

El punto de partida del idealismo trascendental de Kant

Octavio Nicolás DERISI

SUMARIO:

- I.—INTRODUCCION: EL PROBLEMA GNOSEOLÓGICO-METAFÍSICO CENTRAL DE LA FILOSOFÍA.—1. Los dos caminos de abordarlo y solucionarlo: por el ser o vía metafísica (S. Tomás) y por la reflexión crítica o vía gnoseológica (Kant).—2. El doble error inicial de Kant: a) la deformación del conocimiento, objeto de la crítica y b) el método adoptado, conducente a la contradicción y al idealismo.
- II.—LA FALSA CONCEPCION DEL CONOCIMIENTO EN LA FILOSOFÍA DE KANT.—3. La deformación del conocimiento en la posición del problema crítico de Descartes.—4. El germen idealista de la concepción gnoseológica platónico-cartesiana.—5. El empirismo y el racionalismo del siglo XVII y XVIII, sucesores de Descartes, también desembocan en el subjetivismo.—6. El noble intento de Kant en su problema crítico.—7. Camino crítico seguido por Kant en su obra.—8. La concepción cartesiana del conocimiento adoptada por Kant, lo arrastra a: a) substraer a la realidad esencial los caracteres objetivos de la universalidad y necesidad y su objetivación misma, para derivarla del seno mismo de la inteligencia, y b) a analizar luego los conceptos y juicios en su objetividad sin referencia al ser extramental.—9. Adoptada la noción platónico-cartesiana del conocimiento, Kant concluye con más lógica que Platón y Descartes que los elementos objetivos no vienen de la realidad, sino del sujeto.
- III.—LAS CONSECUENCIAS DE LA ADOPCION DE LA FALSA CONCEPCION DEL CONOCIMIENTO.—10. Los pasos del planteo del problema crítico, fundamentados en la deformación inicial del conocimiento.—11. Los juicios sintéticos a priori de la inteligencia, consecuencia también de aquella noción del conocimiento.
- IV.—EL METODO KANTIANO.—12. El método seguido por Kant es contradictorio y absurdo.—13 e invalida de antemano sus resultados.—14. Aun limitado a abstenerse del ser solamente, resulta y precontiene la solución idealista.—15 y es también contradictorio. El error del método se fundamenta y enlaza con el de la falsa noción adoptada del conocimiento.

- V.—CONSECUENCIAS MORALES Y ANTROPOLOGICAS DEL IDEALISMO KANTIANO.—16. La autonomía moral, consecuencia del idealismo trascendental. El antropocentrismo panteísta, última consecuencia del sistema kantiano.—17. Consecuencia: el hombre reducido a una trascendencia pura, vaciado del ser exterior y de sí mismo.—18. La herencia de Kant: el idealismo trascendental y el positivismo del siglo XIX.
- VI.—REACCION ANTIKANTIANA DE LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA.
19. Las filosofías vitalistas y existencialistas contra el idealismo trascendental.—
20. Estos sistemas reinciden en la immanencia trascendental a causa de no haberse despojado totalmente de Kant.
- VII.—CONCLUSION.—La salvación de la inteligencia y de la voluntad humanas —y por ellas, del mismo ser humano— sólo la encontrará el pensamiento moderno, integrándolas en su objeto: el ser como verdad y bien, y, en definitiva, en el Ser divino, como Verdad y Bien en sí, que dará la beatitud beatificante a nuestro ser.



I

1.—Hay en la filosofía un problema central: el problema ontológico, qué es el ser? que luego se desdobra en este otro, implicado en el primero sobre el valor del conocimiento que lo aprehende: ¿poseemos capacidad, medios para llegar al ser? ¿Hasta dónde llega nuestro conocimiento? Problema metafísico y problema gnoseológico están íntimamente penetrados y mutuamente dependientes entre sí; porque no se puede llegar a descifrar el contenido del ser, y leer en sus entrañas su sentido y medir su alcance, sino mediante la inteligencia y gracias a su valor, y no se puede penetrar y discernir el alcance de nuestra inteligencia si no es en relación con el ser, su objeto. En realidad, más que dos problemas constituyen ambos una sola cuestión fundamental enfocada desde dos puntos de vista, de afuera y de dentro: el metafísico y el gnoseológico.

De aquí que dos sean los caminos, igualmente posibles, por los que se pueda emprender la investigación filosófica: uno metafísico-psicológico, directamente dirigido al análisis del ser en sí y en todas sus manifestaciones, incluso la de la misma inteligencia y del conocimiento; y otro

crítico, encaminado inmediatamente a discernir el valor de nuestro conocer. Y ambos caminos conducen, en su término, a una solución del problema gnoseológico-metafísico, desde que la solución de cualquiera de ellos, como los problemas mismos, es solidaria y está implicada en la del otro.

El primer camino es el más obvio, el señalado por el mismo modo de obrar natural de la inteligencia, que comienza por conocer el ser y sólo después, en un segundo momento e iluminada por aquél, puede tomarse a sí misma por objeto para esclarecer su propio ser. Un primer momento de conocimiento espontáneo, en que sin detenerse a examinar el valor ontológico de su actividad, la inteligencia se consagra toda ella a penetrar en el ser y en sus inagotables senos; y un segundo momento en que, esclarecido ya el mundo exterior con la inteligibilidad del ser, encendida la luz de su conciencia, la inteligencia vuelve sobre sus pasos, reflexiona sobre sus propios conocimientos, los analiza y discierne determinando su alcance real. Es el camino seguido por S. Tomás, camino largo y penoso, lleno de dificultades, pero camino seguro, que en su término alcanza el esclarecimiento e integración y armonía del ser, primeramente del ser consigo mismo y con sus causas (metafísica), y luego del ser con el ser de la inteligencia (gnoseología), y finalmente del ser con el deber ser (ética). Este cuidadoso análisis sobre el ser es quien da consistencia, armonía y trabazón a toda la síntesis metafísico-gnoseológico-moral del Doctor Angélico. Es el camino de los antiguos, que vivían pacíficamente dedicados a seguir los caminos del ser, de su estructura y de sus exigencias, y que resolvían como por encanto y sin torturas y casi sin esfuerzo el problema gnoseológico, como parte de un problema metafísico inmensamente más amplio, en que aquél se sitúa como un episodio.

— Pero hay otro camino más directo para discernir el valor de la inteligencia, y es el de dirigir inmediatamente la reflexión hacia el hecho mismo del conocimiento, a fin de descubrir por el análisis la medida de su capacidad para captar la realidad. Este ir directamente a la inteligencia para discernir su valor y poder dictaminar de este modo desde las fuentes gnoseológicas sobre la posibilidad y alcance de la metafísica.

concedía más con el espíritu crítico e individualista de la edad moderna.

