
El triunfo sin victoria de Kant

Javier Gomá

El socorrido *dictum* de Whitehead —«toda la filosofía occidental es una serie de notas a pie de página de la filosofía de Platón»— pide una doble corrección para que siga teniendo sentido en nuestros días. La investigación historiográfica ha demostrado la distancia, incluso el abismo, que separa a Platón —cuya obra es inasible y sutilísima—, de esa simplificación de su pensamiento obrada por su recepción posterior denominada platonismo. Es el platonismo, no Platón, la filosofía canónica de la cosmovisión premoderna, esa interpretación dualista del mundo que en lo sensible de la experiencia sólo ve el símbolo de lo inteligible. Por añadidura, en torno al siglo XVIII la cosmovisión —y con ella el platonismo— decae como interpretación convincente del mundo por la pujanza progresiva del sujeto moderno, quien cambia el antiguo dualismo por el monismo de su subjetividad y con el trueque inaugura los tiempos modernos. De modo que el *dictum*, doblemente enmendado, rezaría ahora así: «La filosofía occidental, durante la

cosmovisión premoderna, fue una serie de notas a pie de página del platonismo».

Limitada la jurisdicción del platonismo a las fronteras de la premodernidad, se está en condiciones de completar el aforismo de Whitehead con un suplemento valedero para la etapa cultural siguiente: «La filosofía occidental, durante la época moderna, es una serie de notas a pie de página de la filosofía de Kant». Porque, en efecto, en plena Ilustración dieciochesca, el profesor de Königsberg echó los cimientos intelectuales de este naciente subjetivismo y lo hizo con tal maestría, exhaustividad, parsimonia teórica, competencia profesional y voluntad sistemática que con su obra se implantó en Europa una triunfal y duradera *aetas kantiana*.

En la demolición del viejo cosmos como interpretación *natural* del mundo golpeó muy pronto el empirismo inglés, el cual envolvió la experiencia de las cosas exteriores —y la ley de la causalidad que las regula— en una nube de escepticismo, sin hallar, sin embargo, una explicación filosófica al hecho cierto de que entre esas cosas funcionase normalmente la ciencia, paradigma del conocimiento seguro desde Newton. La proeza de Kant consistió en otorgar a la ciencia el estatus de conocimiento canónico-paradigmático de la modernidad sin negar los resultados escépticos del empirismo, sino, al contrario, partiendo de ellos y desplazando la fuente de legitimidad de la nueva interpretación científica desde la experiencia de las cosas exteriores al interior del sujeto. Desechado el cosmos, huérfano de normatividad, el sujeto racional es ahora, en su fuero interno, un rey absoluto, poseedor del monopolio de la legislación tanto en el terreno teórico como en el práctico, tanto en el conocer como en el hacer. La razón trabaja, no sobre las sensaciones suministradas por la experiencia, como en Aristóteles, sino precisamente *contra* dichas sensaciones, *purificado* de ellas, pues la de Kant es, por encima de todo, una razón pura, *a priori* de la experiencia, trascendental.

Las cosas particulares de la experiencia común ya no importan al conocimiento, porque el sujeto (creador de juicios sintéticos *a priori*) conoce universalmente, esto es, científicamente, merced a las formas que él mismo pone en la percepción de dichas cosas sacadas del hondón de su subjetividad: la intuición espacio-temporal de la sensibilidad (estética) y las categorías del entendimiento (lógica). Y, en la moralidad, los sentimientos –hacia los bienes de este mundo, hacia otras personas– no conciernen al filósofo crítico, como tampoco el deseo natural de todos los hombres a la felicidad, porque la universalidad de la acción descansa aquí en los imperativos formales que la razón práctica impone al sujeto, el cual, a causa de esta autoimposición, permanece independiente, incontaminado de mundo, higiénicamente autónomo.

Así que el ser humano, que durante la cosmovisión fue un elemento más entre otros muchos al servicio de una totalidad superior que lo trascendía, se constituye en totalidad suficiente y plenaria en el modo de sujeto moderno. El soberano recién proclamado, a cambio del reino interior del que toma legítima posesión, ha de abdicar de todo derecho dinástico sobre el reino exterior. Con ello se consuma un acontecimiento memorable que halla en Kant a su principal aliado: la *torsión antinatural* de la cultura moderna. El rico mundo de la vida, la experiencia elemental de las cosas, la sociedad general de la gente, la evidencia en la que todos estamos nativa y cotidianamente instalados, a partir de ahora carece de verdad para el pensamiento, el cual, para reencontrar sobre otras bases dicha verdad, se interioriza en el sujeto, concebido como inversión exacta del mundo natural negado: un yo aislado, universal, absoluto, intemporal y abstracto.

