

Félix Duque Pajuelo

Se dice en son de crítica que Kant acepta el hecho de las ciencias. También acepta el de la libertad. Naturalmente; ¿qué se puede hacer con un factum (e.d.: producto muerto de un pasado (1)) sino a-ceptarlo, acogerlo? Ahora bien, una verdadera acogida implica el reconocimiento de un campo común (affinitas, Verwandtschaft) entre el receptor y lo acogido: e.d. las condiciones de posibilidad de recepción de algo como algo tienen que ser las mismas que las que han hecho que el factum sea tal: hecho. O, de nuevo: la acción de disposición de recepción tiene que ser la misma que la acción petrificada congelada en el hecho. Este es el único presupuesto teórico del que parte Kant. El único Grund que acepta como innato (2). Pues condición (de condo: echar los cimientos de algo; o bien: Bedingung, acción por la que una cosa (Ding) es cosa) dice: razón interna del hacer de algo. Por lo que respecta a las ciencias de la naturaleza (nuestro tema), Kant se pregunta cómo son posibles: e.d. intenta regresar (regressus transcendentalis) a la acción que las origina, habida cuenta de que tal regressus sólo es concebible si tal acción es idéntica, o al menos análoga (3), a la que da origen a nuestro conocimiento, en general (y por tanto, también de hechos).

Contra el tópico (y contra la letra de muchos pasajes del propio Kant), hay que recordar ahora que, si las acciones parecen ser dos: la que origina a la ciencia, la que origina a nuestro conocimiento, en el fondo deben tener (dado el punto de partida) un campo común al que regresar (Heimkehr). Bien se ve que hay aquí una gigantesca tautología. Kant llama a esa tautología experiencia (4). Ahora bien (y con ello introducimos un segundo factum), la acción originaria de nuestro conocer (y por ende del científico) no se explica a su vez tautológicamente. Si conocemos (o queremos conocer) es porque estamos interesados en ello (5), e. d. porque algo nos mueve. Y si nos mueve es porque anticipamos en el pensamiento la realización de algo que nos falta. Esa anticipación incita a la acción: obra como fundamento de realización en la experiencia de ese objeto pensado (6). Pero, para ello, la experiencia misma debe ser afín a (estar emparentada con) nuestra acción: de lo contrario no podría acogerla. Algo tiene que permitir la transición de la acción que da cuenta de los facta de la libertad y de la ciencia.

Ya de antemano, y antes de explorar ese campo, podemos comprobar que los dos facta están a distinto nivel. El de la ciencia está subordinado al de la

libertad. Es la moralidad, no el conocimiento teórico lo que constituye nuestro ser (7). Ello implica que, al contrario del factum de las ciencias (cuya posibilidad última no radica en ellas, sino en el interés del conocer), la libertad se posibilita a sí misma (8)... hasta cierto punto; debes, luego puedes... realizar algo en la experiencia: algo acogible en, pero nunca producible por, la experiencia. Porque hay libertad, nuestro conocer no es hacer. O, dicho de otra manera: la ciencia está subordinada a la libertad, pero no hay puente entre ambas regiones (9). Se debe ser, porque no se es... todavía. Lo que sí podemos (y debemos) postular es que, en cada caso (en cada realización de fines), la meta última de nuestros deseos debe coincidir con la meta última de nuestra acción moral en el mundo (Sumo Bien: unión asintótica de felicidad y moralidad, en la que el movimiento del deseo hacia el fin coincidiría con el movimiento técnico del fin hacia el deseo); a la vez, tal meta debe poder ser proseguida in indefinitum (progreso del género humano hacia lo mejor: corrección postcrítica del postulado -viciado metafísicamente- de la inmortalidad del alma) (10). Pero habíamos negado que hubiera campo común entre ciencia y libertad (e.d.: el territorium de esta última es supraempírico). El hiato sería insalvable (y por ende los territorios mismos inexistentes, al menos para nosotros) si no encontráramos en la experiencia ejemplos de seres cuyas condiciones de posibilidad no son empíricas, sino procedentes del campo de la libertad.

No hay que buscar muy lejos: nosotros mismos somos ese ejemplo (y, por analogía, todo sujeto de deseos). ¿En qué consiste nuestra acción? Nosotros anticipamos la idea de un todo (fin), y lo realizamos poniendo a disposición del instrumento de mediación (nuestro cuerpo) cosas tomadas del campo empírico (medios). Ahora bien, esta realización implica: 1º) que nuestro cuerpo (como un todo) se adecúa hasta cierto punto a nuestros fines; 2º) que los órganos de nuestro cuerpo se adecúan a éste, en su totalidad; 3º) que hay correspondencia posible entre nuestros órganos y los medios externos; 4º) para que en cada caso sea posible esa correspondencia debe haber de algún modo una regulación entre los dos campos, tomados cada uno como totalidades; e.d. la naturaleza externa (totalidad de lo empírico) debe dejar hacer a la libertad que, a nuestro través, funciona orgánicamente (e.d. procede del todo: fin, a las partes, medios). Por tanto hay que pensar a la naturaleza externa como si, además, estuviera organizada de modo que se pusiera a nuestra disposición (con lo que, eo ipso, nos pensamos como fin final (11) de esa naturaleza organizada).

Ahora bien, si, como se presupuso al inicio tautológicamente, la naturaleza (lado externo de la experiencia) ocupa el mismo campo que nuestro conocimiento (lado

interno de la experiencia), se sigue analíticamente que también la ciencia debe estar organizada finalísticamente (o, más bien, que hay que pensarla como si lo estuviera).

Sucede con todo algo decisivo: ni la naturaleza externa ni la ciencia (e.d.: en su base, la experiencia) están organizadas finalísticamente. Esta no es (sólo) una cuestión de hecho, sino de principio. Pues el principio supremo (12) (el hecho que se hace a sí mismo: la pura autonomía de la libertad) establece un desequilibrio originario: lo que debe ser no es... ni será nunca por entero; de lo contrario, la libertad dejaría de existir: todo sería necesario; e.d.: nada existiría; algo así como el nirvana budista. De ahí las precisiones anteriores ("de algún modo", "hasta cierto punto"). Podemos fantasear incluso (y no, desde luego, pensar: pensar puedo lo que quiera, si no me contradigo (13)); pero en estas fantasías no sólo hay contradicción, sino que todo pensar se anula lo que ocurriría si no existiera libertad. Procedamos de arriba a abajo: los dos postulados (sumo bien: Dios, y duración indefinida del género humano) estarían ya realizados; e.d.: serían una y la misma cosa (llamada por Kant destino (Bestimmung) supremo del hombre: el reino de Dios en la tierra (14)). No habría tiempo (que mide la distancia entre el primer y el segundo postulado). Dejaríamos de ser sujetos de deseos y de proponernos fines (distanciados igualmente en el tiempo). Nuestros órganos coincidirían con los seres naturales (máquina gigantesca que se anularía a sí misma), y la naturaleza externa coincidiría con la finalística. La regulación sería constitución, y el pensamiento realización. Ver (¿qué?) sería crear (¿qué?): idea imposible del intellectus archetypus (15) en su coincidencia con el entendimiento intuitivo (16). Dicho con todo rigor: aquello por lo que nos afanamos es un radical sinsentido. Ni siquiera cabe pensar en que la razón enloqueciera: no podría trastornarse porque no tendría donde tornarse.