Semejante actitud no es en sí misma metódicamente desviada ni estéril, mas requiere una penetración tan aguda en la visión reflexiva sobre la conciencia e implica tan grave y casi insuperable peligro de deformar la compleja y misteriosa realidad del conocimiento y de extraviarse en sus laberínticos senos, que es poco menos que imposible no sucumbir a tan ardua empresa, cuando se la comienza por tal camino. Porque —y la historia de la filosofía, de la que Kant no es sino un caso ejemplar, lo confirma— cuando la meditación filosófica no se ha comenzado por el análisis metafísico del ser, el análisis gnoseológico directo sobre nuestro conocer corre riesgo de iniciarse con una deformación del hecho mismo del conocimiento, dirigiéndose, consiguientemente, a algo, que no es precisamente el conocimiento como es en sí, y encaminar esta indagación con un método, que precontenga a priori una solución idealista arbitraria y contradictoria.

2.—Tal es el doble mal que aqueja al pensamiento moderno desde Descartes y que desencadena toda su virulencia en Kant: 1) el haber dirigido la indagación crítica a un conocimiento previamente deformado, que, mediante una noción falsa y arbitraria suya, no es ya nuestro conocimiento, y 2) el haberla buscado echando mano de un método, que, verdadero callejón sin salida, incluía, a más de la contradicción, el idealismo.

Nuestra meditación —que tal es esta conferencia— se concentrará en el estudio de estos dos puntos fundamentales de la filosofía de Kant, tan fundamentales que contienen en germen —como que lo predeterminan— todo el ulterior desenvolvimiento de su sistema, y que encarnan el espíritu de la filosofía moderna.

II

3.—Desde Descartes la filosofía moderna arranca su investigación inicial desde el punto de vista crítico de la siguiente forma: ¿Cómo se que mi conocimiento expresa y responde realmente a un ser distinto de

si mismo, a una cosa que está fuera y más allá de su propia inmanencia? ¿Cómo asegurarme de que mi inteligencia no me engaña en su acto cognoscitivo? "Como a veces los sentidos nos engañan, supuse que ninguna cosa existía del mismo modo que nuestros sentidos nos la hacen imaginar. Como los hombres se suelen equivocar hasta en las sencillas cuestiones de geometría, consideré que yo también estaba sujeto a error y rechacé por falsas todas las verdades cuyas demostraciones me enseñaron mis profesores. Y, finalmente, como los pensamientos que tenemos cuando estamos despiertos, podemos tenerlos también cuando soñamos, resolví creer que las verdades aprendidas en los libros y por la experiencia no eran más seguras que las ilusiones de mis sueños" (1). Y así, poniendo en duda todos nuestros conocimientos, aún los más evidentes, quiere Descartes averiguar si realmente podemos asegurarnos de la verdad y certeza de nuestras "ideas".

Por un lado, pues, la *copía* consciente de una supuesta realidad, y, por otro, esta dudosa realidad frente y más allá de esta copia. El problema crítico pretende establecer si y hasta qué punto la copia cognoscitiva responde y refleja fielmente la realidad.

Así planteado, el problema gnoseológico precontiene la solución idealista en la deformación misma del conocimiento que encierra, como luego veremos; y este pseudo-problema del "puente" entre conocimiento y realidad no admite escapatoria posible a aquella solución, desde que su planteo sólo es posible mediante esa deformación. Porque, en efecto, si la inteligencia ha de juzgar y dictaminar sobre este problema, no lo podrá hacer sino mediante un acto suyo, un conocimiento. Y desde entonces lo único que tendrá a su alcance será su propio acto, la copia de la realidad, pero nunca la realidad misma, de que en el mismo planteo ha comenzado por despojarse. Jamás podrá salir de su inmanencia para comprobar si su acto es o no conforme con una realidad que nunca puede alcanzar. Siempre permanecerá encerrada en su inmanencia, amurallada dentro de esta copia y sin comunicación vital con el ser. Es inútil

(1) DESCARTES.—Discurso del método, parte IV, al comienzo.

querer buscar, y mucho menos encontrar y comparar con el conocimiento, una realidad, que no puede hallarse nunca en su pura representación. Un análisis del conocimiento de semejante manera concebido, como desarticulado y vaciado del ser, que sólo representa, no podrá descubrir ni encontrar ya más en su seno esa realidad.

4.—Semejante concepción del conocimiento está siempre presente, subyacente, en la posición misma del problema crítico de la filosofía moderna a partir de Descartes y ya antes, en el nominalismo de la escolástica decadente del siglo XIV. En realidad, semejante noción tiene sus raíces últimas en una concepción platónica de las ideas. Conocer no es la comunicación e identidad vital con el objeto, sino solamente la idea que lo representa. Platón, basándose en un sofisma (2), salvaba la objetividad de esas ideas por una inflexión hacia un mundo de ideas en sí, inexistente y absurdo, mientras S. Agustín y los agustinianos del Medioevo la apoyaban en las ideas divinas por medio de su célebre teoría de la iluminación: los conocimientos universales inteligibles de las cosas no provienen de los objetos empíricos mismos, sino de una iluminación divina, que hace participante a nuestra inteligencia de las ideas arquetipas de Dios; teoría que los ontologistas llevaron hasta la intuición directa de esas ideas en la esencia divina. Descartes —en quien el pensamiento agustiniano ha influido mucho más de lo que a veces se cree (3)— pretende escapar al inmanentismo subjetivista, apuntalando

- (2) Que se reduciría a lo siguiente: Se da la ciencia como conocimiento de objetos universales y necesarios. Pero los objetos empíricos son individuales y contingentes. Luego debe existir un mundo de objetos universales y necesarios, el mundo de sus célebres ideas. El sofisma reside—brevemente, porque no es el caso de desarrollar aquí toda la doctrina de las ideas universales— en que la identidad intencional de las ideas universales con los objetos de la experiencia se salva gracias a la abstracción: el contenido de los conceptos universales —no su modo de universalidad— es idéntico intencionalmente con la esencia de los objetos sensibles —no con su estado o modo de individualidad.
- (3) E. GILSON.—“Les antécédents historiques du Je pense, donc je suis”. Paris, 1920.—“Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien”, pág. 291. Vrin, Paris, 1930. — Véase también MARECHAL J., S. J.: “Précis d’Histoire de la Philosophie moderne”, t. I, págs. 62-63. Musseum Lessianum, Louvain, 1933; y nuestra obra: “Filosofía moderna y Filosofía tomista”, c. III, Sol y Luna, Buenos Aires, 1941.

la objetividad de nuestro conocimiento en la veracidad divina: Dios nos engañaría, si las "ideas claras y distintas" no fuesen conformes con la realidad.

Todos estos sistemas gnoseológicos desde Platón a Descartes, sin excluir al mismo S. Agustín y su escuela medioeval, tienen de común dos cosas: 1) la teoría de que el conocimiento equivale a estar en posesión de ideas o representaciones de las cosas, sin comunicación directa con ellas (al menos con las inmediatamente puestas al alcance de nuestra experiencia) y 2) de que la objetividad de aquéllas está asegurada por algo distinto y trascendente a los objetos empíricos inmediatamente alcanzados: las ideas en sí (Platón), las ideas ejemplares divinas (S. Agustín), la veracidad divina (Descartes).