Dejando aparte la tercera *Crítica*, que postula una sociabilidad reducida a lo estético, el sistema kantiano no reconoce verdadero ser a la sociedad de los otros y se concentra en la única realidad del yo. Ahora bien, no se trata de un yo corporal, histórico, finito,

como los de la experiencia, sino de uno generalizado, libre de esas determinaciones espacio-temporales que gravitan sobre todo lo existente y que en Kant son formas a *priori* de la sensibilidad. Por consiguiente, puede definirse el sujeto kantiano como un *yo sin individualidad*. Toda vez que en este mundo sólo muere lo individual y nunca lo genérico, sólo lo concreto y nunca lo abstracto, puede definirse también como un *yo sin mortalidad*. Esta doble caracterización del sujeto –ni individual ni mortal– explica probablemente que Kant a lo largo de su amplia obra completa nunca se ocupase seriamente de la cuestión de la muerte, como si el hecho de que el hombre real viva un tiempo y luego muera fuera una más de esas contingencias empíricas del mundo con la que no es posible hacer ciencia y estorban la arquitectura perfecta de su filosofía crítica trascendental.

Kant concibió un sistema omniabarcante que comprendía todas las dimensiones de lo humano –conocer válidamente, actuar conforme a lo debido, juzgar el arte– sin considerar necesario, sin embargo, dedicar siquiera un breve artículo, sección, capítulo o epítome a pensar el destino esencialmente problemático de la condición humana. Alguien podría decir que el sistema de Kant lo pensó todo menos lo esencial. Sin duda, otros filósofos, igualmente sistemáticos, ya lo habían omitido en el pasado. Quizá el más eminente de todos ellos sea Aristóteles, quien en su *corpus* presta atención a la muerte sólo en los tratados dedicados a la generación y corrupción de los entes en general y a la destrucción de seres vivos, plantas y animales, en particular, pero nunca estudia su significado en los hombres, quienes no sólo mueren, sino que son mortales, titulares de dignidad y conscientes de su dramática naturaleza. Pero los filósofos pertenecientes a la época cósmica de la cultura están disculpados de antemano, porque el cosmos es aquella interpretación del mundo que sitúa el ser en la totalidad suprapersonal y, en coherencia con su visión colectivista, emana un pensamiento

ciego a lo individual. Aunque Aristóteles, separándose de Platón, reconoce la prioridad ontológica de las sustancias primeras (*Categorías* 5), a la hora de construir su sistema se olvida de ellas y trabaja sólo sobre las sustancias segundas, especies y géneros, por cuanto quiere pensar científicamente y sólo es posible hacer ciencia de lo universal, mientras que «de las cosas corruptibles no hay demostración ni ciencia» (*Analíticos segundos* I, 8) y los seres humanos, a estos efectos, sólo somos una de esas cosas corruptibles.

Ahora bien, el tiempo de Kant no es el de Aristóteles: crecido y educado en plena Ilustración, el alemán se sitúa en el origen de la modernidad, presidida por el sujeto. Y sucede que *el cosmos, una generalidad, es una realidad armónica, mientras que el sujeto, una individualidad, es una realidad trágica*. El sujeto moderno sabe que está dotado de una dignidad incondicional semejante a la de un ángel y que al mismo tiempo está destinado a la indignidad del pudridero, como un insecto. Durante la cosmovisión, la destrucción del ente particular carecía de relieve ontológico, ya que el ser residía en el todo, mientras que durante la modernidad esa destrucción adquiere, en cambio, una seriedad máxima: el ser habita en el sujeto y el sujeto individual muere y muere del todo. Si, con Kant (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres* 2), conviene distinguir entre lo que tiene dignidad, como las personas, y lo que tiene precio, como las cosas, la constatación de que el sujeto moderno, poseedor de dignidad, esté diseñado para convertirse en cadáver, es decir, en cosa, desvela particularmente a la conciencia moderna el destino de cosificación que espera a los mortales, una cosificación que sólo puede ser juzgada como el más monstruoso de los delitos ontológicos imaginables. De manera que la muerte del individuo, dato ontológicamente insustancial en la época anterior, en ésta se convierte en el tema filosófico por excelencia, el primero de todos, acaso el único. Y, sin embargo, Kant, uno de los fundadores de la edad moderna, no tiene nada que decir sobre el tema enorme.

