
IMMANUEL KANT (1724-1804)

Ver: *Idealismo / Razón*

«Para Kant no es el pensamiento el que se conforma con las cosas, sino que, en última instancia, son las cosas las que se conforman con el pensamiento. Y precisamente porque son las cosas las que se conforman con el entendimiento, hay, naturalmente, una prioridad radical de la intelección respecto de las cosas. Y precisamente por eso la verdad transcendental es una verdad puesta por el hombre mismo, se funda precisamente en el hombre. [...]

Kant se tiene que preguntar, ¿y cuál es el fundamento por el que las cosas se regulan conforme al entendimiento humano? Este fundamento, nos dice Kant es justamente el propio entendimiento [*Verstand*], para quien no le son inteligibles las cosas más que en una cierta forma.

La inteligibilidad como un atributo primario del entendimiento humano, y no como un atributo de la realidad, es justamente el eje y el punto firme en que se apoya toda la filosofía kantiana.

La inteligibilidad reposa en sí misma como un atributo de la inteligencia humana, y no reposa sobre la realidad de las cosas, las cuales, para ser inteligidas, tienen que conformarse con mis condiciones de inteligibilidad. La verdad fundamental no está en el "ser" sino en la "inteligibilidad".

Que las cosas existen y sean reales, no hay duda ninguna. Pero no sabemos lo que son más que a través de las condiciones de inteligibilidad, que pone el propio entendimiento: es el realismo transcendental.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y la verdad*. Madrid, 1999, p. 24 ss.]



«Aristóteles se vuelve contra Platón al separar este el orden inteligible y el orden sensible. Pero lo que hace es sencillamente volcar sobre la realidad concreta y existente las estructuras inteligibles de las que Platón pensó que cada uno de ellas era *noûmenon* (νοῦμενον). De ahí ese carácter ambivalente y ambiguo que tiene siempre el orden transcendental en la filosofía desde Aristóteles.

1. ¿Es verdad que el orden transcendental sea un orden conceptual?
2. ¿Es verdad que sea un orden *a priori*?

Esto nos lleva directamente a Kant. Si hay alguien, es él quien vive de esas dos ideas, plasmadas en la idea del concepto *a priori*. Pero Kant, con cierta ironía, dice que esos conceptos son vacíos. Estos presuntos predicados transcendentales de las cosas no son sino condiciones del conocimiento de ellas.

Kant tiene la idea de haber realizado lo que él llama el giro copernicano, es decir, de haber convertido los transcendentales, los caracteres del ente en cuanto tal, en caracteres de la inteligibilidad en cuanto tal. No obstante, continúa siendo lo transcendental un concepto, y además un concepto *a priori*. Pero ¿concepto *a priori* de qué? Esta es la cuestión.

A ella se responde con Kant: de todas las cosas que pueden ser conocidas. Con lo cual la realidad sustantiva aparece en una forma muy modesta debajo del vocablo *objeto*. Es *res objecta*. El mundo de la realidad, que en Aristóteles y la Escolástica aparecería entificado y convertido en ente, aparece convertido en manos de Kant en objeto, *objectum*, algo que está delante: *Gegenstand*. Entonces la transcendentalidad significa para Kant lo mismo que para los escolásticos: aquello en que últimamente coinciden todas las cosas.

Verdad es que Kant lo modifica al decir que en lo que últimamente coinciden, por lo menos las cosas que el hombre puede conocer, es en ser objetos; lo demás son las cosas en sí, que no funcionan positivamente para la inteligencia humana, porque, para que funcionaran así, necesitaría la inteligencia hacerlas objeto de su investigación, y entonces ya serían objetos, no serían cosas en sí.

De ahí que, si se quiere emplear la fórmula latina, transcendentalidad no es *ordo entis* sino *ordo objecti*, el orden del objeto y no el orden del ente. ¿Qué se entiende ahí por *objeto*? Lo que dice la propia palabra: *ob-jectum*, algo que está contrapuesto delante de mí, hacia mí, frente a mí. Los predicados transcendentales serían predicados de la objetualidad en cuanto tal.

Pero esto que está puesto ante mí, lo está por una acción mía. En efecto, si yo no me propusiera considerar al mundo como objeto, no habría objetualidad en el mundo. Esto es evidente. Pero entonces, ¿se trata de algo subjetivo? Pues sí y no.

Si por subjetivismo se entiende el tipo de subjetivismo del empirismo inglés, entonces Kant diría que no, que el orden transcendental y la acción que lo pone, en manera alguna son subjetivos; es decir, tienen valor estrictamente objetivo.

Las categorías –dice Kant– no son subjetivas. Lo que pasa es que yo no puedo pensarlas ni inteligirlas más que en esa condición. Y ahí está el otro subjetivismo, un subjetivismo que no es empírico sino transcendental porque se refiere a las condiciones de inteligibilidad. No se trata del fenómeno psicológico de que yo no pueda conocer de otra manera, sino de que la cosa no me sea inteligible más que en esa forma. Por tanto, esa

inteligibilidad es una condición, es algo que pone el yo. Sí, pero este yo no es el yo que come, que duerme, que anda; es un yo completamente distinto. Es el yo que, primero, está allende todo objeto, ya que pone el objeto, pone la objetualidad en cuanto tal; y es un yo que no tiene determinación empírica ninguna, porque el yo que come, que tiene frío está en las mismas condiciones que una mesa, que es grande o pequeña, vieja o nueva.

Este yo es un yo puro, que diría Kant, *reines Ich*, que es la fuente de toda trascendentalidad, y por eso en cierto sentido se puede llamar yo trascendental, pero en realidad es un yo más que trascendental: realiza bajo la forma de yo lo que Platón pedía precisamente a la idea del bien, que está *allende el ente*: el yo puro está allende todo objeto, porque es el fundamento de todo posible objeto en general. Este sería para Kant el orden trascendental. [...]

¿Qué es, respecto de ese yo puro, ese conjunto de determinaciones que toda la filosofía, desde Kant, ha llamado el *yo empírico*? No está claro. Que no son dos yo, es evidente. Ahora bien, sí hay una cosa clara: que las estructuras de ese yo trascendental se imponen, reposando sobre sí mismas, al conjunto de todo lo que va a realizar, desde la percepción hasta la última de sus necesidades vitales, el yo empírico. El orden trascendental es una norma *a priori*, concebida *a priori*, respecto de todo empirismo en general y, en este caso, respecto del yo empírico.