En suma: somos libres y hacemos ciencia porque estamos originariamente desequilibrados (desequilibrio entre fines y deseos). Ese desequilibrio expresa el mundo: es la verdadera medicina mentis, la terapia de nuestro espíritu. O dicho más crudamente: Dios no existe, sino que debe y puede darse como Idea de la razón que se produce a sí misma al idear (17), sin concordar empero consigo misma; por eso se rompe en tres Ideas: Dios, Mundo, Hombre, siendo ésta última la cópula (18). Sólo a través de la Idea-Hombre tiene sentido la donación de ser: triunfo absoluto del Humanismo, a costa de que el ser que a esa Idea le es propio consista en una escisión; el Hombre es (une-y-separa como tensión) entre Dios y Mundo; su ser es una grieta: ser-entre el ser de la naturaleza y el deber-ser de la libertad (19).

Esa grieta (la finitud humana) hiende y articula el entero espacio de la experiencia, al que ahora descende-

mos. Podremos comprobar que se trata de un mundo invertido con respecto al regido por la razón práctica (ética o técnica). En primer lugar, cabe señalar: dado que en este último ámbito actuamos finalísticamente, e.d.: por proyección del futuro en el presente, el tiempo de la experiencia deberá proceder irreversiblemente del pasado al futuro. Es esta secuencia irreversible la que está a la base del esquema número: "adición sucesiva de uno a uno" (20); concepto sensibilizado a priori que posibilita la matemática. Pero esa dirección del flujo del tiempo tiempo tiene para nuestra temática un valor aún más precioso: sin ella no sería posible la aplicación empírica de las categorías puras de fundamento y consecuencia. Es ella la que esquematiza estas categorías, convirtiéndolas en causa y efecto: secuencia de fenómenos similares (21), que a su vez es la base trascendental de la segunda ley de la mecánica: la ley de inercia (22).

En segundo lugar, puesto que en toda organización finalística el todo es previo a las partes, será su inversa lo que rija el mundo natural. Así, el principio de los axiomas de la intuición (base de la matemática y, a su través, de la ciencia natural) prescribe: "todas las intuiciones son magnitudes extensivas" (23); y por tal entiende Kant aquella magnitud "en la cual la representación de las partes hace posible la representación del todo (y por tanto precede necesariamente a ésta)" (24).

En tercer lugar, y en cuanto que somos organismos, nuestro desarrollo tiene lugar por intususcepción (crecimiento de dentro a fuera, propio del cuerpo animal; la idea es extendida igualmente a la Ciencia, entendida como un Todo (25)). La intususcepción significa (algo bien difícil de entender, hoy) que las fuerzas de las que en última instancia depende el cuerpo (y que por tanto rigen tanto a las fuerzas motrices como a las materias del cuerpo) no están "una fuera de otra" (¡contra el principio de los axiomas!), sino "una en otra" (26), de manera que "llenen enteramente uno y el mismo espacio", o sea que "se penetran una a la otra" (27). Dicho sea de paso, esta penetración es admitida por Kant para las combinaciones químicas (de dos sustancias surge una tercera que ocupa el mismo espacio (28)), y ello explica su obstinación en negar valor científico a la química (por definición, no es matematizable). Si nosotros (y todos los organismos) nos desarrollamos pues por intususcepción (penetración total de las fuerzas: el todo orgánico está presente en cada una de las partes, a las que posibilita), se sigue necesariamente la impenetrabilidad en el mundo de la ciencia natural: y ello tanto a nivel dinámico (donde la impenetrabilidad: prioridad de la fuerza repulsiva, es signo de la manifestación sensible de lo real (29), y se sigue del principio de las anticipaciones de la percepción (30) posibilitador de la dinámica) como mecánico (condición de posibilidad de los cuerpos (31); garante de la sollicita-

ción: acción instantánea (32)).

Por último, en cuanto que actuamos según leyes de la facultad de desear (queremos -y disponemos en orden a ello la naturaleza- que nuestras representaciones sean causa de la realidad efectiva de los objetos de esas representaciones (33)), somos seres vivos. En cuanto que ésta es nuestra constitución esencial (por estar regida por la idea-hecho "libertad" (34)) se sigue inmediatamente que el carácter esencial de lo natural es la carencia de vida (Leblosigkeit: inertia (35)).

Si ahora reunimos estas propiedades, tendremos el rasgo constitutivo de todo lo estudiado por la ciencia natural en cuanto tal. Se tratará de algo extenso (partes extra partes: principio de la matemática y de su inmediata aplicación en la física: la foronomía), impenetrable (grado de realidad: principio de la dinámica) e inerte (cuanto de estado inmutable salvo por una causa externa: ley de inercia, de la que depende (junto con la persistencia, de la que después hablaremos) no sólo la mecánica, sino toda ciencia natural propiamente dicha (36)). Ahora bien, la "extensión impenetrable e inerte" es la mismísima definición de la materia (37): el suelo de todas las ciencias empíricas.

Podría parecer que hemos conseguido realizar el ideal inmediatamente postkantiano: deducir todo el sistema de un principio supremo, a saber del hecho de la libertad, incondicionalmente exaltado como Idea-Hombre. Pero Kant se niega constantemente (sin ir más lejos, en el contexto del pasaje citado: "tomamos de la experiencia...") a toda exposición a priori del concepto de materia. En este carácter empírico de la materia se basa nada menos que la diferencia entre metafísica de la naturaleza y matemática. La primera procede por meros conceptos, e.d. analiza el concepto empírico (dado) de materia a la luz de la filosofía trascendental (proposición trascendental, que suministra la guía para buscar síntesis de lo empírico en toda cosa en general (38), y tabla categorial, que articula y localiza (tópica) las notas contenidas en el concepto de materia); la segunda construye sus conceptos enteramente a priori en la intuición pura, pero, falta del Principio trascendental y del Principio metafísico (39), no entrega sino formas posibles de objetos.

Sin embargo, bien cabría aventurar que Kant establece aquí una división demasiado tajante. Pues la metafísica también realiza construcciones (esto lo señala explícitamente Kant (40)) aunque no en su campo propio, sino en su aplicación a la parte pura de la ciencia natural (physica generalis). El lugar de exposición no es desde luego una intuición pura (se trataría entonces de matemáticas), ni sensible (pues la aplicación se da en la física pura), sino el prototipo de toda cosa sensible: la cosa en general, determinada por el principio trascendental (41). Se trataría, como señala Plaass (42), de determinar en qué

conceptos (las notas del concepto empírico de materia) hay que particularizar los predicados trascendentales (las categorías), a fin de lograr conceptos derivados (¡una nueva especie de predicables!) que posibiliten pensar la existencia de objetos correspondientes a esos conceptos. Los enteros Principios metafísicos darían prueba de esa construcción metafísica, efectuada sobre algo que no es concepto, sino principio de búsqueda de intuiciones: algo en general (43). Pero adviértase que, sin el carácter empírico del concepto de materia, no podrían construirse sus notas sobre la cosa en general y mediante las categorías.

Claro está: el mismo carácter condicional de la frase anterior hace patente que ésta no es una verdadera prueba. Pues bien podría ser que el último Kant quisiera desechar por completo los Principios metafísicos (44) y constituir de una buena vez una metafísica digna de ese nombre, es decir totalmente a priori, sin aceptar como base un concepto empírico (¿no dice ya en 1787 -un año después de los Principios metafísicos- que quiere escribir una metafísica de la naturaleza (45), y repite lo mismo en 1790 (46)?). Pero no hay tal. Con todas las modificaciones que se quieran (y las hay graves), lo que Kant escribe posteriormente no son unos nuevos Principios metafísicos, sino la Transición de éstos a la ciencia natural. Ambas obras (si concordaran, que no lo hacen; pero eso es otra historia) entregarían la entera metafísica de la naturaleza.