Desconcertante anomalía donde las haya. En el prólogo a la segunda edición (1787) de la *Crítica de la razón pública* escribió su autor que:

Sigue siendo un *escándalo de la filosofía* y del entendimiento humano en general el tener que aceptar sólo por fe la existencia de las cosas exteriores a nosotros [...] y el no saber contraponer una prueba satisfactoria a quien se le ocurra dudar de tal existencia.

Kant, el filósofo, se escandaliza ante la falta de pruebas del mundo exterior y erige dentro de la subjetividad un yo trascendental, el cual, encumbrado olímpicamente por encima de las antinomias existenciales, se encoge de hombros, indiferente, ante el escándalo incomparablemente mayor de la cosificación fatal de todos los seres humanos, incluido el hombre Kant. En Kant, el filósofo y el hombre se escinden.

Ortega y Gasset en sus *Reflexiones de centenario* (1924) ausculta con ojo clínico cuanto «hay de vitalmente extraño y paradójico» en Kant. Para desentrañar esa extrañeza vital en su persona acaso sea de utilidad traer aquí el comienzo de la *Investigación sobre el conocimiento humano* (1748), donde Hume distingue entre dos clases de caracteres y consiguientemente de filosofías. De un lado, el carácter que «vive alejado del contacto con la humanidad y está envuelto en principios igualmente alejados de la comprensión de ésta». Su humanidad es incompleta, porque se limita a ser *mero filósofo*, y produce una filosofía rigurosa, pero abstracta, fría y alejada del mundo. De otro lado, ese otro carácter «dotado de la misma habilidad y gusto para libros, buena sociedad y negocios». El filósofo de esta segunda clase es hombre en el pleno sentido de la palabra, pero la filosofía que practica es menor, *popular*:

Ensayos de estilo y desarrollo sencillos que no se apartan demasiado de la vida, que no exigen aplicación profunda o

recogimiento para ser comprendidos y que devuelven al estudioso a la humanidad imbuido de nobles sentimientos y sabios preceptos.

Ni uno ni otro representan el ideal para Hume, quien confiesa que el libro que sigue a la sección introductoria aspira a un término medio entre los dos extremos y mediante esta síntesis, razonando de una manera sencilla, «unir las dos clases de filosofía al reconciliar la investigación profunda con la claridad, la verdad con la novedad».

La vida intelectual de Kant (1724-1804) suele dividirse en torno al eje de 1769. Antes de ese año, la obra que escribe se denomina precrítica; inmediatamente después, se abre un intervalo de más de una década de vibrante silencio; a partir de 1781, se sucede la publicación de su sistema crítico, que le proporcionará renombre mundial. Aplicando a nuestro hombre las categorías expuestas en la *Investigación*, la tesis aquí defendida sería que el Kant precrítico, sometido a la tensión de fuerzas antagónicas, se mantiene con ahínco en el carácter sintético, semejante a Hume, mientras que el Kant crítico, en cambio, se comporta con carácter general como *mero filósofo*.

Uno de los méritos de la reciente biografía de Manfred Kuehn (2001, traducida en 2003) reside en haber prestado especial atención al Kant precrítico. En esa primera etapa, Kant intenta dominar ambos lenguajes: el del mundo y el de la filosofía. Gana lentamente posiciones en la Universidad de Königsberg y va dando a la imprenta sus libros y artículos, al principio dentro del racionalismo dogmático de Leibniz y Wolff, más tarde bajo la influencia del empirismo inglés. Paralelamente, llega a crearse una personalidad como perfecto hombre de mundo, preceptor privado al servicio de caballeros y familia, asiduo a la mesa de aristócratas que le tenían reservado un cubierto fijo, frecuentador de salones

elegantes donde pulió su galantería, conversador ameno, ingenioso y chispeante, miembro de un variado grupo de amigos cuyo trato cultiva, habitual de tertulias literarias, lector de novelas sentimentales, aficionado al teatro de la ciudad, diestro jugador de cartas. Almorzaba todos los días en una taberna, donde se mezclaba con gentes de todas las procedencias, y un retrato de Rousseau presidía su escritorio, sobre el que componía sus escritos en un estilo diáfano y comprensible. Un antiguo alumno dijo de la prosa del Kant precrítico que era «capaz de presentar las verdades más abstractas de la manera más sencilla y hacerlas claras para todo el mundo».