Ahora bien, roto el contacto del conocimiento con la realidad inmediatamente conocida de nuestra experiencia —tal como lo enseña la gnoseología aristotélico-tomista, como luego apuntaremos— ¿cómo podemos evadir nuestra inmanencia cognoscitiva para llegar a una realidad más alta, puesta más allá de nuestro mundo empírico, a la realidad de las ideas en sí (por lo demás, absurdas), o a Dios, a sus ideas arquetipas y a su atributo de veracidad, y cerciorarnos así, de este modo indirecto, de la conformidad de nuestro conocer con los objetos sensibles? Si no podemos llegar al objeto del conocimiento inmediato, dado en nuestra experiencia, porque conocer es sólo *representar*, ¿cómo podremos salir de esa representación para alcanzar realidades más trascendentes todavía: aquellas ideas subsistentes platónicas o aquellas ideas ejemplares y atributos divinos, a fin de sostener allí el valor real de nuestro conocimiento? Porque es el caso que sólo podemos llegar a tales realidades —a Dios y a sus ideas, y, de darse, a los ejemplares platónicos— por el conocimiento; pero si el conocimiento es sólo representación e imagen de la realidad, nunca podremos evadir el solipsismo de nuestra subjetividad.

El germen del idealismo trascendental estaba, pues, en esta concepción platónica del conocimiento —tan brillantemente superada por Aristóteles y sobre todo por S. Tomás en su incomparable doctrina de

la identidad intencional del conocer con el ser— y retomada de nuevo por Descartes, y que pasa al pensamiento moderno como su funesta herencia, como un indiscutido valor.

5.—Los sucesores de Descartes se bifurcan ya por la línea del empirismo (Locke, Berkeley y Hume), ya por la del racionalismo (Malebranche, Leibniz y Spinoza). Pero, sea aceptando aquéllos que todo el conocimiento nos viene exclusivamente de la experiencia, sea defendiendo éstos que su origen hay que buscarlo en las "ideas claras y distintas" tan sólo, ambas corrientes, desgarrando la realidad empírica —fuente de todos nuestros conocimientos— que es sensible-inteligible, y desarticulando nuestras facultades que la aprehenden; sentidos e inteligencia, para decidirse por uno solo de esos aspectos de la realidad y por el valor de una sola de esas facultades cognoscitivas con desconocimiento de la otra mitad del objeto y del conocer, estaban grávidas e iban a desembocar inevitablemente, por un lado, al subjetivismo empirista de Hume, y, por otro, al idealismo racionalista panteísta de Spinoza-Kant-Hegel. El saldo fundamental, en lo tocante a nuestro tema, es siempre el mismo, como una misma es la concepción del conocimiento de que parte: llegar por diversos y hasta opuestos caminos al inmanentismo subjetivista.

Es así como la filosofía moderna ha llegado hacia fines del siglo XVIII a un callejón sin salida, agotadas todas las posibilidades de un empirismo que ha desembocado inexorablemente en el escepticismo positivista de Hume, y de un racionalismo que ha terminado fatalmente en el panteísmo realista de Spinoza, primero, y en el panteísmo idealista trascendental de Hegel, después, a través de Kant.

6.—Indudablemente el espíritu racionalista-mecanicista de Descartes, unido a su concepción ya señalada deformante del conocimiento, había engendrado la ruptura de la unidad vital de nuestro conocimiento por las dos corrientes del empirismo y del racionalismo —excisión gnosológica, que había repercutido en la concepción del mundo como dos realidades divididas e incomunicadas: la espiritual y la material— y con ello había conducido la filosofía al fracaso y a la esterilidad.

Y es en este momento y clima históricos, en que hace su aparición en escena e interviene de una manera decisiva en el drama del pensamiento moderno, el más grande tal vez, de sus filósofos, y ciertamente el de mayor y más nefasta influencia en su dirección posterior, Manuel Kant.

Después de haber pagado tributo durante mucho tiempo al dogmatismo racionalista leibniziano de Wolf, y ya entrado en años, Kant "es despertado de su sueño dogmático", como él dice, por el escepticismo de Hume (por su crítica al principio de causalidad principalmente) y comienza a correrse desde el ala derecha del dogmatismo hacia el ala izquierda del escepticismo, sin abandonar nunca del todo a aquél y sin adoptar jamás enteramente a éste.

Ante la separación de la experiencia sensible y de la inteligencia, que él contempla principalmente en la escisión de la ciencia empírico-matemática, en constante progreso, y la metafísica, en constante fracaso, Kant se propone el noble propósito de unificar de nuevo y de un modo más sólido el conocimiento y facultades humanas en la unidad de la experiencia e inteligencia, y una vez logrado semejante objeto previo por la vía gnoseológica, con su resultado ver si es posible la construcción de una metafísica, y de serlo, intentarla sobre bases nuevas y más sólidas.

7.—Kant conduce su indagación crítica por un camino enteramente gnoseológico. En lugar de intentar la solución por el camino largo del ser, determinando los objetos formales de los sentidos y de la inteligencia, de las ciencias empíricas y de la filosofía, analizando luego las facultades mismas a través de sus objetos y actos, tal como lo había hecho siglos antes S. Tomás y los escolásticos, Kant se encamina decididamente por la vía crítica, por la cual él espera conseguir la solución metafísica desde su raíz misma con más rapidez y seguridad (4).

Y estaba en su derecho para quererlo así.

Lo funesto para su obra y para el pensamiento moderno ha sido 1) la deformación previa del hecho del conocimiento, precisamente el

(4) MARECHAL J., S. J. — "Le point de depart de la métaphysique", cahier 3, pág. 4. Musseum Lessianum, Louvain, 1923.

objeto mismo de su investigación al que aplica su enfoque crítico, y 2) el método trascendental ruinoso —intimamente ligado, por lo demás, a aquella deformación— de que se ha valido para abordarlo y que habian de conducirle al idealismo inmanentista en gnoseología y al autonomismo en moral, impregnados ambos de panteísmo trascendental.

8.—Ya en la *Introducción* de la *Crítica de la Razón Pura* asienta Kant que, no dándonos la experiencia más que lo individual y contingente, lo universal y necesario ha de provenir a priori de la inteligencia. "Cierto es que la experiencia nos enseña que algo está constituido de este u otro modo, pero no que ello no pueda ser de otro modo. La experiencia no da jamás a sus juicios universalidad verdadera o estricta, sino admitida y comparativa (por inducción), de tal manera que se debe propiamente decir: en lo que hasta ahora hemos percibido no se encuentra excepción alguna a esta o aquella regla. Así, pues, si un juicio es pensado con estricta universalidad, de suerte que no se permita como posible ninguna excepción, entonces no es derivado de la experiencia, sino absolutamente a priori. Cuando un juicio tiene universalidad estricta, ésta señala una fuente particular de conocimiento para aquel juicio, una facultad del conocimiento a priori. Necesidad y universalidad estrictas son, pues, señales seguras de un conocimiento a priori y están inseparablemente unidas" (5). Es decir, que se niega que la inteligencia esté en un contacto vital inmediato con la realidad.