Después de todo -cabe argüir- lo que estoy pidiendo es algo en verdad extraño. No hace falta probar que el concepto de algo es empírico: se da en la experiencia, y ya está. Es así que el concepto de materia se extrae de la experiencia, ergo... Pero la réplica no es convincente. Todo concepto teórico puede sacarse de la experiencia (de esta silla puedo sacar por abstracción, comparación y reflexión los conceptos de sustancia, unidad, realidad, etc.) (47). La diferencia es restrictiva: los conceptos empíricos sólo pueden extraerse de la experiencia. Los a priori pueden derivarse además de las leyes de nuestro pensar (funciones lógicas presentes en todo juicio).

Ahora bien -y esto es lo decisivo-: yo no he derivado el concepto de materia de las leyes del pensar, sino de algo análogo a la negación trascendental (48) de los predicados que competen a la praxis humana. Y esas negaciones, condiciones materiales necesarias de la praxis misma, no explican solamente que su complexus entregue un concepto empírico, sino también el carácter de mundo invertido que tiene la naturaleza al enfrentarse al reino de los fines.

En primer lugar, los dos territorios no tienen igual rango, sino que el natural es consecuencia del finalístico, no a la inversa. Partiendo de la experiencia no podría llegarse jamás a vislumbrar algo así como libertad. Porque

ésta necesita efectuarse, por eso hay experiencia, pero no al contrario. Como señalamos anteriormente, la libertad es el único principio incondicionado en Kant (como vio muy claramente Fichte, aunque siguiera luego otros derrotados). Toda otra razón encierra una petitio principii; ¿por qué iba a distinguir Kant entre cosa en sí y fenómenos?: ¿por respeto a la empiría?, ¿a lo dado? Todo eso son, a mi ver, escapatorias del verdadero problema (aunque con base textual, es verdad; una base, sin embargo, fácilmente atacable, como prueba el desarrollo del kantismo). No: la razón está en que Kant parte de un presupuesto que, como dijimos, lejos de establecer una posición trascendental (y este es el error denunciado por Kant en su capítulo sobre el Prototypon transcendentale), es una escisión originaria. Kant no dice "la libertad existe como algo dado", sino: "la libertad debe ser realizable como tarea en el mundo empírico." Por eso el hombre divino en nosotros (49), el señor del mundo, no dice sino un imperativo: "Obedeced" (50). Ello no implica una posición extraconsciente de la naturaleza como No-Yo, porque nada hay más alto que la autoconciencia (51): la libertad es razón ético-práctica, y no otra razón, ni tampoco sinrazón (Dios, en cuanto existencia, como ya apuntamos). Pero se olvida que razón es ratio, relación (de ahí que la Idea-Hombre sea cópula). Y todo lo que no es relacional no es tampoco racional (ni un Dios existente de suyo, ni un Mundo separado de Dios. Ambos son los extremos de un juicio: Ur-teil: partición originaria, según la etimología fascinante, y errónea, de Hölderlin (52)).

Yo me atrevería a decir, forzando la paradoja: el concepto de materia es el único del que cabe probar a priori que es empírico. Sin la empiría no se propondría la libertad, en cuanto que es la condición necesaria (la base material, y nunca mejor dicho) de esta última (que es fundamento y condición final de su existencia). La libertad se propone desde la materia. La materia existe para la libertad; sin la negación trascendental del mundo de los fines, no se daría éste como tarea. Como señala Kant, en un contexto ontoteológico perfectamente aplicable a esta temática (él mismo lo hace dos páginas después), las negaciones trascendentales son los únicos predicados por medio de los cuales cabe diferenciar todo otro predicado del ser realísimo (53). Mutatis mutandis: los predicados de la materia (negaciones de la libertad) son los únicos que permiten la efectuación de la ley moral. Pues esas negaciones presuponen (primacía de la afirmación) la positividad de la libertad que niegan. Son puras privaciones (54) y, pensadas por sí solas (allein), significarían la supresión de toda cosa (die Aufhebung alles Dinges). Dicho en el ámbito de nuestra temática: la materia, pensada por sí sola, es nada: sus atributos son meramente negativos: no-penetrable, carente de vida, inorgánica. Su definición como extensión (partes extra partes) no facili-

ta ningún todo, sino que disipa las partes en una serie infinita (por ello, la fuerza repulsiva: otro nombre para la *Ausdehnungskraft*, aun siendo originaria, necesita ser contrarrestada por la fuerza atractiva para formar cuantos dinámicos (55)). Resumamos, pues: no se da materia sin la tarea de la libertad (no hay Gabe sin Aufgabe)(56). O de otra manera: no hay conocimiento sin interés.

Una consecuencia inmediata de esto, e igual de paradójica que el concepto de que procede, es la siguiente: en la naturaleza todo está ordenado necesariamente, sin excepción. Y sin embargo, lo empírico, lo fenoménico (y en esto insistirá constantemente Hegel (57)) parece ser algo efímero e inconsistente. Sólo las leyes del pensamiento son necesarias; el fenómeno es sólo la aparición de éstas, dirá Hegel en su crítica a Kant (58). Según éste, por el contrario, es verdad que las leyes del pensamiento científico son las leyes de la naturaleza (no concuerdan, ni se corresponden, sino que son lo mismo; ya hemos insistido en el carácter común del campo "experiencia"); hasta aquí estarían de acuerdo ambos pensadores. Pero Kant sigue (y ello llenaría de estupor a Hegel): esas leyes son igual de necesarias que las leyes del movimiento de la materia (59). Que nosotros no podamos derivarlas de las leyes generales (algo que intentará Kant desde 1790) no quita óbice a su necesidad. Tanto las leyes empíricas como las leyes de la parte pura de la física (e.d.: los principios metafísicos y matemáticos) obedecen a una misma idea: la idea del mecanismo (60). Aquí no cabe desde luego argüir que es el respeto a lo dado, etc. lo que obliga a Kant a presuponer ese carácter necesario. Al contrario, si procediéramos desde lo dado no llegaríamos jamás a formular una ley (problema de la inducción). Y es que esa necesidad es el correlato a nivel teórico de los caracteres negativos de la materia. La finalidad propia del ámbito práctico es falible: de que se deba y se pueda realizar un fin no se sigue su efectuación: hay que contar con la disponibilidad (afinidad) de la naturaleza. Por ello, la finalidad es la legalidad de lo contingente en cuanto tal (61). De esa legalidad se deriva (por negación) la legalidad de la naturaleza. Es decir: lo contingente no es superior a lo necesario (se trataría en este caso de una mera negación lógica, y ese aserto sería un absurdo). Pero la legalidad de lo primero es fundamento de la legalidad de lo segundo (que es a su vez base material de lo finalísticamente orientado). No hay que decir (sería un *quid pro quo*) que esta idea da un excelente rendimiento científico (y no sólo en biología, sino en cualquier sistema complejo, dotado de grados de libertad). Porque es una buena concepción filosófica, por eso rinde necesariamente buenos servicios en ciencia, diría seguramente Kant.

Ahora podemos preguntarnos, finalmente, por la razón última de la inversión entre el mundo físico y el ámbito

de los fines. Tal razón viene establecida con suficiente precisión tras el período crítico, y podemos denominarla, con Lehmann (62), el principio de correspondencia actual. Pero para fijar la problemática debemos atender primero al concepto, realmente crucial, de fuerza.