Nos dice Kant que los objetos que conocemos son los objetos de la experiencia o los objetos del entendimiento. Surge entonces esta cuestión: ¿es verdad que conocemos primariamente objetos? Una cosa es que no conozcamos por el entendimiento las cosas más que haciéndonos objeto de ellas y otra cosa es que las conozcamos en cuanto objetos. Pero esto último no sucede, ya que las conocemos en cuanto realidad. A donde intenta llegar mi acto intelectual es a la *res*. Lo otro sería una objetología.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid, 2001, p. 80-83]



«Principio es la realidad misma previamente inteligida en la actualidad campal, pero inteligida ahora como realidad-fundamento de toda ulterior intelección. Es menester volver al sentido originario de principio: no es juicio sino intelección previa de la realidad misma. Naturalmente, no se trata de esta intelección previa en cuanto intelección sino de lo inteligido o actualizado en ella, a saber, de la realidad. Es falso lo que Kant pretende, que la razón sea razón no de las cosas sino tan solo de mis conocimientos de ellas.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 50]



«Entender hace resonar en la mente el término "entendimiento". Pero junto a la palabra entendimiento la filosofía ha puesto –desde sus orígenes en el

mundo latino– una segunda palabra: *ratio* o razón. De este modo –tomando la palabra razón como *nous* [νοῦς], νοεῖν–, los griegos (por ejemplo, Platón, temáticamente) distinguieron lo que llamamos entendimiento y razón. Entendía Platón por entendimiento –lo llamaba δίανοια, diánoia [‘razón discursiva’]– la capacidad que tiene la mente humana de enunciar con verdad ciertas cosas acerca de la realidad, de los ὄντα, de los entes, partiendo de unos principios.

En cambio, Platón llama νοεῖν a algo completamente distinto: a la capacidad de retrotraerse de la realidad de algo para ir justamente a sus supuestos o principios primeros, y ver en estos principios la posibilidad misma de la cosa principiada. A esto es a lo que Platón llama νοῦς [nous], razón.

Es de todos conocido el desarrollo de esta idea en la filosofía de Platón. Junto a las cosas del mundo sensible –dice Platón– hay las cosas del mundo inteligible, que él llama *Ideas*. Y estas ideas eran objeto de dos ciencias distintas:

Una, por ejemplo, la matemática, que consiste en colorar como punto de partida unas ciertas Ideas –en el sentido nuestro no de ideas, sino de entidades ideales–, de las cuales, con un rigor absolutamente lógico, se deducen ciertas consecuencias y ciertas propiedades que competen a los objetos que tienen estructura matemática. Es a lo que Platón llama ἐπιστήμη, epistémē [‘conocimiento’], ciencia.

Pero hay otra manera –dice– de pensar sobre estas Ideas. Consiste no en tomarlas como supuestos para entender las cosas, sino al revés: como término que fuerza a la mente a retrotraerse al principio mismo de las Ideas, a aquello que hace que las ideas sen lo que son y no otra cosa; que tengan que ser como son y no de otra manera.

Esta retroacción nos lleva justamente –diría Platón– a la ἰδέα του ἀγαθοῦ, idea tou agathou, a la Idea del Bien, que según dice está allende todo ente, porque es precisamente el principio mismo de la entidad y de la inteligibilidad de algo; como la luz del sol, que es a un tiempo principio del color de las cosas y del acto de ver –por parte del hombre– estas cosas.

Pues bien, esta ciencia que nos retrotrae –según Platón– de las Ideas a su principio primero, es justamente lo que él llama *dialéctica*: no ἐπιστήμη, epistémē, ciencia en el sentido de la matemática, sino una dialéctica que nos retrotrae, precisamente, al principio de toda realidad. Y esta dialéctica es término de una actividad por parte del νοῦς [nous], de lo que llamaríamos razón.

De una manera un poco similar –y no por azar, naturalmente– Kant ha distinguido en la *Crítica de la Razón Pura* ente entendimiento [Verstand] y razón [Vernunft]. Ha dicho que el entendimiento no es la razón. Dicho con cierta simplificación, entiende por “entendimiento” la capacidad de emitir juicios verdaderos acerca de las cosas, tales como se nos presentan. Para lo cual hace falta que el entendimiento subsuma bajo las categorías, el

contenido de las impresiones sensibles. Esto, dice Kant, es entendimiento (Verstand). Y el entendimiento es fuente de las categorías, las cuales refieren directamente al objeto para hacerlo inteligible en su realidad fenomenal. En cambio, tenemos una cosa distinta, que es la *razón* –dice Kant. La cual consiste en acoplar entre sí los diversos juicios que el entendimiento puede formular y en dar con ellos una explicación coherente, interna a la razón, a la mente humana, que conduce a unos ciertos primeros principios, que son la clave de todo el edificio lógico.

Ahora bien, a poco que se reflexione –dirá Kant– estos principios, así entendidos, no son como las categorías, algo que se refiere directamente a las cosas; no. Aquello a lo que se refieren directamente los principios es a los conocimientos que nos ha dado el entendimiento, para hacer de ellos una trama lógica, desde el punto de vista del razonamiento; desde el punto de vista real, no lo sabemos, dirá Kant; es justamente el objeto de la *Crítica de la Razón Pura*.

Distingue, pues, Kant el entendimiento de la razón. Esta distinción es muy justa y está fundada, evidentemente, en la triple actividad que la Filosofía ha concedido siempre a la inteligencia, que es formar conceptos, emitir juicios y combinar razonamientos.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza Editorial, 1999, pp. 47-49]



«La teología especulativa, la cosmología especulativa, y la psicología especulativa son para Kant el sueño de la razón. No se trata de ninguna metáfora. Kant escribió un folleto contra Swedenborg, un célebre visionario, y el título que llevaba era este: *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la Metafísica (Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik, 1766)*.

La metafísica, así entendida, es para Kant el sueño de la razón. Pretender mediante la sucesión de los datos experienciales, tanto de la experiencia interna como externa, llegar a algo que trasciende de este mundo de los objetos sensibles, a la realidad de esas tres grandes ideas de Dios, alma y mundo, es completamente quimérico.

Ese es pura y simplemente el sueño de la razón. Nunca tendremos ciencia ni verdadero conocimiento a no ser que los conceptos se apoyen y se apliquen a algo dado, que esos conceptos constituyan unos momentos inmanentes de los objetos y de las cosas; fuera de esto, es imposible que tengamos conocimiento. Tendremos –dice Kant– “pensamiento”. [...]

Porque la experiencia sobre la cual está montada toda la ciencia y todo este presunto intento de metafísica transcendente es lo dado en forma de intuición empírica, es decir, como algo que se nos hace ver en el tiempo y el espacio. Entonces –dice Kant– no habrá nunca nada que nos permita salir de esos límites del tiempo y el espacio y en esos límites no está dada la

totalidad de experiencia interna, ni de la experiencia externa, ni mucho menos la totalidad de las dos totalidades, que es Dios. [...]

