

La razón vital del filosofar kantiano

DAVID ANTONIO YÁÑEZ BAPTISTA¹

Resumen

¿Para qué sirve la filosofía? Quisiera responder a esta pregunta habitual desde un trasfondo orteguiano desatendido, retomando con fidelidad creadora la distinción kantiana —de tanta actualidad— entre la concepción escolar y la concepción mundana de la filosofía. Lo decisivo es que, en ambas concepciones, la filosofía se presenta, no como un resultado muerto, sino como una acción práctica o viviente —esto es, como filosofar—. De esta manera, esta ocupación humana se deja interpretar desde la propia doctrina práctica de Kant. Así, la concepción escolar ha de entenderse desde los imperativos hipotéticos, mientras que la mundana, por su parte, desde los imperativos categóricos —y, por tanto, en vista del interés, el deber y la dignidad propios del filosofar auténtico—. De este modo, la respuesta kantiana a la pregunta por la utilidad del filosofar —y, sobre todo, de su núcleo metafísico— cobra una inesperada vigencia, ya que su sentido (esto es, su motivación y su finalidad) carece hoy de evidencia en nuestra sociedad. Es preciso, por tanto, filosofar dando razón vital del propio filosofar.

Palabras clave: filosofar escolar, filosofar mundano, metafísica, Ortega, Kant.

The Vital Reason for Kant's Philosophizing

Abstract

What is philosophy for? I would like to answer this common question from a neglected background (Ortega's point of view), returning with creative fidelity to the Kantian distinction between the scholastic conception and the worldly conception of philosophy. The point is that, in both conceptions, philosophy is presented, not as a dead result, but as a practical or living action —that is, as philosophizing. In this way, this human occupation can be interpreted in terms of Kant's own practical doctrine. Thus, scholastic conception of philosophy must be understood from the point of view of hypothetical imperatives and the worldly one in accordance with categorical imperatives —and, therefore, considering the interest, duty and dignity inherent to authentic philosophizing. Thus, Kant's answer to the question about the usefulness of philosophizing—and, above all, of its metaphysical core— takes on its unexpected validity, since its meaning (that is,

¹ Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid. Contacto: dyanez@ucm.es. ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-4593-6617>.

its motivation and purpose) is not understood today in our society. Therefore, it is necessary to philosophize so that we give vital reason for our own philosophizing.

Keywords: scholastic philosophizing, worldly philosophizing, metaphysics, Ortega, Kant.

1. Introducción

El tricentenario del nacimiento de Kant resulta especialmente oportuno para recordar que el ilustre filósofo prusiano, como todos los grandes filósofos, sigue siendo —pese al paso del tiempo— un pensador de la mayor actualidad. En este sentido, nada nos parecerá más natural que aprovechar la ocasión para retomar algunas de sus principales tesis filosóficas. Así, su importancia hoy en día se pondrá de manifiesto a la hora de exponerlas y comentarlas, desarrollarlas, criticarlas o bien compararlas con las propuestas de otros filósofos. Sin embargo, sin negar en modo alguno la pertinencia de estas intenciones, considero que, si es cierto que la obra de Kant sigue teniendo vigencia, ello no se debe simplemente al interés que pueda tener todavía hoy su filosofía —la cual está ya ahí, en sus libros, y supuestamente podemos aprender—. A mi juicio, si merece la pena conmemorar el tercer centenario del nacimiento de Kant es porque, después de tanto tiempo, no sólo seguimos aprendiendo de su obra una cierta filosofía sino, sobre todo —y como a Kant seguramente le habría complacido más—, porque nos sigue enseñando a filosofar. En este sentido, adelanto que no tengo la intención de ocuparme de la filosofía kantiana más que en la medida en que ello sea estrictamente necesario para destacar el ejemplo modélico del filosofar kantiano: un filosofar antaño vivo cuya obra es para nosotros una suerte de fósil. Es preciso, cual paleontólogos, que acertemos a reavivar en nuestra imaginación la vida de ese hombre si de veras queremos entender su filosofía. Al fin y al cabo, esta no es sino el producto vital que segrega cada hombre cuando se pone a filosofar. Por eso, para que no resulte a última hora ininteligible, la filosofía tiene que leerse *in fieri* dentro de la propia vida de su autor. Retrocedamos, pues, desde la filosofía kantiana hasta su filosofar.

2. La necesidad de justificar el filosofar

Filosofar es primariamente una acción humana, una ocupación vital que, como cualquier otra, tiene un sentido —esto es, una justificación—. De hecho, en rigor, sólo desde el sentido de este quehacer filosófico adquiere la filosofía su última justificación. De esta manera, entender una filosofía exige que entendamos también el filosofar del que resulta en sus dos coordenadas de inteligibilidad: en primer lugar, su motivo o porqué (es decir, una necesidad sentida) y, en segundo lugar, su fin o para qué (a saber, un ideal querido). Ahora bien, siendo tan incuestionable que, para entender una acción, es preciso saber por qué y para qué se ejecuta, tanto más urgente será que tratemos de entender el filosofar; especialmente si pretendemos reivindicar la pertinencia de esta ocupación tan singular en nuestras vidas individuales y colectivas.