Con optimismo volteriano (63), el joven Kant había exigido como único presupuesto para la construcción de un mundo la donación de materia (64). Pero ya en la etapa crítica (y las dificultades internas de los Principios metafísicos lo prueban ad nauseam) es evidente, en primer lugar, que tal donación (Gabe) no es primitiva, sino derivada de la propuesta (Aufgabe) de libertad -como ya hemos visto-, y en segundo lugar que el mero concepto empírico de materia no garantiza la existencia de cuerpos. Paradójicamente, cabe decir que el sustantivo presente en la definición de materia: "extensión", no es nada sustancial. Por el contrario, y como buen derivado del principio de los axiomas ("magnitud extensiva"), la extensión es el mero correlato empírico del concepto matemático-trascendental de cantidad (partes extra partes). Los dos adjetivos presentes en la definición: "impenetrable" e "inerte" (muerto) nos preparan para la constatación empírica de la existencia de cuerpos, pero no bastan por sí solos para ello. Para empezar, la impenetrabilidad de la materia apunta a la acción de una fuerza. Las vacilaciones de Kant respecto al estatuto de este concepto son notorias. En cuanto fuerza, sin más, el concepto correspondiente parece ser un predicable absolutamente intelectual (e.d.: no producto de la conexión de una categoría con un modo puro de la sensibilidad, sino de la composición de dos categorías). La definición más amplia parece ser la de "causalidad de una sustancia" (65), aunque también -y ello es bien significativo- se podría entender a la inversa: la causalidad lleva al concepto de acción, ésta al de fuerza y, a través de éste, al de sustancia (66). Y todo ello por mera aclaración analítica del concepto (Erläuterung) no por ampliación sintética (Erweiterung).

Dos años después de la primera edición de la Crítica de la razón pura, en la Metafísica de Mrongovius, encontramos fijado el carácter medial del concepto de fuerza. Frente a la pura capacidad de acción (Vermögen), que atiende a la posibilidad de una acción, la "fuerza contiene el fundamento de la realidad efectiva de una acción" (67). Paulatinamente, el concepto se ha ido desplazando: la fuerza no es ni sustancia ni causalidad, sino el fundamento de posibilidad de ambas, en orden a la efectuación de un accidens de la sustancia (68). Ahora bien, tal carácter de fundamentalidad se paga (como siempre en el método kantiano del regressus) con una mayor generalidad (pérdida en la diferencia específica (69)). Lo perdido aquí es, nada menos, el carácter de referencia a la existencia de un objeto posible (nota distintiva de las categorías dinámicas (70)). Sólo así cabe entender, a mi

ver, que el predicable "fuerza" se erija en principio de la Dinámica (en los Principios metafísicos), cuyo basamento trascendental es una categoría matemática (la Realität), que garantiza la anticipación de la percepción, pero solamente quoad formale (grado de realidad). Es la ignorancia de este desplazamiento lo que ha descarriado a Schelling, y llevado a su Naturphilosophie por la senda formalista de la construcción de la materia a partir de fuerzas (71).

Lo que construye Kant en la Dinámica de los Principios metafísicos no es la existencia de la materia (y, por ende, de los cuerpos) (72), sino la realidad de las variaciones de los cambios de estado (solidez, fluidez) de ésta. Lo que hace allí Kant es construir esas fuerzas sobre el concepto empírico de movimiento (cuya primera aparición permite la Foronómia, sobre la que se construye la Dinámica). El predicable puro "fuerza" se convierte así en un concepto medio (mittelbegriff): el de fuerzas motrices de la materia. Son ellas las que establecen los lugares posibles (tópica de las fuerzas motrices) para las fuerzas efectivas, cognoscibles sólo empíricamente (73).

Hemos esquematizado así, muy brevemente, el origen teórico de las fuerzas motrices. Ahora bien, y siguiendo el hilo conductor de este trabajo, cabe preguntarse ahora por la deducción negativa de ese concepto a partir del ámbito finalístico. O sea: la donación de las fuerzas motrices (fundamentos reales de la posibilidad de una causa) tiene que seguirse por negación trascendental de una fuerza organizadora de la materia (fundamento de posibilidad del efecto). Y esa fuerza la conocemos "sólo en nosotros mismos, a saber en nuestro entendimiento y voluntad, entendidos como causa de la posibilidad de ciertos productos orientados enteramente en conformidad a fines, a saber de obras técnicas (Kunstwerke) (74).

La fuerza última que regula (no constituye) toda realidad no es, tampoco aquí, ni entendimiento ni voluntad, sino la determinabilidad de ésta por aquél: "la capacidad de producir algo según una idea la cual viene denominada fin" (75). Que haya fines a priori en la naturaleza es algo que "ningún hombre puede captar" (70). Pero sin la presuposición (tarea: propuesta) de tales fines no habría naturaleza, ni conocimiento teórico alguno. De ese respecto práctico pende "la posibilidad de una naturaleza en general, es decir, la filosofía trascendental" (77).

Esta decisiva afirmación nos conduce directamente al tema que antes dejamos en suspenso: el principio de correspondencia actual. Las fuerzas efectivamente presentes en los cuerpos materiales afectan nuestros sentidos (afección externa). Esto es un dato. Pero un comienzo no es un principio (Principium: arché). Para que algo así como "dato" tenga sentido es necesario presuponer (proponer) el principio general de disponibilidad para la recepción de lo dado (ése fue el punto de partida de

nuestro trabajo). Es decir: la donación externa presupone una capacidad de autoafección, para recibir el dato. De esa afección interna pende la entera ciencia natural: la mecánica y la dinámica (78). ¿Cómo entender tal cosa? Recordemos el principio trascendental, ya citado (79): para poder establecer toda transformación de fenómenos (como agregados empíricos) en objetos de experiencia (80), es decir, para que haya ciencia y no un montón de conocimientos dispersos (81), es necesario proyectar regulativamente (principio de búsqueda) algo así como objeto en general (Objekt: X); la cosa originaria de afecciones.

Ahora bien, si por una anfibología, difícilmente evitable, convertimos subrepticamente este correlato (respectus) en algo separado del sujeto (y de sus fuerzas cognoscitivas), la cosa en general se convierte en cosa en sí (82). Y de la misma manera, si olvidamos que algo así como sujeto en general es un concepto regulativamente proyectado en favor de la experiencia, lo tomamos igualmente en cosa en sí: "El sujeto es consciente de sí mismo por serlo del objeto, pero sólo en el fenómeno; (es consciente) en cuanto datum para la posibilidad de la experiencia" (83). Lo que está en juego en el problema de la afección no es, pues, la interacción de dos cosas, sino de dos fuerzas: las presupuestas finalísticamente en el respecto práctico, y las correspondientemente puestas en el respecto natural. Es el sujeto el que hace y causa el movimiento "en virtud del cual se afecta a sí mismo" (84). Pero a tal movimiento (presente empíricamente en el juego relativamente libre de nuestros órganos) tiene que corresponderle una resistencia: "en este (acto) son puestas las fuerzas motrices, así como lo intuitivo y aprehendido como forma de combinación de esas fuerzas: la intuición de la percepción (es) material." (85) Adviértase que no hay aquí idealismo subjetivo, sino constructivismo: el sujeto mismo que pone no está él mismo puesto (e.d. no existe: ser es la posición absoluta de una cosa (86)). Cuando me muevo, y experimento la resistencia exterior, presupongo un principio de síntesis (cosa en general) en aquello que me afecta (87), y lo entiendo como si actuara de forma correspondiente a mi propia organización: ésta viene pues proyectada regulativamente (reflexivamente) en el fenómeno mismo (fenómeno, en este sentido directo), y reconocida a tergo (dada la relativa adecuación de la fuerza motriz externa a mi fuerza organizadora interna: mi corporalidad) como posibilitante del sentido del fenómeno. Esta posibilitación está puesta por nosotros en la experiencia: no es pues empírica, sino a priori. Pero no es una cosa (una sustancia), sino (y la denominación es precisa, aunque extraña) ella misma un fenómeno: un fenómeno indirecto (pues presupone empíricamente al fenómeno, puesto sin embargo metafísicamente). Kant lo llama igualmente, fenómeno del fenómeno, "a saber: cómo se afecta mediatamente el sujeto es, metafísicamente, el modo como el sujeto se hace

a sí mismo Objeto (es consciente de sí mismo en cuanto determinable en la intuición)"(88).