Sin embargo, otros rasgos de su manera de ser ya apuntaban, incluso en esa primera etapa, cierta tendencia al excesivo aislamiento. No se casa, no tiene hijos. Más aún, según el biógrafo, permaneció virgen durante sus ochenta años de vida, como si la sexualidad nunca hubiera avivado su carne y nunca hubiera experimentado el hechizo del enamoramiento, pues no se le conoce, ni siquiera en su temprana juventud, no ya una pasión amorosa, sino tan sólo un amago de inclinación de naturaleza romántica por alguien. Empleó como sirviente a Martin Lampe, a quien obligó por contrato a no casarse (aunque el antiguo soldado incumplió la cláusula). Algunas de sus manías de soltero fueron muy comentadas por su círculo. Una misiva de Hamann a Herder le retrataba así:

Ahora es el más obsesivo observador de sus evacuaciones, sobre las que cavila con frecuencia en los lugares más inapropiados, volviendo una y otra vez sobre el tema de la manera más indelicada.

Aunque espíritu atentísimo a infinitas curiosidades, como demuestra su *Antropología*, nunca a lo largo de su larga existencia sintió la necesidad de traspasar las inmediaciones de su ciudad

natal, siquiera para visitar a hermanos o amigos, y rechazó de plano las invitaciones a enseñar en otras universidades. Con los ingresos que le suministraba la suya, los del cargo de vicebibliotecario que desempeñó una temporada y algunas prudentes inversiones financieras, pronto dejó de preocuparse por el enojoso asunto de cómo ganarse la vida.

En determinado momento, algo cambia en el ánimo del *magíster* elegante: en su cuarentena, más que cortesanas, quiere forjarse un carácter firme sujeto a máximas severas y se procura nuevas amistades, la principal el comerciante Joseph Green, un inglés de principios morales muy rígidos afincado en Königsberg. Un poco después, en 1769, el desasosiego antes insinuado se exaspera hasta desencadenar en el profesor una crisis total. Incómodo ante el tenor de vida llevado hasta entonces, ese hombre de cuarenta y cinco años se concede a sí mismo nada menos que once más de suspensión de la obra, durante los que no publica nada, para meditar a fondo sobre lo mucho ya vivido y diseñar un plan, conforme al ideal de perfección humana lentamente formado en su conciencia, para lo que le resta por vivir. ¿Qué ideal sería éste? ¿Qué tipo de hombre real resultaría de él?

El 1770 imparte su *Düertación inaugural*, germen de su pensamiento crítico futuro. Escribe en una carta: «Desde hace un año, creo haber alcanzado una posición que no tendré que cambiar nunca, por lo que me felicito». Piensa que puede exponer su descubrimiento «en un espacio más bien reducido» y todavía en 1778 se refiere al libro que tiene entre manos como uno que no requiere muchas páginas. Toma notas, esboza rutas argumentativas, idea soluciones a las aporías planteadas, proyecta esquemas. Entretanto, en las aulas universitarias sus clases han perdido la frescura de antes: «Ya no atendía a la elegancia y la popularidad –observa Kuehn–, sino que cultivaba un cierto tipo de oscuridad que dificultaba enormemente la comprensión de los estudiantes. Kant se ganó

la reputación de ser un filósofo difícil». En 1777 ha de enfrentarse a una dificultad inesperada, que, superada, ensancha la magnitud de su hallazgo: la visión del sistema. Lo cuenta con estos términos:

Las investigaciones, realizadas separadamente sobre una variedad de temas de filosofía, había adquirido ahora una forma sistemática que llevaba gradualmente a la idea de totalidad.

Los once años de retraimiento concluyen por fin con la publicación en 1781 de la *Crítica de la razón pura*. Huelga cualquier encarecimiento sobre la originalidad de este tratado, la fuerza de su pensamiento y el alcance de su influencia, puesto que la filosofía moderna en su conjunto ha sido descrita arriba como una *aetas kantiana*. En lo que sigue, la gran obra es tomada sólo por un costado: como indicio –de fondo y de forma– de la clase de persona que Kant, tras la crisis de 1769, eligió ser.