Que la experiencia no nos puede dar más que lo individual y contingente y que, consiguientemente, la visión de lo universal y necesario sólo es posible por la inteligencia, estamos de acuerdo; pero que esos aspectos universales y necesarios no estén tomados de la realidad por la misma inteligencia a través de los sentidos, esto es lo que afirma gratuitamente Kant, y está siempre presente en su obra, ya en su misma *Introducción*, contra el hecho mismo del conocimiento, tal como se manifiesta en nuestra conciencia. Desconoce él que es tan evidente e in-

(5) "Crítica de la Razón Pura", traducción castellana de GARCIA MORENTE, t. I, págs. 71-72, V. Suárez, Madrid, 1928.

mediato el contacto de la inteligencia con la realidad esencial abstraída de sus notas individuantes, como lo es el de la experiencia con la realidad sensible. Si lo individual y contingente de la experiencia proviene del objeto, ¿por qué no ha de provenir de él también lo universal y necesario, dado inmediatamente en el conocimiento intelectual en una comunicación e identificación intencional con la realidad?

En este raciocinio y posición inicial del objeto del análisis trascendental, pese a las intenciones y precauciones críticas de Kant, permanece subyacente y admitida sin crítica la noción platónico-cartesiana deformante del conocimiento, de que el acto cognoscitivo intelectual no es una identidad intencional sino simplemente una imagen o una copia de la realidad, copia que es preciso luego ver por el análisis crítico si es o no conforme con la realidad. Y entendido así el conocimiento intelectual, el concepto, es claro que vale este raciocinio de Kant: siendo individual y contingente la realidad que se manifiesta en la experiencia, una idea o pura representación universal y necesaria no podrá provenir de ella. Se ha roto la comunicación vital intencional entre el objeto y el entendimiento, y con ello éste ha sido separado de las fuentes vivificantes de la realidad, de la que obtenía por abstracción la esencia inteligible universal y necesaria.

Kant aplica, pues, su análisis crítico a un conocimiento que no es sino una idea subjetiva-objetiva a lo más en su exclusiva inmanencia, pero siempre sin contacto con el objeto trascendente —a un puro concepto desarticulado de la realidad y que, consiguientemente, puede ser estudiado en sí mismo sin referencia alguna al ser trascendente y con prescindencia total de él, para ver cómo con sus elementos propios se organiza y procede la objetivación del fenómeno empírico en el seno de la propia inmanencia.

Merced a esta sustitución inicial del conocimiento por un sucedáneo suyo como pura imagen de la realidad, Kant cree poder analizar los conceptos y juicios de la inteligencia y descubrir así objetos y contenidos puros sin los datos del fenómeno empírico, con prescindencia total de la cosa en sí, de las esencias trascendentes, que tales conocimientos esencialmente encierran en su identidad intencional con el objeto. Cree

él que los conocimientos intelectuales son portadores de su objeto en la pura inmanencia y sin referencia ni comunicación alguna con la realidad en sí, que no son ellos una identidad intencional con ésta, y que, por ende, la objetivación de nuestros conceptos no debe ser buscada en el ser que les es trascendente y los determina desde fuera, sino descubierta en ellos mismos, en las capas profundas de la propia inmanencia, que se aplica y organiza de diverso modo los datos sensibles, como categorías a priori o conceptos puros. De éstos y no de la realidad trascendente emerge la objetivación diversa de los contenidos empíricos.

Vale decir que la concepción gnoseológica cartesiana, siempre presente en el fondo del pensamiento kantiano, de que el concepto es una copia o representación de la realidad, una imagen inmanente de una supuesta realidad trascendente, ha llevado a Kant, a) primeramente, y ya desde en la *Introducción* de la *Critica de la Razón Pura*, a derivar los caracteres objetivos de la realidad esencial, la universalidad y necesidad, del seno mismo de la inteligencia, y b) en segundo lugar a iniciar un análisis de los conceptos y de los juicios de los objetos en el seno de la pura inmanencia, sin referencia ni recurso alguno a la realidad en sí, por las que aquéllos tienen realmente consistencia y sentido, haciendo dimanar y estructurarse todos los elementos objetivos —unidos siempre a los caracteres de universalidad y necesidad, como unidos están éstos indisolublemente al conocimiento intelectual, único capaz de alcanzar la realidad como objeto del sujeto— que trasciende lo individual contingente de los fenómenos, toda la objetivación de éstos, de supuestos a priori o categorías o conceptos puros de la inteligencia, funciones o modos diversos con que la unidad de la conciencia, la *apercepción*, se aplica y organiza *en objeto* los contenidos empíricos, la multiplicidad informe de la sensibilidad.

Tenemos, pues, que la deformación del conocimiento implicada en la adopción de la noción cartesiana dicha, lleva a Kant a atribuir los caracteres de universalidad y necesidad, primero, y los de objetivación, después, a los conceptos mismos y no a la realidad que se los comunica, a abstraerlos, por ende, de las entrañas del ser para conducirlos luego

hasta el seno de la inmanencia del concepto, y poderlos deducir así más tarde como condiciones a priori, como categorías o conceptos puros de la conciencia, con los cuales se logra la objetivación de los fenómenos en un movimiento de proyección puramente trascendental de la inmanencia hacia la constitución del objeto, y en modo alguno en sentido inverso en un movimiento de captación e identidad intencional con él en su misma trascendencia.

9.—El análisis trascendental de Kant está dirigido todo él a descubrir y clasificar estos a priori —todo aquello que no siendo individual y contingente no puede provenir de fuera de nosotros, según él cree y asienta desde el principio de su obra— estas formas o funciones de la conciencia, destituidas de contenido empírico, que dan unidad, organización y simultáneamente objetividad a los datos empíricos. Vale decir, que toda la obra de Kant se encamina a descubrir en el seno de la inmanencia, como algo del sujeto, todos estos a priori, que en verdad son caracteres de la realidad, a ésta substraídos desde el comienzo en el falso raciocinio más arriba expuesto, y posible él gracias a la deformación inicial del conocimiento heredada de Platón a través de Descartes, de que conocer es representar la realidad.

En realidad, supuesta esa falsa noción platónico-cartesiana del conocimiento, Kant procedía con más lógica que sus antecesores, cuando buscaba en el seno de la conciencia trascendental las causas o condiciones de objetividad del conocimiento. Ya dijimos cómo, desvinculado el concepto de la realidad, reducido a mera representación suya, Platón, S. Agustín y Descartes intentaban salvar su objetividad acudiendo a algo, que no era precisamente el objeto inmediatamente conocido: ya a las ideas universales subsistentes (Platón), ya a la iluminación proveniente de las ideas divinas (S. Agustín), ya a la veracidad divina implicada en las "ideas claras y distintas" (Descartes). Semejante solución, a más de ser arbitraria desde el punto de vista crítico, no hace sino trasladar el problema gnoseológico de la conformidad de nuestro conocer con la realidad, al conocimiento de otra realidad supe-

rior, sin resolverlo directa y satisfactoriamente. Porque, según dijimos más arriba —y perdónesenos la insistencia sobre este punto fundamental para la inteligencia desde su misma raíz de todo el sistema trascendental de Kant— si conocer no es más que representar y si para comprobar que nuestra representación es conforme con la realidad, necesitamos acudir a otra realidad que está más allá de la realidad inmediatamente conocida en nuestra experiencia, ¿qué medio tenemos para llegar a esta nueva realidad, a las ideas en sí de Platón, o a las ideas de Dios de S. Agustín, o a la veracidad divina de Descartes? ¿Qué medio fuera del propio conocimiento? Y en esta segunda instancia, ¿quién nos asegura que nuestro conocimiento, vale decir, nuestra representación de las ideas en sí o de Dios y de su veracidad, está conformado a semejantes realidades y, consiguientemente, que éstas existen más allá de nuestros conceptos, tales como las representamos?

