes ejercicios de filosofía académica, tanto en el sentido kantiano como meramente institucional de la expresión— ponen el eje central de su interpretación en el problema del conocimiento o de la metafísica, como

si el primer interrogante de la razón tuviera el primado jerárquico en el criticismo. Con ello, el núcleo fuerte del kantismo pasa a ser el tema de los juicios sintéticos *a priori*, de la deducción trascendental y las diferencias entre sus dos ediciones, del esquematismo, de la unidad lógica de la consciencia, de los principios del entendimiento, etc. Consiguientemente, el llamado *método trascendental* —expresión, por cierto, no utilizada por Kant—¹² pasa a extenderse al conjunto de la obra crítica y de sus resultados doctrinales, con lo cual no solo se debilita la especificidad y primacía de lo práctico frente a lo trascendental, sino que la misma distinción discursiva y operativa entre ambas esferas se desdibuja. De este modo, los problemas de fundamentación o demarcación del conocimiento (neokantismo, filosofía analítica), o los de nuestra abertura ontológica al mundo (fenomenología, Heidegger) pasan a ser el criterio determinante de la aproximación al kantismo en detrimento de la pregunta esencial por la destinación del hombre y el sistema de los fines racionales. Sin negar que aquellas cuestiones hayan sido ciertamente relevantes para el desarrollo de la filosofía académica del siglo XIX y del XX, como perspectiva desde la que aproximarse a Kant resulta enormemente desenfocada.

Estas interpretaciones podrían aducir a su favor el testimonio de Kant sobre la Deducción trascendental que se lee en el Prólogo de la primera edición de la *KrV*: “no conozco investigaciones más importantes que las [allí] ofrecidas por mí, y que son las que más trabajo me han costado” (*KrV*, AXVI). Y, sin duda, la filigrana conceptual que recorre el núcleo de la Analítica —lo que propiamente es *filosofía trascendental*, en el uso kantiano— es una de las más relevantes de la historia de la filosofía: no puede negarse que aún nos encontramos bajo la sombra de su *Wirkungsgeschichte*. Pero el alto nivel

¹² En efecto, como puede comprobarse mediante la edición informatizada (Kant 2001), en ninguna de las ocurrencias de *Methode* en la obra kantiana publicada, el término aparece con el calificativo *trascendental*. En el lugar más temático para la cuestión, la *Lógica* de 1800, se señalan los métodos científico, popular, sistemático, fragmentario, analítico, sintético, silogístico, tabular, acroamático (catequético), erotemático (dialógico o socrático), pero ni tan solo aparece el término *trascendental* (*Log*, AA 09: 148–149). En la Disciplina de la razón pura se distingue el método por construcción de conceptos (o matemático) del método por conceptos (filosófico), pero sin más alusión a lo trascendental que indicar que se inscribe en el segundo ámbito (*KrV*, A713–721/B741–749). En la Historia de la razón pura se habla de método naturalista y científico, dogmático y escéptico, frente a los que se sitúa el “camino crítico”, pero no, como sería de esperar, el *trascendental* (*KrV*, A855–856/B883–884). La única ocurrencia próxima a la expresión *método trascendental* no deja de ser paradójica: “nada podemos decir aquí sobre el método propio de una filosofía trascendental, dado que sólo nos ocupamos aquí de una crítica del estado de nuestra facultad” (*KrV*, A738/B766).

técnico y gran esfuerzo intelectual no hacen de estos capítulos el objetivo último del criticismo ni el interés primordial de la razón humana, esto es, la perspectiva desde la que Kant concibe la totalidad de su obra. Baste recordar otro pasaje, en este caso del Prólogo a la segunda edición: “tuve que suprimir el *saber*, para hacer lugar a la *fe*” (*KrV*, BXXX). Afirmación que, leída a la luz de cuanto hemos expuesto, dice: tuve que limitar el saber a conocimiento representativo de fenómenos (filosofía trascendental), para acceder a la *cosa misma* en tanto que ley-libertad (filosofía moral) para, desde ella, elaborar la doctrina de la sabiduría capaz de responder a las preguntas especulativas vinculadas a la esperanza (*orden del mundo*). En este sentido, la filigrana conceptual de la deducción trascendental no deja de ser un *instrumento*¹³ —si no, en términos postmodernos, una verdadera *retórica*— para poder esclarecer la situación del ser humano en un *mundo* que, leído como realidad en sí desde la físico-matemática, sería *inmundo*, pero que, merced a su reducción a *fenómeno* y al simultáneo *Machtspruch* de la razón práctica, puede ser reinterpretado reflexivamente como *kalós kaí agathós*, esto es, como lugar donde tiene sentido nuestra destinación y nuestra acción para realizarla. Por ello,