Kant parte en toda su construcción de que todo el conocimiento humano comienza por la experiencia. Esto está fuera de toda duda para Kant, ya que ¿cómo podría ponerse en juego la capacidad de conocer si no fuera por los objetos de los sentidos, que nos impresionan, que nos producen impresiones? Eso es verdad y no hace falta el genio de Kant para afirmarlo. Pero ¿qué entiende Kant ahí por “impresión”?

Esta es la cuestión. ¿Se entiende por impresión pura y simplemente lo que entendía el empirismo? Al fin y al cabo, el racionalismo, cuando se oponía a toda filosofía empirista, se oponía precisamente a eso. ¿Significa ahí pura y simplemente que impresión es mera afección de un sujeto? En este caso, estaríamos perdidos. Porque, la verdad sea dicha, cualquier impresión, aun la más trivial, en tanto en cuanto es impresión, hace que aparezca, de una o de otra forma, delante del sujeto afectado aquello que le afecta; hay un momento de “alteridad”.

Ahora bien, esa alteridad en el hombre, a diferencia del animal, tiene una dimensión específica y suya: el hombre siente en impresión no solamente los contenidos sensibles, cualesquiera que ellos sean y con toda su riqueza, sino que siente también algo distinto: siente su propio carácter de realidad; siente el contenido con una formalidad especial suya: la impresión de realidad. En este caso, la reflexión hubiera ido por rutas muy distintas a aquellas que ha seguido la metafísica de Kant. [...]

Pero la cuestión es siempre esta: Cuando yo hago de algo objeto, aun suponiendo que yo haga la objetualidad del objeto, ¿conozco la *res objecta que objecta o que res*? ¿La conozco en tanto que objeto o en tanto que cosa? La respuesta para Kant es clara: no sería más que como objeto porque en la impresión no ha habido el momento de realidad. Pero si lo hubiera, la cuestión tomaría un sesgo completamente distinto.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 220-222]



«Kant entiende que la libertad, es decir, que el hombre como entidad determinada inteligiblemente en forma de libertad transcendental, con causalidad libre, pero en el orden inteligible, es justamente lo que constituye la persona. Para Kant, la persona es la dimensión transcendental del hombre, como cosa en sí, como cosa absoluta. De ahí que a la división cartesiana de las cosas en *res cogitans* y *res extensa*, Kant substituya la diferencia transcendental entre *res* y *persona*. Para Kant, pues, el hombre como cosa en sí es persona.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 231]



«El horizonte de la nihilidad, que había colocado en primer plano para Santo Tomás la intrínseca finitud del ente, para Descartes la incertidumbre de la inteligencia y para Leibniz la posibilidad antes de la realidad, coloca para Kant algo completamente distinto: la objetualidad frente a la cosa en sí.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 188]



«Desde los tiempos de Aristóteles, había venido calificada la realidad, la entidad primaria de la realidad, como un ὑποκείμενον [hypokeímenon], como un *sub-jectum*, una sustancia, algo que está bajo las propiedades, las cuales, como tales, no pueden tener una existencia separada; si la tuvieran no serían propiedades, sino que serían sustancias independientes.

Como es natural, ahí el *sub-jectum* es un "sub" respecto de las propiedades que posee. Y fue en una forma más o menos igual a lo largo de toda la filosofía medieval, por eso, para un medieval decir que algo es *sub-jectum* significa que tiene el máximo de realidad. No "subjetivo" en nuestro sentido moderno, sino que es un sujeto real y efectivo, un ὑποκείμενον [hypokeímenon], en el sentido aristotélico del vocablo. Pero esta realidad, que es un *sub-jectum*, ha sufrido una enorme vicisitud a lo largo de la filosofía desde Descartes hasta Kant.

En efecto, lo primero que nos preguntamos de ella es cómo la razón humana puede conocerla. Y entonces esa diferencia del *sub-jectum* y de sus propiedades pasa completamente a segundo plano; lo que queda en primer plano es que eso, a lo que va dirigida la mente humana, es ciertamente un *jectum*, pero un *jectum* que no está "sub", sino que está "ob", que está delante de mí, un *objectum*.

Ahí el *objectum* no se opone a unas propiedades bajo las cuales estuviera; esto no tiene sentido. Lo único que merecería el nombre de sujeto y que estaría por debajo no de unas propiedades sino del carácter mismo del *objectum*, es justamente el *subjectum* humano.

Con lo cual la palabra *subjectum* ha dejado de significar la realidad física del sujeto de todos los entes del universo para significar pura y simplemente el único, auténtico y real sujeto en esta filosofía que es el *subjectum* humano. Es precisamente a ese *subjectum* humano al que le está presente un *objectum*. El carácter primario de las cosas, para Kant, es justamente ser *objecta*, no ser *subjecta*.

En alemán la cosa es clara, *objectum* es *Gegen-stand*, lo que está enfrente de mí. El no haber distinguido esas dos dimensiones del problema, la objetualidad de la cosa y la subjetualidad en el sentido aristotélico y clásico de la palabra, es lo que constituye para Kant el dogmatismo de la metafísica anterior.

No se trata de dogmatismo en el sentido de críticas incondicionada o de críticas mal hechas; significa pura y simplemente haber tomado sin más el

“objeto” del pensamiento por un *subjectum reale*. Este es el dogmatismo para Kant: no haber distinguido el *objectum* y la cosa en sí.

Así comprenderemos qué significa el que pase a primer plano en el horizonte de la nihilidad la objetualidad.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 192-193]



«En Hegel la razón produce el movimiento interno por sí mismo, por una especie de inquietud; sin embargo, esto no es concebible si no hay objeto delante. ¿En nombre de qué podría haber ese movimiento interno de la razón, esa inquietud que le conduce a superar las etapas dialécticas de sus determinaciones progresistas? Con el entendimiento el hombre “está” en las cosas, está entendiendo, del mismo modo que está viendo con los ojos y oyendo con los oídos.

La razón es algo distinto, es algo que precisamente *va hacia*, es un ir, es una marcha. Kant había visto claramente algo de este problema cuando dijo que había que determinar el interés que movía a la razón a trascender del entendimiento; sea o no interés, lo cierto es que la razón es una marcha hacia el objeto; no es simplemente algo en que se está, sino algo en que uno *se mueve hacia*.