En verdad, una vez admitida la noción de un conocimiento desarticulado de la realidad, la dirección de la indagación kantiana de buscar en la inmanencia misma, en las funciones o categorías a priori de la inteligencia —y en general, del espíritu, pues hay también a priori de la sensibilidad y de la razón— todas las condiciones de posibilidad del conocimiento, incluso su misma objetivación u oposición al sujeto, no sólo es la más lógica, sino la única posible. Rotas las amarras del conocimiento con la realidad, es imposible ya querer asegurarse de su conformidad con ésta acudiendo a otra realidad superior, puesto que no podemos tampoco comunicarnos con ella, encerrados como hemos quedado en la pura inmanencia desde la adopción de una tal concepción gnoseológica. Y en semejante situación, ante el hecho de un conocimiento parapetado tras una copia de una conciencia puramente inmanente, sin comunicación alguna válida con el ser trascendente, el único intento de explicación de sus caracteres: objetividad, necesidad, universalidad, etc., sólo puede ser buscado en sucesivas capas subjetivas, como elementos a priori que informan y organizan las impresiones sensibles.

Kant es, por eso, el término lógico al que necesariamente se va a desembocar, cuando se comienza por romper la comunicación e identi-

dad intencional con el objeto, esencia del conocimiento, que es preciso aceptar tal como se nos da en la conciencia, como un hecho, hecho que como tal la crítica debe aprehender y tratar de explicar, pero nunca deformar previamente, so pena de descentrarse desde el comienzo de su verdadero cauce. De otra suerte resultará —tal como acontece en Descartes, en Kant y, en general, en la filosofía moderna— un análisis mal enfocado frente a su objeto, que se pretende sea el conocimiento y que realmente no lo es.

III

10.—Todos los ulteriores desenvolvimientos del pensamiento kantiano, llevados a cabo con férrea lógica, se basan en la adopción pre-crítica de esta concepción deformante del conocimiento, con la substracción que él implica de los elementos objetivos del concepto, trasladados *subrepticamente* desde la realidad trascendente a la inmanencia del sujeto trascendental en forma de categorías a priori.

Basta recordar los pasos en que se va planteando sucesivamente el problema crítico hasta llegar al punto neurálgico de la *Crítica de la Razón Pura*, los juicios sintéticos a priori, para convencerse de ello.

El fin general de la obra lo constituye la determinación del valor de la inteligencia para conocer la realidad. Para ello su autor comienza por constatar el valor general del conocimiento científico, puesto de manifiesto en su incesante progreso y continuidad a través de sus grandes representantes (6). No ocurre así con la metafísica, constantemente construida de nuevo por cada filósofo, para ser nuevamente derruida por sus sucesores.

Y puesto que el valor científico se impone y vale por sí mismo—de ello nunca ha dudado Kant, por la razón apuntada—, el valor del saber metafísico dependerá de esta cuestión: ¿es posible “una metafísica como

(6) Kant, embelesado por los descubrimientos y éxitos de la ciencia físico-matemática moderna iniciada en el renacimiento, mostraba no conocer la historia de las ciencias, de la física sobre todo, y menos ser profeta del futuro de las mismas.

ciencia", un saber metafísico estructurado a la manera de la ciencia, de la ciencia empírico-matemática?

Ahora bien, ¿por qué vale el saber científico? (Nótese bien que no pregunta Kant *si vale*, sino simplemente *por qué vale*). A lo que responde: porque en su base hay juicios sintéticos a priori, vale decir, juicios cuyos predicados, por una parte, no están formalmente contenidos en el sujeto, y que, por otra, son universales y necesarios, válidos antes de toda experiencia. A tales juicios la ciencia debe los dos caracteres constitutivos de su valor: la universalidad y necesidad al elemento a priori, y el progreso del conocimiento al elemento sintético (el no estar el predicado en el sujeto).

El problema crítico, que había sido transformado en éste: si es posible una metafísica como ciencia, queda ahora convertido en este otro: ¿es posible una metafísica erigida sobre juicios sintéticos a priori, principio de valor de la ciencia?

No vamos a seguir a Kant en sus laboriosos análisis trascendentales, en que se empeña por desmontar estas síntesis a priori de la sensibilidad y de la inteligencia, para señalar sus a priori y llegar a la conclusión de que ellos solamente son valederos en su función objetivante del contenido empírico, de los datos sensibles de que carece la metafísica, que, por eso mismo, rebasa la capacidad de la razón humana. El ser, la realidad en sí, el noumenon, objeto de la metafísica queda más allá del alcance válido de nuestro entendimiento: existan o no (y Kant parece no haber dudado nunca seriamente de su existencia), no podemos conocer las cosas en sí. Tal el término *agnóstico* de la *Crítica de la Razón Pura*.

11.—Pero lo que importa destacar aquí es que Kant ha podido encaminar su análisis por este sendero y construirse este objeto realmente inexistente de la síntesis y de los juicios sintéticos a priori, merced a un sofisma que se sostiene en la noción falsa del conocimiento inicialmente adoptada.

En efecto, ¿cómo ha podido introducir Kant estos juicios sintéticos a priori entre los analíticos a priori y los sintéticos a posteriori? Porque es el caso que no hay más juicios que analíticos a priori o sintéticos a posteriori; pues una de dos; o el predicado es conocido antes e independientemente de la experiencia como perteneciente al sujeto, como su nota o propiedad esencial, por sólo análisis de éste, o no; en el primer caso es un juicio a priori siempre analítico, y en el segundo es un juicio sintético siempre a posteriori.

La falacia de Kant está en restringir arbitrariamente la noción de juicio analítico. Juicio analítico, según él, sería solamente aquél en que el predicado está formalmente contenido en el sujeto. Ahora bien, puede ser muy bien que el predicado no esté contenido de ese modo en el sujeto, pero halla en éste una nota que lo exija como *propiedad* suya esencial. Vale decir, que el juicio es analítico, cuando por solo análisis del sujeto se encuentra en él el predicado, sea como nota, sea como propiedad suya esencial. De este segundo modo, por ejemplo, es analítico el principio de causalidad: "todo lo que comienza a existir (o mejor aún, todo lo que existe contingentemente) ha de tener una causa" Aunque el predicado ("ha de tener una causa") no esté contenido formalmente en el sujeto ("lo que comienza a existir"), sin embargo, hay en éste una nota (la "contingencia" e indiferencia para existir, esencial al que "comienza a existir") que necesariamente exige e implica el predicado (el influjo de un ser ya existente que lo saca de la indeterminación para existir: la causa), toda vez que ha sido superada esa indiferencia para la existencia del ser contingente.

Kant, pues, subtrae un sector de los juicios analíticos para construir con ellos los juicios sintéticos a priori. Mas, ¿cómo ha sido posible ese hurto? ¿Cómo es posible que Kant no haya visto lo que nosotros tan fácilmente vemos?