El giro del pensamiento introducido por la primera *Crítica* tiene que ver, según Ortega y Gasset, con la mente de su autor, «que se vuelve de espaldas a lo real y se preocupa de sí misma», una torsión antinatural, se decía antes, que le acerca peligrosamente a la figura humana del *mero filósofo*, aquél que, puesto que «vive alejado del contacto con la humanidad», acaba produciendo una racionalización desmundanizada, sin vida y sin muerte, que habría dejado de ser propiamente filosófica. Queda corto afirmar, como suele hacerse, que con las *Críticas* la filosofía se convierte en teoría del conocimiento. No es sólo eso: más exacto sería decir que con su sistema Kant simplemente renuncia a la filosofía, entendida como meditación conceptual del mundo (los entes, el ser), y a cambio practica una suerte de *metafilosofía*. Es decir, no se interesa por la filosofía, los resultados sustantivos del meditar, sino por una cuestión previa, la de las condiciones de todo filosofar posible, sin que en su obra esa posibilidad se materialice nunca en filosofía concreta, real y positiva. En este punto tiene razón Ortega y Gasset

cuando en «Filosofía pura. Anejo a mi folleto “Kant”» (1929) se despacha con tanta desenvoltura como perspicacia:

Los libros de Kant, sus geniales *Críticas*, no contienen la filosofía de Kant. Jamás éste las consideró como expresión de su sistema. Son sólo preparación y propedéutica, son *preambula fidei*. [...] La verdad es que en las *Críticas* no reside la auténtica filosofía de Kant por la sencilla razón de que Kant *no llegó a poseer una filosofía*.

Baste esto sobre el fondo. En lo tocante a la forma, no es injusto calificar la *Crítica de la razón pura* como una obra literaria fallida: demasiado larga, de estilo negligente, fatigosa en la exposición. Su propio autor lamentó muy pronto las deficiencias expresivas de su libro. Poco después de salir, Kant se excusó del repetido reproche de haber introducido un lenguaje esotérico desconocido antes en filosofía alegando que él ya era viejo y que hubo de darse mucha prisa porque temía no dar cima a su sistema. En 1783 Kant admitía en carta a Garve que, pese al tiempo que se tomó para reflexionar, el libro había sido redactado de modo precipitado:

La expresión de mis ideas –ideas que yo he ido elaborando sucesiva y dolorosamente durante más de doce años– no ha recibido la suficiente atención para hacerla inteligible de manera general. Para conseguirlo habría necesitado de unos cuantos años más en lugar de los cuatro o cinco meses que he empleado en completar el libro.

¡Cuatro o cinco meses para un volumen abstruso de más de setecientas páginas! Dicho de otra manera, a Kant le faltó tiempo para hacerlo más corto. Cabe conjeturar que lo finalmente publicado no hubiera sido del agrado del *magíster* elegante que brilló en los salones veinte años atrás. La *Crítica* no es libro para leer, sino

para estudiar. La oscuridad de su contenido proviene, no tanto de la sutilidad de los conceptos, susceptibles de una presentación llana (ensayada con relativo éxito en *Prolegómenos*), sino de la incómoda situación en que el libro pone al lector, quien no cuenta con la intuición natural para cotejar lo leído con su propia experiencia. Kant no escribe sobre el mundo para iluminarlo con una explicación más profunda, sino que escribe sobre y contra libros –Platón, Leibniz, Wolff, Rousseau, Locke, Hume–, siempre con la mirada puesta en la consistencia sistemática y la simetría arquitectónica de su obra, a cuyo servicio despliega una profusión interminable de vocabulario técnico, tablas, definiciones, distinciones, clasificaciones y subdivisiones que enturbian la normal comprensión del lector curioso.

Contemplada con la perspectiva que dan los tres siglos pasados, el juicio que merece la torsión antinatural operada por Kant en la cultura moderna es el de un *triumfo sin victoria*. Triunfó tanto que no es exagerado declarar a la primera modernidad, la del liberalismo no democrático, como una hechura kantiana. Pero, para ganar la palma de la victoria, al genial profesor de Königsberg le faltó seguir el consejo que Hume, en el mismo lugar de sus *Investigaciones*, brinda a quienes tienen la intención de consagrarse a la bella tarea de la filosofía: «Sé filósofo, pero, en medio de toda tu filosofía, continúa siendo un hombre».

J. G.