Pues bien, la razón es esencial, intrínseca y constitutivamente un pensar *quaerens*, un pensar que busca; la razón no es un pensar concipiente (*begreifendes Denken*), sino que es una inteligencia “*quaerente*”. Lo cual quiere decir que la razón no reposa sobre sí misma y lo menos que se puede decir es que reposa sobre la inteligencia.

Esto nos lleva a la segunda determinación: el *intellectus*, ¿qué es el *intellectus*?

La filosofía clásica había entendido siempre que es un *intellectus concipiens*, que concibe ideas. Los sentidos nos dan las cosas y la inteligencia elabora, construye o concibe ideas acerca de ellas. Pero, independientemente de otro tipo de consideraciones, hay dos que deben hacerse a esta concepción. No es que sea falsa en absoluto, sino que me parece insuficiente, al menos por dos razones.

En primer lugar, porque parece como si concebir fuese algo así como pasear la inteligencia delante de la realidad al modo de un espejo y entonces se obtienen unos conceptos, del mismo modo que la vista percibe unos colores o el oído percibe unos sonidos.

Pero esto no es así. Los conceptos, aun los más rudimentarios, son algo que el hombre ha buscado y que va conquistando; es decir, son el decantado y el precipitado de esa razón “*quaerente*”, de esa inteligencia “*quaerente*” en el propio *intellectus*. El concepto no es algo que sea primario, una dote primaria del inteligir, sino que es una de las maneras que tiene la razón

para encontrar las cosas. Se podrá decir que la humanidad siempre ha utilizado conceptos, incluso sin saberlo. Pero entre la confianza en el concepto racional y la marcha progresiva dentro de él, que impera en el mundo desde la época de los griegos, y lo que podría ser un concepto en tiempos de Hammurabi hay un largo trecho. Es decir, la conceptualización es una de las maneras con las que se ingenia la razón para buscar las cosas en su función "quaerente".

Se dirá entonces –es el segundo punto– que al menos hay un concepto que no está forjado por la razón: el concepto de ente, el concepto de "que es". Pero este es un gran problema.

Desde los tiempos de Aristóteles, el ente pasó por ser algo problemático; necesitaba la operación del νοῦς [noûs], necesitaba captar de alguna manera eso que es el ente, pues no es algo inmediatamente dado sobre lo que fácilmente pueda mostrarse una especulación filosófica. Lo cual nos obliga a retrotraer el problema del *intellectus* al problema del νοῦς [noûs].

La razón no reposa sobre sí misma, sino sobre la inteligencia concipiente; por tanto, sobre una *inteligencia*. La inteligencia en tanto que concipiente reposa sobre una inteligencia que no tiene que ser necesariamente concipiente, sino que, como decía Aristóteles, es simplemente la aprehensión del ente por el νοῦς [noûs]; y la parte esencial del νοῦς, según nos dice el propio Aristóteles, es el λόγος [lógos] que dice aquello que está aprehendiendo. La razón remite esencialmente a la conceptualización, la cual, a su vez, está remitiendo a la inteligencia.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 326-327]



«La voz de la conciencia dicta de un modo inapelable y irrefragable. Ciertamente este dictado no siempre es unívoco, y por así decirlo igualmente sonoro. Se podría pensar entonces que es lo que Kant llamó imperativo categórico. Y esta interpretación es a mi modo de ver falsa por lo menos por tres razones.

En primer lugar, porque esta voz no es un imperativo en sentido kantiano. Kant concibe y enuncia sus ideas en forma proposicional, en forma de juicio, lo cual perjudicó mucho a la filosofía. En segundo lugar, Kant pensó siempre que este imperativo era subjetivo, todo lo transcendentamente que se quiera, pero subjetivo. Y es que Kant confundió siempre lo subjetual con lo subjetivo.

Todo lo subjetivo puede ser subjetual, pero no todo lo subjetual es subjetivo. Subjetual significa que la cosa de que se trata es un *sub-jectum*, pero no que sea subjetiva. Dejemos de lado el que la realidad humana no es ni tan siquiera subjetual, sino que es un sistema sustantivo. Finalmente, no se trata de un dictado categórico objetivamente considerado, sino de una voz en cuanto voz.

La voz de la conciencia, en efecto, es ante todo una voz. Y ésta es una forma de intelección sentiente. La realidad es lo que es "de suyo" aquello que está aprehendido. Y este "de suyo" es muy rico. Cada sentido tiene su modo de aprehender lo real.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 102-103]



«Kant entiende por conocimiento todo juicio objetivamente fundado. Y esto, ya hemos visto que es inaceptable porque inteligir afirmativamente no es sin más conocer. Hace falta cuando menos el fundamento. Para Kant este fundamento es el determinante objetivo de la afirmación (y para el caso no importa que esta objetividad tenga para Kant idealidad transcendental).

Pero no es lo que formalmente constituye el fundamento en el conocimiento. El fundamento es "realidad-fundamento" y no determinante objetivo del juicio. Kant ha lanzado el problema del conocimiento por la vía del juicio y del juzgar. Y esto no es exacto, cuando menos por dos motivos. Primeramente, porque identificar el conocimiento con el juicio es una enorme logificación de la razón.

Conocer no es fundamentalmente juzgar. Y segundo, porque el fundamento en cuestión no es el determinante objetivo del juicio, sino que es la realidad-fundamento. El conocimiento envuelve naturalmente juicios, pero no todo juicio es conocimiento. Sólo es conocimiento cuando el juicio es juicio de realidad profunda. El juicio campal no es conocimiento.

Los griegos emplearon el verbo incoativo *gignóskein*, conocer, en muchas acepciones; la que aquí nos importa es la que abarca el conocimiento estricto y riguroso, y que en los griegos culmina en lo que llamaron *epistéme*: conocer estricto, casi (sólo casi) sinónimo de ciencia.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, 165]

COMENTARIOS

«Es fácil oponer al típico concepto zubiriano de "inteligencia sentiente" la concepción kantiana de una "inteligencia sensible", que es una forma de primacía de la "inteligencia concipiente", la antítesis contra la cual desarrolla Zubiri todo su pensamiento; la razón última de ello provendría de un dualismo de facultades ("sentir" como opuesto a "inteligir") que, en el caso concreto de Kant, hace muy costoso garantizar la unidad del *objeto*, la cual exige la intervención de dos facultades de naturaleza heterogénea.

Todo ello es verdad, pero tengo la impresión de que, visto desde fuera, sonará a sutilezas típicas del peculiar "dialecto zubiriano" y todo se evaporará en una confrontación extrínseca de sabor acentuadamente academicista. Sin embargo, aquí es donde reside la clave del problema.