Concluamos: que el mundo material aparezca con caracteres inversos al ámbito finalístico se debe en última instancia al Principio de correspondencia actual: las fuerzas motrices, contrapuestas a las organizadoras, operan en sentido inverso a éstas. En el mundo material, la fuerza repulsiva es primigenia (presenta en lo empírico la posibilidad real de la existencia: grado de llenado del espacio). La fuerza de atracción, igualmente originaria, en el sentido de que no puede ser explicada por la repulsiva, es sin embargo inteligible a partir de la necesidad de restringir la primera -consiste en ser negación real (no lógica)- en su ámbito de acción, y se deriva consecuentemente de la segunda categoría de realidad (negación). Para que la materia no se disipe en el espacio, sino que se condense en campos de fuerzas, es necesario admitir la atracción (89). Pero tal fuerza (y esto es decisivo) no está contenida en el concepto de materia (90) (extensión impenetrable inerte). De ella sólo sabemos, por ahora, esto: sin ella no habría cuerpos (en plural).

¿De dónde viene esta necesidad? No de la empiría, desde luego (procederíamos en círculo). Por el contrario: porque me reconozco como cuerpo (Leib: singulare tantum), por ello necesito presuponer la existencia de cuerpos (Körper: pluralidad indefinida). El centro de mis propias fuerzas (el yo de la aperccepción empírica, él mismo no empírico, sino fenómeno a priori: fenómeno indirecto) precisa de múltiples fuerzas externas a las que someter libremente a unidad. Aquí, la fuerza atractiva es primaria (91) y se ejemplifica en la experiencia por medio de todos los fenómenos orgánicos de asimilación: desde la digestión a la apropiación); la fuerza repulsiva (gracias a la cual me reconozco como cuerpo limitado, y no como sustancia simple, y ejemplificada en los fenómenos de excreción, envejecimiento y enfermedad), secundaria, en cambio.

¿Hemos, pues, tocado fondo: explicado el nacimiento simultáneo de dos regiones heterogéneas, y conciliables asintóticamente por el juego entre necesidad natural y libertad práctica? No, todavía no: si muevo mi cuerpo (y debo hacerlo, si quiero realizar finalísticamente mis deseos) necesito una resistencia de los cuerpos externos, adecuado, pero nunca enteramente dominable por mi voluntad (ello constituiría, como ya sabemos, una contradictio in acto exercito: el fin de la historia y de la naturaleza. El Sumo Bien sería la extinción plena: summum ius, summa iniuria). Queda aún una pregunta y en verdad difícilmente contestable: ¿con qué derecho puedo decir que mi cuerpo no es un cuerpo más (sólo que altamente organizado)? ¿Dónde está la nota distintiva que me lleva a identificar mi cuerpo conmigo, y a ver a los cuerpos externos como tales, e.d.: como negaciones reales de mi

actividad central? No, desde luego, en la materia misma: en el concepto de materia pienso solamente la presencia de ésta en el espacio (principio de la foronomía), producida por el llenado de éste (fuerza repulsiva: principio de la dinámica). Pero para pensar corpos necesito algo más: "de modo que voy efectivamente más allá del concepto de la materia, a fin de pensar algo a priori adecuado a él (zu ihm), algo que yo no pensaba en él (in ihm). (92).

El concepto empírico de materia no basta, pues, para la constitución de la ciencia natural (sí, empero, para las construcciones dinámicas de los Principios metafísicos, bajo la guía de las categorías). En nuestra problemática: el principio de correspondencia actual (juego de fuerzas contrapuestas) no basta para explicar la aplicabilidad de la técnica y la moral al mundo natural. Falta el Sujeto de las primeras, enfrentado a los objetos del segundo. Sólo si se propone lo primero es pensable la praxis como tarea. Sólo si se pone lo segundo es dable la mecánica como ciencia. Y ésta depende de aquélla (de ahí el enfrentamiento supremo: Idea del Mecanismo (93) (Mundo) frente a Idea-Dios; el Hombre no se da en ese enfrentamiento, sino que es ese conflicto).

Vamos directamente al punto crucial: en la Observación a la Antítesis de la segunda Antinomia ofrece Kant una precisa definición del sujeto, en función del carácter simple del acto de reconocimiento (autoconciencia). Se nos dice allí: "Así pues, la autoconciencia no implica sino esto: como el sujeto que piensa es al mismo tiempo su propio Objeto, no puede dividirse a sí mismo." (94) De la autoposición pende el entero sistema kantiano. Pues nada sería más natural, ni más seductor (verführerischer) que confundir el Selbst determinante (el pensar, el conocimiento; sujeto lógico: "el ser (Wesen) que en nosotros piensa" (95)) con el Selbst determinable (el sujeto pensante: un objeto de percepción interna). Esa subrepción toma "la unidad en la síntesis de los pensamientos por una unidad percibida en el sujeto de esos pensamientos" (96). Aplicando la terminología de los conceptos de reflexión (97), podemos decir: la subrepción convierte la forma (lo determinante) en materia (lo determinable). La autoposición no cae en esa subrepción, pero a costa de ello deja escindido al Yo.

Por un lado, éste es cláusula lógica, vacío Ich denke, pura identidad de los extremos del juicio: de una parte "una cosa, como sujeto en sí, sin ser a su vez predicado de otra" (98), de otra parte el predicado que, reducido a su pura función de determinabilidad del sujeto, no dice sino "aquello que pertenece al ser sin más" (schlechthin) (99), es decir, no dice nada; se identifica con la cópula y hunde en ella al sujeto de predicación mismo.

Del otro lado, la autoposición es apercepción empírica, puntual, y necesita -como todo otro juicio- de la

autoposición analítica. La situación es aquí estrictamente paralela (surge de la misma raíz) que la existente entre la fuerza repulsiva (considerada por sí sola: fuerza que llena el espacio, con lo que la materia se disipa al infinito) y la fuerza de atracción (por sí sola, concentración en un punto). Y sin embargo, necesitamos que los dos "Yo" (100) sean lo mismo o, más exactamente, que incidan en lo mismo. No es sólo nuestra identidad personal la que está en juego, sino la posibilidad del mundo externo. Pues sólo por la diferenciación Sujeto-Objeto tiene sentido la diferenciación sujeto pensante-objetos de experiencia. De la autoposición (una función que escinde respectos, no divide cosas) pende la posición de los objetos como cosas en general. El pasaje tomado de la Observación a la Antítesis de la segunda Antinomia sigue, en efecto, así: "pues en vista de sí mismo es todo objeto (jeder Gegenstand) unidad absoluta" (101). ¿Con qué derecho pasa Kant aquí de la identidad vacía del Sujeto-Objeto a todos y cada uno de los objetos (unidad distributiva)? Desde el punto de vista lógico, con ninguno. No se puede pasar sin subrepción de la identidad puntual (el Sujeto es la unidad colectiva de todo predicado posible) a la pluralidad indefinida (unidad distributiva) de los objetos de la experiencia. Esa confusión estaba justamente a la base del vicio originario de toda ontoteología: Dios como unión (imposible) del ens summum (Sujeto único: la sustantia spinozista, según la entiende Kant) y el ens realissimum (Predicado total: omnitudo realitatis) ¿Pretende acaso Kant que lo que no era válido para la ontología lo sea para la filosofía trascendental?