Del filósofo sólo puede decirse que filosofa [en la medida que] se esfuerza por establecer los fines superiores y la destinación de su razón; cuando los ha alcanzado, se halla en el tempo de la sabiduría. El filósofo, como guía de la razón, dirige el ser humano hacia su destinación. Como artesano mejora nuestra intelección y ciencia, [aunque] la ciencia no es propiamente nuestra destinación. El filósofo, como guía de la razón, es un maestro de sabiduría; como artesano de la razón, es un maestro de ciencia. El uso de la razón en relación de sus fines es su aplicación más noble [...]. Wolff fue un filósofo especulativo, pero no arquitectónico ni guía de la razón. Propiamente no fue en absoluto un filósofo, sino un gran artesano de la avidez humana de saber (*PhilEnz*, AA 29: 8).¹⁴

¹³ Carácter *instrumental* presente explícitamente en la cita de F. Bacon que encabeza la primera crítica: la filosofía trascendental a modo de *novum organum* “de hecho, conclusión y fin legítimo de un error interminable” [“revera sit infinitis erroris finis et terminus legitimus”] (*KrV*, BII).

¹⁴ Kant impartió en diez ocasiones el curso titulado *Enciclopedia filosófica* entre 1767 y 1782. Los apuntes conservados no pueden datarse pero, dada la proximidad a lo expuesto en el Canon y la Arquitectónica de la razón de la *KrV*, deben proceder probablemente a las últimas exposiciones de 1779/80 o 1781/82.

Algo parecido podría decirse de las lecturas epistemológicas o metafísicas del proyecto crítico que, centrándolo solo en el momento trascendental, obvian ocuparse de la sabiduría acerca de la destinación del hombre: sus promotores “propiamente no son en absoluto filósofos, sino grandes artesanos de la avidez humana de saber”.

Referencias

BRAND, R.: *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburgo, Meiner, 2007.

KANT, I.: *Gesammelte Schriften*, Berlín, Preussische Akademie der Wissenschaften, 1900ss.

_____ : *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Anth)*, AA 07.

_____ : *Briefe (Br)*, AA 10–13.

_____ : *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft (EEKU)*, AA 20.

_____ : *Fortschritte der Metaphysik (FM)*, AA 20.

_____ : *Grundlegung der Metaphysik der Sitten (GMS)*, AA 04.

_____ : *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (IaG)*, AA 08.

_____ : *Kritik der praktischen Vernunft (KpV)*, AA 05.

_____ : *Kritik der reinen Vernunft (KrV)*, AA 03; A/B.

_____ : *Kritik der Urteilskraft (KU)*, AA 05.

_____ : *Logik (Log)*, AA 09.

_____ : *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (RL)*, AA 06.

_____ : *Philosophische Enzyklopädie (PhilEnz)*, AA 29.

_____ : *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (Prol)*, AA 04.

_____ : *Zum ewigen Frieden (ZeF)*, AA 08.

_____ : *Kant im Kontext 2000*, Berlín, Karsten Worm InfoSoftWare, 2001.

MACOR, L. A.: *Die Bestimmung des Menschen (1748–1800). Eine Begriffsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2013.

SANTOZKI, U.: *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie. Eine Analyse der drei Kritiken*, Berlín, De Gruyter, 2007.

SPALDING, J. J.: *Kritische Ausgabe [SKA]*, Tübinga, Mohr Siebeck, 2001ss.

_____: *An den Herrn Vicepresident und Abt Jerusalem (AnHV)*, I/4.

_____: *Die Bestimmung des Menschen (BestM)*, I/1.

TURRÓ, S.: *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Barcelona, Anthropos, 1996.

_____: “De la filosofía crítica a la filosofía com a ciència estricta”, *Convivium. Revista de Filosofia* 12 (1999) 61–75.

_____: *Filosofia i Modernitat. La reconstrucció de l'ordre del món*, Barcelona, Edicions Univesitat de Barcelona, 2016.