Esto confirma que Kant no es para Zubiri un filósofo “determinante”; al fin, el dualismo de facultades, lejos de ser algo específico suyo, “fue la tesis inicial de la filosofía desde Parménides, que ha venido gravitando imperturbablemente, con mil variantes, sobre toda la filosofía europea” (IRE 11-12).

Pero la variante kantiana no es otra más, y por eso Kant es un filósofo “muy importante”. No es otra variante más, en primer lugar, por su alcance en el despliegue de la filosofía crítica; si, como parece, la “gran luz” del año 1769 fue la definitiva certeza de una radical escisión entre sensibilidad e inteligencia, rompiendo así con el principio leibniziano de una esencial continuidad –pero rompiendo también con la idea empirista opuesta, que sólo admitía una diferencia de grado entre sensaciones e ideas–, y si esa escisión no fuese admisible, los fundamentos del kantismo crujirían. [...]

La respuesta zubiriana a lo que él llama alguna vez “el razonismo” kantiano (PFMO 246) también se inserta en una amplia línea del siglo XX que busca revalorizar las posibilidades de la sensibilidad; ello no impide, sin embargo, que Zubiri piense que lo irreductible de su posición en este punto se compendia en la conocida expresión “inteligencia sentiente”. Esta terminología ya tópica arrastra consigo desde el comienzo una dificultad que se caracteriza precisamente por su carácter simple.

Así se entiende que no resulte fácil de explicar y que quizá dentro de su propia obra Zubiri haya evolucionado en su modo de tratarla para ir superando ciertas ambigüedades que surgían de sus exposiciones; la prueba de ello es que reiteradamente se tiende a pensar que “inteligencia sentiente” es un intento extremo de aproximar la tradicional “inteligencia” al también tradicional “sentir”, cuando de hecho la conceptualización de Zubiri obliga a rectificar el significado habitual de ambos.

Si se trata de una expresión doble, es evidente que podemos tomar dos opciones que deberían conducir a la misma meta: replantear el significado de inteligencia hasta que precise intrínsecamente la dimensión sentiente o, por el contrario, examinar el sentir hasta que desde dentro exija la dimensión inteligente.

El primer camino sería el que determina el peculiar “inteleccionismo” zubiriano (IRE 284), y es el que prefiere Zubiri en sus exposiciones; el segundo camino viene marcado por el también peculiar “sensismo” zubiriano. Zubiri, en lo que creo que es un neologismo semántico, da al término “sensismo” un sentido no sólo distinto, sino opuesto al de “sensualismo”, cuando habitualmente se utilizan como sinónimos: “La unidad física y formal del momento de realidad como impresión no es por tanto sensualismo.

Es más bien, *sensismo*”: IRA 89. Texto claramente paralelo en HD 35-36. [...] “El empirismo tiene una metafísica o, más exactamente, es una metafísica”: SR 166.»

[Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 170 s.]



«Zubiri chocó frontalmente contra el carácter marcadamente “deontológico” de la ética kantiana (cf. SH 355-357, 363-364, 394) y, aunque luego dedicó amplio espacio a explicar la unidad de la razón teórica y la razón práctica (PFMO 224-246), sí da la impresión de que en el *Faktum* de la moralidad domina totalmente el momento de racionalidad.

Cuando luego se critica a Kant por mantener una “dualidad” entre la razón “intelectiva” y la razón “de las cosas” (Cf. IRA 77), de nuevo nos encontramos ante algo que sólo desde dentro de la filosofía de Zubiri es comprensible.

La ausencia de interés por la tercera *Crítica*, lo cual no es irrelevante si el objetivo de Kant en esa obra es, como parece verosímil, asegurar la realización de actos libres en un mundo necesario, algo no bien resuelto en la tercera Antinomia; véase el sólido estudio de A. M. Andaluz Romanillos, “La tercera naturaleza de la filosofía kantiana y la deducción de la ley moral”, *Cuadernos salmantinos de filosofía* 28 (2001) 79-114.»

[Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 166 n. 92]



«La “revolución copernicana” se hace indispensable desde el momento en que se acepta que “todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia” (KrV B 1) y la receptividad sensible registra una “materia bruta” (KrV A 1) que sólo alcanzará objetividad mediante su información *a priori*. Si los apriorismos emanan del sujeto, es ese sujeto el que debe dotar de necesidad y universalidad a las efímeras impresiones, mover el dinamismo cognoscitivo hasta el extremado refinamiento conceptual que muestran las leyes científicas y, por tanto, se está confiriendo a esa subjetividad una consistencia y una inmutabilidad a la que hay que referir todos los anhelos de la razón.

Si “el *yo pienso* tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones” (KrV B 132), parece que se está haciendo del yo un uso que va mucho más allá del mero carácter fenoménico, por mucho que luego, como es de todos sabido, Kant desmonte brillantemente los paralogismos a los que aboca la tentativa de la razón por conocer la sustancialidad de ese yo trascendiendo su manifestación fenoménica.

La “revolución copernicana” no sería viable si no se trascendiese la mera subjetividad empírica y para Zubiri este carácter “transcendental” es tan sustantivo que queda en función adjetiva el hecho de ser puesto por el sujeto (lo que determina el “idealismo”) hasta el punto de llegar a afirmar, en contra de lo que había dicho en otras ocasiones, que “Kant es lo menos

subjetivista que cabe" (PFMO 200); esto ofrece la base para que dos filósofos como Zubiri y Kant sean "hombres que no están de acuerdo, pero que en el fondo se entienden entre sí" (CLF 275).

Si el problema es el proceso lógico de constitución de la objetividad sobre el suelo firme de la subjetividad, en Zubiri (como en tantos autores de nuestro tiempo) ese planteamiento es imposible porque la subjetividad, lejos de ser aquel punto de partida sólido, es algo de muy trabajosa constitución y, en el mejor de los casos, no es algo originario:

"El Yo no es sujeto sino predicado: esta realidad soy Yo" (HD 56) ⁽¹⁾; es decir, Kant parte originariamente de una disyunción radical entre sujeto-objeto "y esto es radicalmente falso" (IRE 127). Si no hubiera una previa "presentación" de las cosas, el yo no podría "re-presentárselas", por lo que una subjetividad ⁽²⁾ armónica y plena sería, en el caso improbable de que se lograra, una meta lejana a conquistar.

⁽¹⁾ Esto es mucho más que una disputa verbal; aquí sólo puedo indicar que uno de los problemas axiales de la filosofía de Zubiri es una forma de realidad como la persona que sólo puede ser lo que es ("personidad") mediante un proceso de personalización o eventualmente de despersonalización ("personalidad").