Y de nuevo en la respuesta nos encontramos con el mismo y funesto error fundamental: porque, mientras nosotros analizamos un concepto o un juicio, vale decir, un conocimiento que es esencialmente una penetración en el seno mismo de la realidad esencial, una comunicación

intencional con la trascendencia del ser en la inmanencia de nuestro acto, y en ella vemos no sólo las notas expresas del sujeto sino sus exigencias ontológicas; Kant consagra su análisis a un concepto y a un juicio, que no quiere ser sino un puro concepto inmanente o la unión de dos conceptos inmanentes, sin contacto alguno esencial con la realidad. Y entonces, claro está, es imposible hallar por puro análisis del concepto-sujeto un concepto-predicado que no esté formalmente en él encerrado. La necesidad de existir, en ese caso, sólo puede provenir de la subjetividad. Los juicios sintéticos a priori, pues, sólo son concebibles partiendo de una noción deformada y falsa del conocimiento: de una idea o concepto desvinculado de la realidad, como pura representación suya.

Y desde este punto de vista se ve inmediatamente cómo y por qué el a priori de estos juicios sintéticos, es decir, su elemento o aspecto universal y necesario, en modo alguno puedan provenir de la realidad y hayan de originarse necesariamente de la misma inmanencia del sujeto. El conocimiento intelectual, en efecto, se ha convertido en una imagen o copia de algo que suponemos más allá de los elementos empíricos individuales y contingentes, como la esencia universal, necesaria e inmutable de la cosa. Ahora bien, al dejar de ser él, a través de la experiencia, una comunicación intencional con la realidad, que descubre por inmediato contacto e identificación con ella, y en cuyas entrañas lee estas exigencias necesarias del ser, ¿cómo puede asegurarse él que tales caracteres esenciales universales y necesarios —dados como un hecho de conciencia objetiva— vienen de esta supuesta realidad, que sin ser por él alcanzadas, está también más allá del contacto empírico; y que no provienen más bien de un funcionamiento de la unidad de la conciencia, que no son conceptos puros a priori con que nuestra inteligencia informa los contenidos sensibles para organizarlos, objetivarlos y constituirlos en conceptos?

No sólo, pues, los juicios a priori en sí mismos, también y sobre todo el que su elemento a priori universal, necesario y esencial provenga del sujeto, está determinado ya en la adopción de esa falsa noción del conocimiento inicialmente adoptada, raíz causante, como vamos viendo,

de toda la tragedia de la filosofía moderna. Ella ha permitido la traslación de la esencia inteligible —antes, en la filosofía medioeval, presente en su trascendencia misma en un concepto abierto y comunicado con el ser y porque comunicado con él— al seno de un concepto cerrado en sí mismo sin contacto alguno con la vivificante realidad. Y una vez cortados los vínculos con el ser, que fecunda e ilumina como objeto nuestros conceptos, obligado a explicar los caracteres objetivos del conocimiento en la confinación cerrada de una lóbrega inmanencia, han surgido lógicamente, según el modo que acabamos de exponer, estos dos engendros kantianos: a) los juicios sintéticos a priori, b) e inmediatamente lo esencial, universal y necesario, lo a priori, como una función subjetiva de la conciencia objetivante del fenómeno.

IV

Es así como Kant emprende y erige su obra gnoseológica sobre una deformación previa del objeto mismo de su investigación crítica. De este modo su análisis trascendental se dirige y versa sobre algo, que realmente no es el conocimiento humano.

Pero a más de esta deformación del objeto de análisis con las consecuencias que acabamos de desarrollar, Kant da otro traspie al adoptar un método 1) contradictorio y 2) estéril e inválido desde su raíz.

12.—En efecto, Kant duda del valor de la inteligencia humana, y porque duda de ella, quiere examinarla en su funcionamiento mismo para tratar de ver en qué condiciones y objetos vale o no su acción objetivadora.

Ahora bien, la adopción de semejante método es esencialmente contradictoria y absurda, desde que no poseemos otro canon y medida de discernimiento para valorar el alcance de la inteligencia que la inteligencia misma. Kant pretende solucionar el problema crítico, el valor de la inteligencia, con esa misma inteligencia, cuyo alcance objetivo ha puesto precisamente en duda la cuestión planteada. Luego una de dos: o vale su instrumento y entonces está resuelto y, consiguientemente, está de-

más el problema crítico que se propone solucionar, o no vale y entonces también está demás el plantearlo, porque carecemos de medio para solucionarlo y aun para formularlo siquiera, desde que hasta su planteo resulta imposible. Por eso, tal como está en Kant, el método resulta ser contradictorio y absurdo: se pretende solucionar el problema del valor del entendimiento humano echando mano de este mismo entendimiento.

Fuera de que el planteo del problema, previo a su solución, logrado por la misma inteligencia, sólo puede alcanzarse y tener sentido, supuesta ya la solución favorable de ese problema: el valor real de la inteligencia.

13.—Pero como la inteligencia no deja de valer porque se ponga en duda su valor, aunque sea con la contradicción expuesta la inteligencia puede de hecho plantearse el problema y aplicarse a su solución. En tal caso, semejante solución está invalidada de antemano, y el escepticismo está adoptado e implicado en esa actitud inicial, que resulta, por eso mismo, arbitraria y constituye un perjuicio irracional. En efecto, si la duda versa sobre la inteligencia misma, todos los resultados que de su investigación obtenga ella, estarán afectados de semejante duda y no podrán jamás evadirla y, consiguientemente, tampoco el escepticismo. Las verdades más evidentes a que ella pudiera arribar en su indagación, no lograrán librarse de ese coeficiente de duda inicial, ya que ésta inficiona la raíz misma del árbol, del que proceden aquellas verdades como sus frutos, se inserta en la facultad misma que obtiene tales resultados.

14.—Aun suponiendo que la duda sobre la inteligencia, adoptada por Kant al comienzo de su problema crítico, se limitase a su alcance de la realidad extramental, semejante método tampoco escaparía a la arbitrariedad y a la contradicción. No de lo primero, porque arrojado o puesto en duda al menos, *de jure*, todo contenido ontológico del conocimiento, y confinado el análisis trascendental a un pensamiento así desposeído del ser, es inútil querer buscar e imposible encontrar en él este ser, del que inicial y arbitrariamente se lo ha despojado. Por más que el dinamismo de la inteligencia se manifieste imposible e impensable sin

algo distinto del acto, sin el *ob-jectum* (puesto delante del sujeto), una vez adoptada la actitud inicial dicha —que en Kant está sobrecargada con el prejuicio de una noción del pensamiento, como pura representación, desarticulado de la realidad extramental— será imposible llegar a otra cosa que a un ser u objeto puramente trascendental, que se constituye emergiendo de las entrañas más hondas de la propia inmanencia. El ser auténtico, inicialmente dejado más allá del alcance válido de la inteligencia, *de jure* no puede reconquistarse ya más.