En absoluto: precisamente porque no lo pretende (y no desde luego, por respeto a lo empírico) es por lo que el Sujeto, qua talis, no existe, y por lo que los Objetos son fenómenos, y no la Cosa en sí. Kant no escinde al mundo: escinde al sujeto (como muy bien vio Hegel; y por ello, le acusa de "ternura hacia las cosas", y de llevar la locura "Verrücktheit" a aquello que es supremo: el Espíritu (102)). Preguntemos de nuevo: ¿con qué derecho se puede seguir denominando "Yo" a dos funciones distintas?, ¿y con qué derecho se extiende esa identidad-tensión a los objetos? (siendo distintos entre sí, y distintos dentro de sí: relación de sustancia a accidentes, todos ellos coinciden en ser cosa). La contestación está implícita en el pasaje citado, relativo a la autoposición. Kant no dice que el Sujeto sea sin más su propio Objeto, sino que ello lo es "al mismo tiempo (zugleich)" (103).

Y si esta precisión, de la que depende todo, la encontramos aquí, en el momento de la unidad distributiva (al mismo tiempo que -no: porque; no hay aquí causalidad- el sujeto se piensa como Objeto, cada objeto es unidad absoluta consigo mismo), también la volvemos a encontrar en el momento de la unidad colectiva. El principio supremo

de los juicios sintéticos a priori establece que "las condiciones de posibilidad de la experiencia en general son al mismo tiempo (zugleich) condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia"(104). Que Kant sabe muy bien lo que hace lo muestra su negación explícita del zugleich respecto al principio de contradicción (105). ¿A qué remite este adverbio temporal? Obviamente, al tiempo: la simultaneidad (Zugleichsein), puro modus del tiempo (algo, pues, estético: no lógico), es la garantía última del paso lógico del Sujeto al Objeto y, por ende, del trascendental (del Objeto: cosa en general, a los objetos de la experiencia). Ahora bien: ¿qué significa "ser a la vez"? Por sí sólo, nada: pura presencia puntual, atraktividad infinita que se destruye a sí misma. Lo simultáneo sólo se aprehende cuando algo permanece a través de lo sucesivo.

Es el zugleich lo que garantiza que los sujetos empíricos seamos Yo en cada acto de juicio, y que los objetos empíricos sean Objeto de la experiencia. Por lo tanto: permanencia en el cambio; es decir: persistencia (Beharrlichkeit). Este puro modus temporal es el que permite el paso a la mecánica (e.d. a la ciencia de los cuerpos en su interacción). Esta nota no se encuentra en el concepto de materia (106), y por ello es por lo que tengo que salir de ese concepto, en busca de algo (la cosa en general). E.D.: por ello es la ciencia natural ciencia (contiene juicios sintéticos a priori), y no metafísica de la naturaleza. Ahora bien, si de la persistencia depende la autoposición (lógica), el principio supremo de los juicios sintéticos (analítica trascendental), y la ciencia natural (mecánica), ¿significa ello que, partiendo del punto más alto de la filosofía kantiana (la libertad, hemos llegado al más profundo (la persistencia en el cambio (107))?

En efecto, la filosofía kantiana alcanza a medir aquí su entero ámbito, a través del poderoso arco de fuerzas por ella tensado, y apoyado en los límites del todo saber. La libertad ordena: todo debe ser (nada es, todavía (108)); la persistencia indica: todo es, ya. La vida se enfrenta a la muerte (es la consistencia la que permite pensar la inercia: carencia de vida (109)). ¿Y mi yo? (aquí no cabe hablar ya del Yo lógico). La existencia de mi yo (ser libre mortal) es la contradicción del sistema kantiano. Una paradójica contradicción que lo posibilita. Por eso hacemos filosofía: expresamos el mundo como terapia de nuestro espíritu roto. Para no pensar que la muerte no se puede pensar (110).

Universidad de Valencia.

NOTAS

- (1) A.G. Baumgarten, Metaphysica. Ed. VII (Halle 1779; Reimpr. Hildesheim 1963). § 298: "Actualia temporis praeteriti, si non sint simul entia actu, s. si non amplius existant, sunt PRAETERITA (res facti)". Bien se ve que sólo el factum de las ciencias merece llamarse tal. Pronto veremos que, en efecto, se trata aquí del pasado (serie del tiempo) y de algo muerto (inercia). Kant cubre con el mismo término conceptos contrapuestos.
- (2) Ueber eine Entdeckung... (VIII, 222). Se cita por la ed. académica. La crítica de la razón pura es citada sólo mediante la paginación de la 1ª y 2ª eds., sin indicación de título.
- (3) KU § 90; V. A.: "Analogía (en sentido cualitativo) es la identidad de relación entre fundamentos y consecuencias (causas y efectos), en la medida en que tiene lugar con independencia de la diversidad específica de las cosas, o de aquellas propiedades en sí que contengan el fundamento de consecuencias similares (e.d. consideradas fuera de esa relación)".
- (4) Prolog. IV, 373, A.: "Mi sitio está en el fructífero bathos de la experiencia". Pero precisamente por ser bathos, la experiencia no es empiría, sino el fondo donde se esconde, operante, la raíz del kantismo. Cf. A 15/B 29.
- (5) A 829-30/B 858.
- (6) KU, Einl. IV; V. 180. (Fin es) "el concepto de un Objeto, en la medida en que contiene al mismo tiempo el fundamento de la realidad efectiva de ese Objeto".
- (7) Der Streit... VII, 72: "...la moralidad, gracias a la cual somos seres independientes y libres, estando ella misma, a su vez, fundamentada por esta libertad. Es esta moralidad, y no el entendimiento, lo que convierte al hombre en hombre".
- (8) KpV. V, 4 A.: "la libertad es la ratio essendi de la ley moral, pero la ley moral es la ratio cognoscendi de la libertad".
- (9) KU, Einl. IX; V, 195.
- (10) Op. p. XXI, 345: "Todo ser vivo perece; solamente la especie (en lo que nosotros podamos juzgar) dura eternamente. Debemos admitir esto también por lo que respecta al hombre. Pero lo característico de éste es: que la especie, en sus disposiciones espirituales, siempre está en progreso hacia la perfección a lo largo de la cadena de generaciones".
- (11) KU § 84. V, 434: "Fin final es aquel fin que no precisa de ningún otro como condición de su posibilidad". V, 435: "Su existencia (la del hombre, F.D.) tiene el fin supremo mismo en sí".
- (12) KpV. V, 3-4: "El concepto de la libertad... constituye la pie-dra angular de todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluida la especulativa". El presente trabajo no pretende sino sacar rigurosamente las consecuencias de esta afirmación capital.
- (13) B XXVI, A.: "Pero pensar puedo lo que quiera, con tal de que no me contradiga a mí mismo, e.d. con tal de que mi concepto sea un pensamiento posible".
- (14) Refl. 1396; XV, 2-608: "El reino de Dios sobre la Tierra: éste es el destino último del hombre. Deseo. (Que venga tu reino)."
- (15) A 695/B 723. Cf. también KU. V. 403 y 408.