⁽²⁾ Que la filosofía de Zubiri no es una "filosofía del sujeto" en ninguno de los sentidos posibles, parece bastante claro. No lo es tanto, en cambio, el lugar (derivado) de la subjetividad en Zubiri; cf. IRE 165, 180; el tratamiento más amplio del tema, aunque poco atendido, está en HV 106-138.»

[Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 167-168]



«Es el horizonte de la finitud el que hace que el entendimiento humano, al no ser un *intellectus originarius*, tenga que ser activo porque no recibe de los sentidos más que datos efímeros y contingentes, los cuales sólo pueden producir *conocimiento* cuando aparecen constituidos como *objetos*, es decir, cuando quedan insertados en una necesidad y una universalidad que no pueden proceder de la experiencia posible (eso exigiría algún tipo de "intuición intelectual", inaccesible a un entendimiento finito), sino que tienen que estar dados *a priori*.

Si esto no puede proceder de los objetos mismos, puesto que es necesario suponerlo para que se den "objetos", Kant se ve obligado a propugnar una "revolución copernicana" en la tradicional relación sujeto-objeto. Porque la intelección humana no es intuitiva, se hace preciso distinguir entre las "apariciones" (*Erscheinungen*) de las cosas frente a unas cosas en sí que marcan el límite infranqueable del saber; eso es lo que obligará a buscar

otras vías para satisfacer la "disposición natural (*Naturanlage*)" (KrV B 22) de la razón que en el medio teórico se extraviaría por caminos sin control: "He tenido que limitar el saber para abrir espacio a la creencia (*Glaube*)" (KrV B XXX).

Luego, el "canon" de la razón establecerá las distintas medidas internas por las que debe regirse el saber (*Wissen*), la opinión (*Meinung*) y la creencia (*Glauben*) (Cf. KrV A 820-831/B 848-859). Aquí está, en mi opinión, uno de los lugares clave para valorar el conjunto del proyecto filosófico kantiano a una determinada altura cronológica de su desarrollo.

El horizonte ontológico de la finitud implica una "entificación" de la realidad porque, para esquivar la nada amenazante, las cosas tienen que estar siendo ("ente es en su origen un participio activo) y ello derivará su realidad; es también la finitud del conocimiento humano el que aboca a una "logificación de la inteligencia" pues, si lo dado es informe, hoy que colocar el juicio en el centro de toda intelección:

"Podemos reducir todos los actos del entendimiento a juicios, de moto que el *entendimiento* puede conceptuarse como una *facultad de juzgar*" (KrV A 69/B 94). La logificación de la intelección implica no sólo desconocer la aprehensión primordial, sino también pasar por alto la peculiaridad de la razón frente al logos (IRA 165, 315) y de esta manera queda universalizado el "objeto" cuando en realidad no es más que un elemento parcial que tiene su lugar propio dentro de la razón:

"Objeto sería lo que está actualizado como *ob*, pero como algo que yace, que es yacente, sería un *jectum*. El objeto sería algo que 'está ahí': es un *keímenon*, algo yacente decía Parménides, un *hypo-keímenon*, un sub-yacente decía Aristóteles. El *ob-jectum* sería el correlato de un *sub-jectum* [...]

Esta concepción del objeto ha corrido a lo largo de la historia de la filosofía desde Parménides. Tiene, por ejemplo, su expresión suprema en Kant, que conceptúa el objeto justamente en términos de la ciencia de la naturaleza" (IRA 178).

Ahora se puede vislumbrar por qué Zubiri la acusación de reducir la intelección a "conocimiento" no es una simple disputa verbal: como lo dado sensorialmente es "de" la realidad, pero en sí mismo es informe, tiene que manejarse como dato sensible "para" un entendimiento que, no siendo originante, necesita ser activo para alcanzar la *objetividad*; a su vez, tal *objetividad* marcaría el límite de todo posible saber.

La interpretación zubiriana de Kant depende esencialmente de la aplicación de su idea del horizonte creacionista, un tema sin variaciones de relieve desde 1933.»

[Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 163-164]

●

«Que Zubiri destaque en Kant la finitud ontológica nada tiene que ver con la interpretación de Heidegger, sino que es una explicitación en su filosofía de ese horizonte creacionista que “va de S. Agustín a Hegel”; la necesidad de la intuición sensible es un tópico que aparece muchas veces en la exposición de Zubiri e incluso cabría aceptar que “la *intuición* define la esencia propia del conocimiento y, a pesar de la reciprocidad de la relación entre la intuición y el pensamiento, es en la intuición donde reside el verdadero centro de gravedad; lo que sucede es que en este punto Zubiri no está de acuerdo con Kant; en todo caso, lo que posiblemente le parece a Zubiri “inaceptable” en la interpretación de Heidegger no es la importancia de la intuición, sino que, sobre la hipótesis de la centralidad del esquematismo, se entienda la *Crítica* como una instauración del fundamento de la metafísica mediante la explicación de una ontología fundamental, que en la práctica viene a identificarse con una primacía para Zubiri inaceptable de la antropología filosófica.

Que la visión de la finitud desemboque en Kant es una concepción ontológica de las cosas como “objetos” no es nada nuevo; si se observa con atención, es lo que Zubiri viene diciendo desde su juventud, es lo que está detrás del desafortunado término “objetología” y lo que dice con claridad cuando se habla en Kant de “una ciencia de las condiciones transcendentales del conocimiento de los objetos” (CLF 91).

Que Zubiri coloque el tema de la objetividad como centro para el examen de Kant no debería resultar tan extraño y, aunque no es su propósito ofrecer una contribución más a la *Forschung*, tampoco es sin más incompatible con ella; después de todo, no sería insensato decir que se trata de un amplio comentario a aquel pasaje fundamental en el que Kant afirma que “las condiciones de *posibilidad de la experiencia* en general constituyen a la vez *las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia* y por ello poseen validez objetiva en un juicio sintético *a priori* (KrV A 158/B 197). [...]

Kant y Zubiri pertenecen a dos *horizontes* filosóficos irreductibles y, aunque muchos problemas filosóficos pueden permanecer a través de la discontinuidad de los horizontes, ello no acaece sin que sufran una profunda transformación.

El propósito de Zubiri es dejar atrás el agotado horizonte creacionista, lo cual implica un replanteamiento de la posibilidad y del sentido de la propia filosofía, pues la idea de Kant –“que la metafísica ha de ser una ciencia estricta y rigurosa” (CLF 114)– ya no es viable.»

[Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 165-166]

«Se entiende que el punto de arranque de la *Crítica de la razón práctica* no parezca correcto a Zubiri y se entiende que mantenga siempre la centralidad de los temas más teóricos del kantismo; no es que Zubiri no sepa que para Kant la libertad es “la clave de bóveda” (*Schlussstein*) de todo el sistema” y que ha dedicado páginas importantes a explicar “la primacía de la razón pura práctica en su enlace con la especulativa” (KpV, Ak, V, pp. 3-4, 119-121), pero el problema no es un problema técnico de interpretación de la obra kantiana; si Zubiri no insiste en el “teísmo moral” es, en primer término, porque su propia filosofía conecta mal con ese tema y probablemente juzga que ese teísmo moral es una postura filosóficamente débil, al margen de lo que piensen los investigadores de la obra kantiana.

Incluso los más entusiastas defensores de las virtualidades del pensamiento zubiriano para la ética admiten que “aparentemente parece no interesarse por ‘asuntos de ética’ o relegarlos a la consideración de los moralistas, no de los filósofos.

Es más, Zubiri suele manifestar una especie de permanente escepticismo sobre la misma”: J. Corominas, “La ética de X. Zubiri”, en el colectivo *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, p. 219.»

[Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 169 s.]



«El idealismo transcendental, según Zubiri, desde la vía antropológica termina en un Dios segregado del mundo, aunque reintegrado ulteriormente al mismo por la vía moral. En cualquier caso, ha partido del prejuicio de una voluntad humana escindida, la empírica y pura. Esta última, la pura, es la sece del imperativo categórico como ley fundamental, formal y universal.

Zubiri, por el contrario, desde su segunda etapa ha tenido muy claro que la existencia humana en su quehacer necesario como esencia abierta revela una realidad humana relativamente absoluta, siendo Dios una realidad absolutamente absoluta. “El hombre, *velis nolis*, al hacer su Yo con las cosas reales en cuanto reales, está haciendo su Yo *en* Dios (ultimidad), *con* Dios (posibilitante), y *por* Dios (impelente)” (HD, 182).

Pretendiendo alejarse de toda la construcción onto-teo-lógica tradicional propia del horizonte de la nihilidad y de un Dios-objeto, habla de la entrega en esta unidad “hombre-Dios”.

Aunque tendríamos que detenernos en el concepto de religación (NHD, 256), por falta de espacio simplemente quiero apuntar que también el pensamiento de Zubiri sufre una enorme presión al acoger al Dios cristiano más allá del horizonte de la creación y en una pretendida filosofía pura.

A mi juicio se trata de una herida nunca cicatrizada y cuyos síntomas se aprecian al encararse con el Absoluto con un tinte de spinozismo en su lectura apresurada o incluso panteísmo: “El animal de realidades es el

momento de finitud con el cual el hombre es Dios. El hombre es una manera finita de ser Dios” (HD, 327). Cf. tb. Spinoza, *Ética*, Parte Segunda, prop. XI, corolario: “Se deduce de aquí que el Alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios”.

El idealismo kantiano significa la constitución de un sujeto transcendental que dotado de estructura a priori construye la forma del objeto de su conocimiento. El resultado es desalentador porque queda estancado en una filosofía de finitud humana que reclama a gritos desde la moral un Absoluto que echó del mundo. Pero no podemos quedarnos aquí porque bien mirado tanto el uno como el otro se integran en la gran tradición cristiana europea y Dios funge en sus pensamientos como un gran perturbador.

En este sentido, Zubiri también se ve sacudido por la necesidad de construir una nueva teoría de la racionalidad que sea algo más que una mera expansión conceptual de la intelección.

En efecto, el pensamiento zubiriano asume el reto de reubicar a Dios revelado allende el Dios-objeto y la ontoteología. Pues bien, ambos comparten un mismo horizonte cristiano que es la causa de la dignidad que atribuyen a la persona si bien es cierto que, por razones diferentes, se ven impelidos a tratar con Dios o Absoluto en sus sistemas de manera dispar.

Así, mientras Kant utiliza el *rodeo* de la moral para reintegrar a un Dios expulsado como causa suprema del mundo, Zubiri también se ve forzado a reincorporar a un Dios arrojado de una filosofía pura más allá de la ontoteología tradicional, en primer lugar, desde el temprano concepto de religación que partiría de la totalidad de la existencia humana y, en un segundo momento, desde la aceptación histórica del cristianismo y su difícil articulación con la filosofía que se pretende más allá de Hegel y del horizonte de la nihilidad.

Fruto de esta tarea será la articulación “hombre-y-Dios” que logra tras unos análisis que no convencen a algunos de sus lectores.»

[Luengo Rubalcaba, Jorge: “El legado de Kant en Zubiri”, en Nicolás, Juan Antonio (ed.): *Guía Comares de Zubiri*. Granada: Editorial Comares, 2011, p. 125-126]



«No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia.

Pues ¿por dónde iba a despertarse la facultad de conocer, para su ejercicio, como no fuera por medio de objetos que hieren nuestros sentidos y ora provocan por sí mismos representaciones, ora ponen en movimiento nuestra capacidad intelectual para compararlos, enlazarlos, o separarlos y elaborar así, con la materia bruta de las impresiones sensibles, un conocimiento de los objetos llamado experiencia? Según el tiempo, pues, ningún conocimiento precede en nosotros a la experiencia y todo conocimiento comienza con ella.

Mas si bien todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, no por eso originase todo él en la experiencia. Pues bien podría ser que nuestro conocimiento de experiencia fuera compuesto de lo que recibimos por medio de impresiones y de lo que nuestra propia facultad de conocer (con ocasión tan sólo de las impresiones sensibles) proporciona por sí misma, sin que distingamos este añadido de aquella materia fundamental hasta que un largo ejercicio nos ha hecho atentos a ello y hábiles en separar ambas cosas.

Es pues por lo menos una cuestión que necesita de una detenida investigación y que no ha de resolverse enseguida a primera vista, la de si hay un conocimiento semejante, independiente de la experiencia y aún de toda impresión de los sentidos. Esos conocimientos llámense a priori y distínguense de los empíricos, que tienen sus fuentes a posteriori, a saber, en la experiencia.

Aquella expresión, empero, no es bastante determinada para señalar adecuadamente el sentido todo de la cuestión propuesta. Pues hay algunos conocimientos derivados de fuentes de experiencia, de los que suele decirse que nosotros somos a priori partícipes o capaces, de ellos, porque no los derivamos inmediatamente de la experiencia, sino de una regla universal, la cual, sin embargo, hemos sacado de la experiencia.