15.—Pero como *de hecho* la inteligencia no puede arrojarlo nunca, porque para ello tendría que aniquilar su propio acto de pensar, o abstenerse de todo pensamiento, imposible y absurdo sin el ser que le da consistencia y sentido —un pensamiento sin ser, sin algo en que se piense es un absurdo y un impensable— síguese nuestra segunda afirmación: que semejante método arrastra a la inteligencia a una constante contradicción consigo misma: por una parte, a no poder reconquistar ya más legítimamente el ser, del que, sin embargo, por otra, no puede prescindir nunca en cualquiera actividad suya y del que ha de echar mano constantemente para dar sentido a cada uno de sus actos, así sea el de dudar del propio ser.

Tal es, en síntesis, este segundo error fundamental de Kant: el de su método. Error íntimamente relacionado y semejante al primero, pues si el método comienza por invalidar el alcance ontológico del pensamiento, la noción del conocimiento adoptada, según vimos, encerraba ya desde el comienzo una desarticulación con el ser.

V

16.—Despojada del ser la actividad intelectual —tanto por la noción de conocimiento como por el camino del método adoptado— y forzada a elaborar su objeto en las entrañas de su inmanencia, condenada a devorarse constantemente en la contradicción de pensar, sostenida en el ser, sus supuestos conceptos puros desposeídos del ser, también la voluntad había de quedar recluida en la lobreteza de las formas a

priori. No es intento nuestro detenernos en la moral kantiana. Sólo queremos poner de relieve que es una consecuencia y está en la línea del idealismo trascendental. Colocado el ser más allá del alcance válido de la inteligencia, con él se nos aleja para siempre la noción de bien o fin, coincidente con la del ser, y es imposible ya erigir una norma moral absoluta, heterónoma, que nos venga como una exigencia ontológica, como un *deber ser* trascendente. La norma moral no puede tener otra fuente que la voluntad misma, y ha de constituirse como una síntesis a priori: una máxima determinada de un contenido preciso (elemento empírico de la síntesis a priori moral, vgr., no mentir) que recibe su valor absoluto, su fuerza normativa de la ley universal (elemento a priori puro de la voluntad o inteligencia práctica (7) sin contenido) que se aplica a aquélla. Tal la constitución del juicio sintético a priori moral. La ley y la obligación surgen de las entrañas inmanentes de la voluntad, como de las de la inteligencia emerge la objetivación especulativa. La inmanencia y solipsismo gnoseológico es inmanencia y autonomía moral.

Y por debajo de ambas actitudes, teórica y práctica, por debajo de la doble actividad espiritual humana, dominándolas y determinándolas, un antropocentrismo inmanente y panteísta, característica de todo el pensamiento e historia moderna. El centro del hombre y de su actividad, no es ya, como en la filosofía y vida medioevales, el ser trascendente —y en definitiva, el Ser divino, de quien todo ser desciende y depende—, no es el ser trascendente al hombre quien determina a la inteligencia ni sus exigencias ontológicas, su deber ser, quien domina a la voluntad.

Supremacía del sujeto sobre la realidad, inmanencia de la Razón Pura en la teórica, autonomía de la Razón Práctica en lo moral, desvinculación del hombre respecto al ser y al Ser de Dios, antropocentrismo panteísta: tal el residuo de la filosofía kantiana, los rasgos constitutivos de la filosofía moderna, recibidos en herencia de Kant.

(7) Kant no precisa y parece confundir inteligencia práctica con voluntad.

17.—Pero desvinculado del ser, y en definitiva del Ser de Dios, el hombre agota la fuente originaria de su actividad, pierde el objeto necesario para la vida y desarrollo de su dinamismo espiritual y, en última instancia, acaba vaciándose de su propio ser para minimizarse y abroquelarse en la trascendentalidad pura, en ese engendro monstruoso y absurdo de una pura unidad de conciencia destituida de ser, colocada entre dos realidades vedadas para nosotros, puestas más allá de nuestro alcance: del ser del mundo y de Dios, por fuera, y del ser del propio yo real, por dentro, y creando un mundo de exterioridad e interioridad puramente fenoménica.

18.—Y es así como de este hombre divinizado, pero a la vez despojado hasta de su auténtico ser, para ser reducido a una trascendentalidad o apercepción pura, surgen encarnando el espíritu kantiano las dos grandes corrientes dominantes y antagónicas del siglo XIX: el idealismo trascendental (con Fichte, Schelling y, sobre todo Hegel a la cabeza) y el positivismo burgués (con Comte a la vanguardia): aquél entregado a un mundo ficticio y contradictorio de creaciones fenoménicas de la trascendentalidad, éste volcado en la exterioridad también fenoménica del goce empírico, y ambos despojándose interior y exteriormente de todo ser trascendente, aniquilando el mundo y con él a Dios y vaciándose de su más auténtico propio ser en aras de una absurda divinidad trascendental pura e inmanente.

VI

19.—La filosofía de nuestros días vive la angustia y la tragedia de esta soledad, de la nada a que se ha reducido y confinado a todo ser, incluso el del propio hombre, vaciado de su propia existencia concreta y vital. Todas sus grandes corrientes, así en lo especulativo como en lo práctico, representan una reacción contra el trascendentalismo idealista kantiano, y se caracterizan por el esfuerzo que encierran por reencontrar el ser y salvar la realidad —la de la propia existencia "amenazada" ante todo— la realidad que da sentido y sostiene nuestro propio

ser y actividad, y todas redescubren y subrayan vigorosamente la intencionalidad de la vida espiritual y del mismo ser humano, que no tiene sentido en sí mismo y aparece abierto por sus dos extremos —entre dos nada, como dice Heidegger— entre dos nada de sí mismo, añadimos nosotros, pero abierto hacia un Ser, que no es él, que lo ha hecho, y hacia un Ser, que tampoco es él, hacia quien se dirige.

En el orden de la inteligencia, la Fenomenología de Husserl, en oposición a la trascendentalidad de Kant, busca reintegrar la actividad especulativa en el *objeto*; en el orden práctico la Axiología de M. Scheler y N. Hartmann, reaccionando también contra el formalismo de Kant, se empeñan por reintegrar lo moral en los *valores*; en el orden ontológico, Kierkegaard y Nietzsche, primero, y luego Dilthey, Simmel, Bergson y muchos otros, y últimamente Heidegger, centran sus investigaciones aferradamente en la existencia humana.

20.—Desgraciadamente con sus prejuicios trascendentales y con su espíritu, Kant sigue pesando, mucho más de lo que a primera vista aparece, aun en sus mismos adversarios, y estos sistemas, nacidos como una reacción contra el trascendentalismo inmanente del filósofo de Königsberg para reconquistar la intencionalidad de nuestra vida y de nuestro ser, corren riesgo de ser reabsorbidos de nuevo por la inmanencia trascendental, al no haberse sabido purificar plenamente de los principios kantianos; tal como ha acontecido de hecho con Husserl, quien después de arrancar el objeto a la inmanencia, lo reduce, al final de su vida (8), junto con la misma intencionalidad recobrada, a un momento de la trascendentalidad pura; con M. Scheler y N. Hartmann, quienes después de asentar el mundo de los valores como algo en sí e independiente de la subjetividad, buscan dar razón de su trascendencia echando mano de los a priori de la emotividad, en última instancia también subjetiva; y con M. Heidegger, quien, salvado el ser de la existencia humana, lo reduce a un puro huír entre dos nada, vaciándolo de su propio ser substancial; y con casi todos ellos, al querer sostener el ser y la intenciona-

(8) En "Meditations cartésiennes". Colin, Paris, 1930.

lidad por otro camino que el de la inteligencia —única capaz de sacarlo de su trascendencia misma, como algo en sí independiente del sujeto y cuyo valor no acaban de descubrir ni defender como es debido, a causa de la noción kantiana del conocimiento, de que tampoco acaban de despojarse— acudiendo a las sendas vedadas e impracticables del irracionalismo, siempre contradictorio, desde que su exposición e imposible defensa sólo sería factible por la inteligencia.