- (16) B 135, B 139, B 145; A 256/B 312.
- (17) Op.p. XXI, 29: "Las ideas son Principios subjetivos, autocreados, de la facultad de pensar". Cf. XXI, 34, 93; XXII, 88-9.
- (18) Op.p. XXI, 29: "Dios y el mundo son los Objetos de la filos. trasc. y (sujeto, praed y copula) es el hombre pensante. El sujeto que los enlaza en una proposición". Cf. XXI, 27.
- (19) Antígona. 1^{er} coro; 2^a antístrofa (v. 369 s.):
 νόμον γεραίρων χθονὸς θεῶν τ' ἔνορκον δίκαν / ὕψιπολις.
 (Sophocles. The Plays and Fragments. Ed. Sir R. Jebb. P. III. Amsterdam 1962₃). Aventura una posible versión: El hombre, lo más terrible honrando la ley de la tierra y la justicia que ha jurado por los dioses hace la gloria de su ciudad". El desarrollo de la tragedia deja ver la imposibilidad, de principio, de esa conjunción. La filosofía kantiana acepta el desafío de explicar al hombre como tensión entre cthónos (recuérdese el báthos de la experiencia; v. nota 4, supra) y justicia superior (ley moral).
- (20) A 143/B 182.
- (21) A 549/B 577.
- (22) MA. IV, 543.
- (23) B 202.
- (24) A 162/B 203.
- (25) A 833/B 861.
- (26) MA. IV, 531.
- (27) MA. IV, 530.
- (28) Ib. (Cf. también Op. p. XXI, 441). Que esta idea de penetración total podía conducir a abusos filosóficos-naturales (o mejor, místicos) lo muestra palmariamente la alabanza de Baader, que seguramente habría horrorizado al propio Kant... y a los que creen en el "Newton de la filosofía": Fr. v. Baader, Ueber des Spaniers Don Martinez Pasqualis Lehre (en Schriften, hrsg. v. Max Pulver. Leipzig 1921, p. 78): "Así p.e., al reintroducir Kant en la física el concepto de penetración (dinámica)... ha vuelto a abrir las puertas a los antiguos espíritus naturales de los alquimistas". Es evidente que Baader malentende a Kant pro domo sua. Este niega precisamente la penetración en física (v. inmediatamente infra, en nuestro texto, y MA IV, 531-2) y la admite solamente en química y en los fenómenos vitales, los cuales, precisamente por ello, no pueden ser explicados, científicamente (sino según una mera Kunstlehre o una hipótesis regulativa, cuya conversión en principio constitutivo llevaría a una Abenteuer der Vernunft).
- (29) MA. IV, 508: "La impenetrabilidad... es la propiedad básica de la materia, por la cual se manifiesta ésta por vez primera a nuestros sentidos externos como algo real en el espacio".
- (30) A 173/B 215.
- (31) MA. IV, 509: "Aun cuando percibimos también la atracción, nunca nos manifestaría ésta una materia de determinado volumen y figura". De ahí la prioridad, en favor de la experiencia, de la repulsión.
- (32) MA. IV, 551.
- (33) KpV. V, 9.
- (34) KpV. V, 198.
- (35) KU. V. 394.

- (36) MA IV 544.
- (37) A 848/B 876.
- (38) A 720/B 748: "Proposiciones sintéticas enderezadas a cosas en general, cuya intuición no se pueda dar de ningún modo a priori, son trascendentales." La frase relativa no introduce ninguna restricción. No hay intuición a priori de cosas, sino de formas posibles para cosas (figuras matemáticas).
- (39) KU. Einl. V. V. 181: "Un principio trascendental es aquél por el cual viene representada la condición general a priori, bajo la cual solamente pueden llegar a ser cosas Objetos de nuestro conocimiento. Por el contrario, un Principio se dice metafísico cuando representa la condición a priori bajo la cual solamente pueden llegar a ser ulteriormente determinados a priori Objetos, cuyo concepto tiene que ser dado empíricamente."
- (40) MA. IV 473: "... de la parte pura de la ciencia natural (physica generalis), en donde suelen fluir mezcladas construcciones metafísicas y matemáticas". Igualmente IV 534: "Ahora bien, esto es todo lo que la metafísica puede en todo caso hacer con respecto a la construcción del concepto de materia". Sólo así, de pasada y como a regañadientes (la metafísica no debiera construir!) reconoce Kant el proceder real de sus MA.
- (41) Vid. supra, nota 38. Igualmente A722/B750: "Así pues, una proposición trascendental es un conocimiento racional sintético según meros conceptos, y por tanto discursiva, en cuanto que por ella viene ante todo a ser posible toda unidad sintética del conocimiento empírico, aunque por su medio no se dé a priori intuición alguna".
- (42) Peter Plass, Kants Theorie der Naturwissenschaft, Gotinga 1965, p. 74 s.
- (43) A721-2/B 748-9: "Ellas (las proposiciones trascendentales, F.D.) contienen meramente la regla según la cual debe ser empíricamente buscada una cierta unidad sintética de aquello (las percepciones) que no puede ser intuitivamente representado a priori."
- (44) Burkhard Tuschling, Metaphysische und tranzendente Dynamik in Kants opus postumum. Berlín 1971. p. 65: "la Transición es de hecho un sustituto, no un corolario de los Principios metafísicos".
- (45) B. XLII: "... tengo que proceder ahorrativamente con el tiempo si quiero llevar a cabo mi plan de entregar tanto la metafísica de la naturaleza como de las costumbres."
- (46) KU. Vor. V, 170: "Con esto concluyo pues mi entera temática crítica. Pasaré en seguida a la doctrinal;... esta temática la constituirán la metafísica de la naturaleza y la de las costumbres."
- (47) El notorio y tópico respeto por lo dado en Kant queda inmediatamente desmentido en cuanto se atiende a los presupuestos últimos de su filosofar. Hablando p.e. de la ley del paralelogramo de fuerzas, afirma que esta proposición a priori (de base metafísico-natural: la interacción de las dos fuerzas fundamentales) puede también demostrarse matemáticamente, y que ello puede "aun ser comprobado en la experiencia -o, más bien, dar un ejemplo de

- ello-, pero cabe prescindir muy bien de esto último (frecuentemente es algo pueril)." Op.p. XXII, 9.
- (48) A 574/B 602: "Una negación trascendental significa en cambio respecto a la negación lógica, F.D.) el no ser en sí mismo, al cual viene contrapuesta la afirmación trascendental, la cual es un algo". La dureza de la expresión "no ser en sí mismo", queda matizada inmediatamente después, al denominar a esta negación "einen blossen Mangel" (A575/B603). Los ejemplos aportados ad loc.: "ciego de nacimiento", "salvaje", "ignorante", muestran claramente que estas privaciones tienen sentido sólo por y en la negación de su contrapuesto. En el caso por mí propuesto sólo cabe hablar de analogía (identidad en la relación de fundamentos a consecuencias) con la negación trascendental, porque lo negado no es aquí un ser, sino justamente el deber ser, negado por algo que sólo es. Una vez hecho el caveat de este uso analógico, hablaré en lo que sigue de "negaciones", sin más.
- (49) A 569/B 597: "no tenemos otro criterio de rectitud de nuestras acciones que la conducta de este hombre divino en nosotros, con el que nos podemos comparar, juzgar y, por su medio, hacernos mejores, aun cuando nunca podamos llegar a tener tal conducta".
- (50) Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? VIII, 37: "un único señor en el mundo dice: ¡razonad todo lo que queráis y sobre todo lo que queráis, pero obedeced!".
- (51) A 401: "La autoconciencia en general es por tanto la representación de aquello que es condición de toda unidad, y es desde luego ella misma incondicionada." Incluso la libertad, respecto práctico de lo mismo que en el teórico es la autoconciencia, debe a ésta (por ser origen de toda ley) la posibilidad de ser pensada (ley moral: ratio cognoscendi de la libertad).
- (52) Fr. Hölderlin, Urtheil und Sein (en S.W., Hrg. v. Fr. Beissner. Stuttgart 1961. 4, 1-p. 216): "En el más alto y estricto sentido, juicio (Urtheil) es la separación originaria del Objeto y sujeto, íntimamente unificado en la intuición intelectual; aquella separación por la que llega a ser por vez primera posible Objeto y sujeto: la proto-división (Ur-Theilung)."
- (53) A 578/B 606.
- (54) A 575/B 603: "einem blossen Mangel".
- (55) MA. Dyn-Lehrs. 5. Beweis. IV, 508-9.
- (56) Esta es la problemática ocultamente operante en el principio cosmológico de totalidad, que disipa paradójicamente el mundo en una serie infinita, sobre la cual es dable ejercer actos libres. Es la libertad la que nos impide considerar al mundo como maximum incondicionado de una serie de condiciones, e.d. como una cosa en sí misma dada (gegeben); por el contrario, se trata de algo que, en el regressus, "puede ser propuesto como tarea (aufgegeben). B 536.
- (57) G.W.F. Hegel, Enz. § 6 (1830) (Werke. 8,47) Cf. § 47, A. (8,-125).
- (58) Afirmar el "nur Erscheinung" en sentido subjetivo es quedarse a medio camino, dejando fuera el ser abstracto que es la cosa en sí (Enz. § 131, Zus. (1830) (Werke. 8,263). En verdad y de hecho, "la esencia no está ni detrás ni más allá del fenómeno" Enz.