Así, de uno que socavare el fundamento de su casa, diríase que pudo saber a priori que la casa se vendría abajo, es decir, que no necesitaba esperar la experiencia de su caída real. Mas totalmente a priori no podía saberlo. Pues tenía que saber de antemano por experiencia que los cuerpos son pesados y por tanto que cuando se les quita el sostén, caen.

En lo que sigue, pues, entenderemos por conocimientos a priori no los que tienen lugar independientemente de esta o aquella experiencia, sino absolutamente de toda experiencia. A estos opónense los conocimientos empíricos o sea los que no son posibles más que a posteriori, es decir por experiencia.

De entre los conocimientos a priori llámense puros aquellos en los cuales no se mezcla nada empírico. Así, por ejemplo, la proposición: todo cambio tiene su causa, es una proposición a priori, mas no es pura, porque el cambio es un concepto que no puede ser sacado más que de la experiencia.»

[Immanuel Kant: *Crítica de la razón pura – Introducción*]



«Dass alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandestätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu

einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt? Der Zeit nach geht also keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an.

Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. Denn es könnte wohl sein, dass selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlasst) aus sich selbst hergibt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Übung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat.

Es ist also wenigstens eine der näheren Untersuchung noch benötigte und nicht auf den ersten Anschein sogleich abzufertigende Frage: ob es ein dergleichen von der Erfahrung und selbst von allen Eindrücken der Sinne unabhängiges Erkenntnis gebe. Man nennt solche Erkenntnisse a priori, und unterscheidet sie von den empirischen, die ihre Quellen a posteriori, nämlich in der Erfahrung, haben.

Jener Ausdruck ist indessen noch nicht bestimmt genug, um den ganzen Sinn, der vorgelegten Frage angemessen, zu bezeichnen. Denn man pflegt wohl von mancher aus Erfahrungsquellen abgeleiteten Erkenntnis zu sagen, dass wir ihrer a priori fähig, oder teilhaftig sind, weil wir sie nicht unmittelbar aus der Erfahrung, sondern aus einer allgemeinen Regel, die wir gleichwohl selbst doch aus der Erfahrung entlehnt haben, ableiten.

So sagt nun von jemand, der das Fundament seines Hauses untergrub: er konnte es a priori wissen, dass es einfallen würde, d.i. er durfte nicht auf die Erfahrung, dass es wirklich einfiel, warten. Allein gänzlich a priori konnte er dieses doch auch nicht wissen. Denn dass die Körper schwer sind, und daher, wenn ihnen die Stütze entzogen wird, fallen, musste ihm doch zuvor durch Erfahrung bekannt werden.

Wir werden also im Verfolg unter Erkenntnissen a priori nicht solche verstehen, die von dieser oder jener, sondern die schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden.

Ihnen sind empirische Erkenntnisse, oder solche, die nur a posteriori, d.i. durch Erfahrung, möglich sind, entgegengesetzt. Von den Erkenntnissen a priori heißen aber diejenigen rein, denen gar nichts Empirisches beigemischt ist. So ist z.B. der Satz: eine jede Veränderung hat ihre Ursache, ein Satz a priori, allein nicht rein, weil Veränderung ein Begriff ist, der nur aus der Erfahrung gezogen werden kann.»

[Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft – Einleitung*]



«Kant no podía quedarse contento con una filosofía partida en dos: por un lado, la segura pero inhóspita isla del entendimiento, con su inaccesible horizonte de ideales indemostrables, y por otro, la ciega certidumbre del

imperativo moral, con un Dios para la felicidad eterna de la conciencia. ¿No hay una esfera que lo abraque todo, dando también valor a la presencia del mundo visible y vivido, que no parecía tener sitio ni en lo científico ni en lo ético?

Cuando Kant se empeñaba en creer no le faltaban nunca razonamientos: ahora la unidad total es establecerá, sobre cimientos un tanto precarios para cualquier crítica un poco fría, en la *Crítica de la facultad de juzgar* (1790), o, quizá más exactamente, de la capacidad de valorar o estimar (*Urteilkraft*).

Hay, dice Kant, otros dos juicios que aplicamos siempre espontáneamente, aparte de los juicios del entendimiento y la razón, y de las decisiones morales: uno es el estético y otro es el teleológico, o de finalidad.

Son casi reacciones inmediatas; poco menos que instintivas, antes o aparte de que se usen conceptos: lo que se hace presente nos agrada, más o menos, no porque sea tal cosa o tal otra (sin concepto), ni porque nos sirva o convenga o deseemos apropiárnoslo (desinterés), sino porque encaja con nuestra capacidad de percibir como si estuviera hecho para encajar –y precisamente en la medida en que encaja fluidamente, igual que dando lugar al libre juego de nuestras facultades–.

Esto es la belleza, más clara de distinguir para el análisis cuando no se parece a nada ni sirve para nada: la intuición que en ella se da de la unidad del ser es tan rica que Kant la declara símbolo de la moralidad.

Pero por si esta consideración pareciera limitar el placer estético a la belleza en sentido de ajuste armónico en sí y con nuestras facultades, Kant la complementa con otro concepto que ya rodaba por el ambiente cultural y que él mismo había tratado: el de sublime, como la emoción prerromántica del desborde de nuestras facultades –bien sea por su empuje, como una tormenta en el mar–.

El placer estético, pues, revela la unidad de todo, mente y mundo, como predestinados recíprocamente por designio divino; y así ocurre también en el otro juicio, aún más paradójico que el estético (interés desinteresado), pues se refiere a una finalidad sin fin, el teleológico, al que incluso le estorba su nombre.

Pues se trata de que todo cuanto vemos nos complace, más o menos, porque, además de encajar con nuestra facultad de percepción, ofrece siempre cierta coherencia que se diría que responde a un designio, pero que disfrutamos tanto más claramente cuanto menos sabemos para qué sirve.

En la naturaleza, tal es lo que nos admira como orgánico: la impresión de que podría haber un plan, aunque no lo haya o aunque lo ignoremos. Y el mundo entero se le aparece así a Kant como un cosmos, no un caos, infundiendo la sensación de que no hay nada al azar. Está claro que Kant, en su tercera *Crítica*, más bien expresaba que fundamentaba su intensa fe religiosa, confiada y optimista. [...]

Kant pone en marcha la filosofía idealista, cuyo correlato sensible es el romanticismo»

[J. M. Valverde: *Vida y muerte de las ideas*. Barcelona: Ariel, 1989, p. 187-189]

[Impressum](#) | [Datenschutzerklärung und Cookies](#)

Copyright © [Hispanoteca](#) - Alle Rechte vorbehalten