VII

21.—Para evadir este despedazamiento y contradicción interna de una naturaleza y actividad, que sólo se sostienen y tienen sentido integradas en la trascendencia del ser y de sus exigencias ontológicas y forzadas, sin embargo, contra este movimiento incoercible de su ser, *contra natural*, a consumirse de inanición en la pobreza y despojo absolutos de la inmanencia, devorando la contradicción de un idealismo alimentado subrepticamente por el ser, la filosofía moderna no tiene otro remedio sino es el desandar el camino de Descartes y de Kant, que la condujeran a esa encrucijada trágica.

Es menester que la inteligencia contemporánea recobre la clara conciencia de la auténtica noción de su acto, de que conocer no es representar o copiar en la inmanencia un objeto que está más allá de su alcance en una trascendencia inaccesible al contacto inmediato de su acto, sino devenir, hacerse e identificarse intencionalmente con el ser trascendente en el seno mismo de la inmanencia de su acto, de que un acto de conocimiento sin su objeto es absurdo e impensable, y de que, consiguientemente, es imposible reflexionar sobre el acto intelectual sin encontrar en sus entrañas el ser trascendente que lo determina, ilumina y da sentido, sin encontrarse con una inteligencia, "in cujus natura est ut rebus conformetur", como dice S. Tomás, "en cuya naturaleza está el conformarse con las cosas" (9).

(9) "De Veritate", 9, 1, a 2.



Tomando así el acto de conocimiento, tal como se manifiesta a nuestra conciencia, como un contacto e identidad intencional con la realidad, la reflexión crítica podrá incidir sobre él para valorarlo, para discernir y precisar su alcance ontológico, pero nunca con un método que invalide de antemano toda conclusión con la duda acerca del valor de la inteligencia —prejuzgando de este modo la cuestión—, a más de la contradicción que él mismo encierra, según hemos visto. La inteligencia, sin dudar de su valor, volverá sus pasos sobre el camino andado, sobre su propia actividad, y entonces comprobará sin dificultad su propio valor, constatando sucesivamente a) que el valor real de su actividad es indemostrable, puesto que no se podría demostrar sino con la misma inteligencia y suponiendo su valor, pero que b) no necesita demostración, desde que todo intento de negación o duda acerca de él supone y se apoya en dicho valor y, finalmente, c) viendo positivamente que el acto de entendimiento se apoya inmediatamente en el ser como en su objeto, que sin él no tiene sentido y resulta contradictorio e impensable.

Y es así como, integrada de este modo la inteligencia en el ser, su obra metafísica queda salvada, y sus caminos sobre las conexiones y principios del ser son los caminos de la verdad, que la conducen en sus últimos tramos al Ser y Verdad de Dios. Y entonces, insertada su inteligencia en el ser, no sólo la actividad intelectual ha encontrado su senda y se ha centrado en su objeto, sino que a medida que se vigoriza con el ser que la nutre, su propia actividad y ser se van esclareciendo cual parte y ser de este mundo ontológico, que desciende del Ser supremo, como Causa eficiente primera y a El torna y en El se integra como Causa final última. En el ser la voluntad encuentra el bien, el acto que busca, y, en definitiva, el supremo Bien o Fin de Dios, razón última de todo su movimiento hacia el bien. A la luz de semejante Bien supremo se establece e ilumina la norma moral como una exigencia del supremo Bien, del supremo Ser y de los seres de El dependientes, como un *deber ser*, verdadera exigencia ontológica, que luego se aplica como deber ser o exigencia particular en cada caso. De este modo por el ser trascendente llega al hombre el deber ser, las exigencias ontológicas que por él

realizadas en su conducta, lo acrecientan ontológicamente hacia su perfección moral, que no es sino la plenitud real de su propio ser específico. Su propia naturaleza queda así esclarecida como un ser creado por el supremo Ser de Dios, su Causa eficiente primera, y para Dios, su último Fin o Bien, con una inteligencia y voluntad abiertas y anhelantes de una Verdad y Bien infinitos, a fin de que, a través de las verdades y bienes finitos de las creaturas, como por otros tantos reflejos suyos, llegue hasta la Verdad y Bondad infinitos del Ser de Dios, logrando en su posesión la plenitud ontológica de su ser con la consiguiente felicidad.

Articulada nuestra actividad espiritual en su objeto, el ser trascendente, no sólo Dios y el mundo se esclarecen, también nuestro ser se ilumina y queda integrado armónicamente dentro del ser total. Nuestra inteligencia está determinada por la verdad del ser y, en definitiva, por la Verdad del Ser divino, quien se nos manifiesta en la verdad del ser creado; nuestra voluntad gobernada por la bondad del ser y sus exigencias, por la Bondad del ser divino, por una Ley divina que viene del Ser en sí y se nos comunica por el lenguaje del ser creado, por sus exigencias ontológicas, por su deber ser; y entonces nuestra inmanencia cognoscitiva aparece toda ella gobernada por la trascendencia, nuestra autonomía personal y libre por la heteronomía de la norma del deber ser y de la ley moral derivada de la voluntad del supremo Ser, nuestro ser creado por el Ser increado de Dios, su Causa creadora y final.

El antropocentrismo panteísta trascendental de Kant, que con su inmanencia teórica y autonomía moral, so color de exaltar e independizar al hombre, no hace sino aniquilar todo su conocimiento y orden ético y condenarlo a la contradicción y desgarramiento interno y a la miseria de una esencial indigencia desposeída de su fuente, queda así superado con un teocentrismo realista de un hombre creado por Dios y para Dios, quien por el camino del ser, por el humilde sendero del sometimiento a la trascendencia del ser, en el orden de la inteligencia, y a la heteronomía del deber ser en el orden de la voluntad, y a través del camino de la verdad y del bien creado, encuentra la ruta que le señala y lo conduce a su plenitud ontológica, a su integración en la Verdad y Bondad del Ser infinito de Dios. . . .

El punto de partida del idealismo trascendental de Kant.

Y de este modo, sin llegar a ser el dios imposible y contradictorio del trascendentalismo panteísta kantiano y de la filosofía moderna, por el camino humilde de la sumisión al ser, el hombre encuentra no sólo el sentido de su ser y de su vida, del mundo y de Dios, sino que, en cierto modo y en la medida de lo posible, llega a divinizarse con la posesión del mismo Ser infinito de Dios. . . .

Octavio Nicolás DERISI.