- § 131. (8,261).
- (59) KU. Einl. VI, V. 186: "Las leyes generales del entendimiento que son al mismo tiempo leyes de la naturaleza, le son a ésta igual de necesarias (aun cuando hayan surgido de la espontaneidad) que las leyes del movimiento de la materia".
- (60) A 646/B 674.
- (61) EE. XX, 217.
- (62) Gerhard Lehmann, Kants Nachlasswerk und die Kritik der Urteilskraft. (En: Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants. Berlín 1969, p. 318).
- (63) Voltaire, Elémens de philosophie de Newton (Gotha 1784. T. 31, p. 27): "Dadme movimiento y materia y os haré un mundo." Es altamente probable que el pasaje kantiano de la cita siguiente tenga aquí su origen.
- (64) A.NG.u.Th.H. (Vor.) I, 229 s.: "Me parece que aquí cabría decir, y en cierto sentido sin desmesura: "Dadme materia y os edificaré un mundo a partir de ella."
- (65) A 648/B 676.
- (66) A 204/B 249. Cf. también A 82/B 108.
- (67) XXIX, 824. Una fina matización de Kant en 1788 (Ueber den Gebrauch.. VIII, 181) aclara aún más este carácter medial: la fuerza no contiene el fundamento de la realidad efectiva de los accidentes (tal fundamento de la realidad efectiva de los accidentes (tal fundamento es la sustancia), sino "meramente la relación (Verhältniss) de la sustancia a los accidentes". Dicho de otro modo: la fuerza no es predicable de la categoría de sustancia, sino de la de realidad (base lógico-trascendental de la relación sustancia-accidente).
- (68) XXIX, 823.
- (69) Ueber den Gebrauch... VIII, 181.
- (70) B 110; A 160/B 199.
- (71) Vid. p.e. la Deduktion der Materie del System des transscendentalen Idealismus de 1800: III, B.c.β (en Schriften, Frankfurt 1985. I, 508 ss.).
- (72) El concepto de fuerza no basta para constituir el concepto de objetos externos, sino que es mero fundamento de su posibilidad real. Ni siquiera puede derivarse de las fuerzas originarias la diversidad específica de la materia (MA. IV, 525), con lo que -dicho sea de paso- resulta imposible conocer a priori cuantas y cuáles sean las distintas disciplinas científico-naturales según la natura formaliter spectata (contra lo indicado en MA. IV, 467). Para la def. mecánica de cuerpo, vid. MA-Mechanik. Erkl. 2. (MA. IV, 537).
- (73) A 207/B 252.
- (74) Ueber den Gebrauch... VIII, 181.
- (75) Ib.
- (76) Op. cit. VIII, 182.
- (77) Op. cit. VIII, 183.
- (78) Op. p. XXII, 327.
- (79) v. nota 39.
- (80) MA. Phän. Erkl., Amm, y esp. IV, 555: "Aquí no se trata de transformación de la apariencia en verdad, sino del fenómeno en experiencia".

- (81) Op.p. XXII, 323 "A partir de la experiencia no puede haber en un objeto sensible sino agregado fragmentario, nunca sistema".
- (82) Op.p. XXII, 320: "Considerados metafísicamente, los Objetos de los sentidos son fenómenos; pero para la física son cosas en sí que afectan a los sentidos".
- (83) Op.p. XXII, 323.
- (84) Op.p. XXII, 321.
- (85) Op.p. XXII, 323.
- (86) A 598/B 626: "Ser... es meramente la posición de una cosa, o de ciertas determinaciones en sí mismas".
- (87) KU. Allg. Amm. zur Teleologie. V, 482: "Cuando atribuyo a un cuerpo fuerza motriz.... determino al concepto mismo como Objeto en general mediante aquello que le corresponde de por sí en cuanto objeto de los sentidos (como condición de posibilidad de aquella relación)." El paréntesis remite a la relación de causalidad.
- (88) Op.p. XXII, 326.
- (89) MA. Dyn. Lehrsatz 5. Vid. espec. La Prueba (IV, 508).
- (90) MA. Dyn. Lehrs. 5, Amm. (IV, 509: "... la última e.d.: la impenetrabilidad viene inmediatamente dada con el concepto de una materia; la primera no es en cambio pensada en el concepto, sino solamente añadida a él por conclusión."
- (91) Op.p. XXI, 35: "La atracción newtoniana a través del espacio vacío y la libertad del hombre son conceptos recíprocamente análogos."
- (92) B 18.
- (93) A 646/B 674.
- (94) A 443/B 471.
- (95) A 401.
- (96) A 402.
- (97) A 266/B 322: "El primero (e.d. el concepto de materia, F.D.) significa lo determinable en general, el segundo (el de forma, F.D.) su determinación."
- (98) A 401.
- (99) A 576/B 604.
- (100) Fortschritte XX, 270: "Yo me soy consciente de mi Selbst, (éste) es un pensamiento que contiene ya un Yo doble, el Yo como sujeto y el Yo como Objeto".
- (101) A 443/B 471.
- (102) G.W.F. Hegel, Vorl. ü. d. Gesch. d. Philos. (S.W. XV, 582): "Este idealismo trascendental deja subsistir la contradicción, sólo que lo hace de modo que el En-sí (Ansich) no sea contradictorio, sino que esta contradicción caiga únicamente en nuestro ánimo... Eso es demasiada ternura por las cosas; sería una lástima que se contradijeran. Pero que el Espíritu (lo supremo) sea la contradicción, eso no debe dar lástima... Lo contradictorio se destruye; así, el Espíritu es trastorno, locura en sí (in sich) mismo."
- (103) A 443/B 471.
- (104) A 158/B 197.
- (105) A 153/B 192.
- (106) B 18.
- (107) El carácter fontanal del tiempo ha sido recogido (y vertiginosamente extendido) por Schelling (Einl. zu dem Entwurf eines

- Systems d. NP. (1799). Schriften. Frankfurt 1985. I, 353): "La serie originariamente infinita (el ideal de todas las series infinitas (e.d., de todas las cosas, según I, 355. F.D.) es aquélla en la que se desenvuelve nuestra infinitud intelectual: el tiempo. "Todas las cosas (series infinitas) son "sólo imitaciones" (Ib.) del tiempo".
- (108) A 450/B 478: Por la libertad tenemos la facultad "de iniciar enteramente, de suyo, una serie en el tiempo".
- (109) MA. Mechanik-Lehrs. 3, Anm. (IV, 544). Cf. KU. 73. (V, 394).
- (110) Antígona, 1^{er} coro, 2^a estr. (vv. 360-1): πανταπόροζ ἄποροζ ἐπ' οὐδέεν ἐρχεται τὸ μέλλον. "Αἶδα μόνον φεῦξιν οὐκ ἐπάξεται. (The Plays...III, 74): (El hombre) "encuentra recursos para todo; lo que ha de venir no lo encuentra sin recursos. Sólo contra el Hades buscará ayuda en vano".