‘¿Para qué sirve la filosofía?’, se preguntan muchos. ¿Acaso tiene alguna utilidad? De lo contrario, ¿no habría que retirar la filosofía de los institutos y universidades? En este sentido, además, ¿qué pasa con la industria del libro? Si no sirve para nada, mejor sería paralizar la impresión de libros de filosofía y dejar de venderlos en las librerías. Ahora bien, todo depende, a última hora, de cuál sea la opinión pública al respecto. Desde luego, no faltan quienes cuestionan la filosofía, preguntando por su utilidad. En general, la formulación de esta duda está viciada de antemano y, más que responderla, es preciso replantearla. En efecto, resulta bastante evidente que se tiene aquí por modelo de saber a las ciencias, pero entendidas como un conjunto de recetas que, una vez descubiertas, se pueden aplicar técnicamente —dando como resultado un producto tangible—. De este modo, si la filosofía tuviese algún valor, se piensa que tendría que ser algo parecido. Como mínimo, habría de consistir en una suerte de ingeniería psicológica o social. Y de ahí que, salvo en el caso de las frases sueltas y llanamente expresadas de ciertos filósofos, las cuales sirven de recetas de autoayuda —como pasa hoy con el estoicismo—, todo lo demás se tome por un exceso de palabrería en una jerga incomprensible e innecesaria.

Ciertamente, contra estos planteamientos no faltan voces que salgan en defensa de la filosofía. Sin embargo, por desgracia, estas defensas suelen ser bastante insuficientes. Así, principalmente, quienes reivindican la pertinencia de la filosofía hoy en día consideran que, sin ella, en modo alguno habría pensamiento crítico. Pero, en este caso, no se entiende la

crítica en el sentido preciso y especial que le dio Kant, sino que el vocablo se toma en su significación más corriente. Así, una persona que piensa de forma crítica es la que no acepta de inmediato, crédulamente, una idea determinada. Al contrario, la examina cuidadosamente antes de pronunciarse sobre su verdad o su error. Por tanto, en la acepción popular del término, ‘crítico’ se opone a ‘ingenuo’. En este sentido, según sus defensores, el pensar filosófico es el pensar crítico. Sin embargo, a mi modo de ver, aceptar sin más esta identificación sí que sería, en el sentido corriente de la palabra, poco crítico. En efecto, si sostenemos que el único crítico es el filósofo, esto no sería verdad. Es innegable que un científico o un historiador —uno que conozca bien los métodos de su ciencia y los resultados a los cuales ha llegado— también es crítico. No se va a dejar engañar ingenuamente por los demás en lo que concierne a su disciplina, ni tampoco va a llegar a la ligera a conclusiones arbitrarias, carentes de una debida fundamentación. Conviene, por tanto, corregir esta identificación.

Digamos, entonces, que el filósofo no es el único crítico, sino el que suministra a los demás ese espíritu crítico. Ahora bien, en este nuevo caso, ¿qué es la filosofía? Parece que quedaría reducida a la lógica. Sería una herramienta que nos permitiría saber cuál es la estructura válida de los razonamientos y cómo detectar las falacias. Pero esto resulta también insuficiente, porque se está reduciendo la filosofía a su verdad formal —cuando Kant ya distinguía esta de las verdades tanto material como trascendental—. En este sentido, para hacer justicia a las otras vertientes de la verdad, habrá quienes, escapando de la lógica formal, conviertan la filosofía en una esclava de la ciencia —es decir, en una epistemología—. La filosofía sería, en este nuevo caso, una investigación acerca de los fundamentos de las ciencias —tal como Kant hizo, en la analítica trascendental, con su indagación de las condiciones de posibilidad de la ciencia fisicomatemática—. Para la mentalidad tecnocientífica, no se tratará aquí sino de una manera de asegurar y pulir la metodología de los conocimientos que nos permiten dominar la naturaleza. Mas siendo esto, sin duda, valioso, una vez más se prescinde del núcleo metafísico de la filosofía a la hora de buscarle su utilidad. Se pierde de vista el interés metafísico que tiene Kant en la dialéctica —meta a la que quiso llegar Kant, atravesando la analítica, en su *Crítica de la razón pura*—.

Con todo, la defensa de la filosofía en vista del espíritu crítico a última hora se desinteresa incluso de la lógica y de la ciencia, al menos de forma inmediata. En realidad, el núcleo de la defensa del pensamiento crítico es de corte político. En este sentido, la respuesta a la pregunta por la utilidad de la filosofía, que reivindica la capacidad crítica, resulta ser primariamente política —y, por eso mismo, peligrosa—. Desde este punto de vista, la filosofía sirve para formar ciudadanos críticos, esto es, votantes que no se dejan engañar por los políticos. Pero no se sabe muy bien en qué sentido: si sucede recurriendo a la lógica para detectar argumentaciones falaces, o a los saberes científicos filosóficamente asegurados, o bien cultivando la filosofía política. Desde luego, la lógica será de ayuda. Pero ella no agota la filosofía y en modo alguno debe suplantarla. En cuanto a las ciencias, no les vendrá mal a los votantes su conocimiento, bien fundado filosóficamente, a la hora de evaluar las políticas públicas (relacionadas, por ejemplo, con la legalización de las drogas, el medio ambiente y el uso de las fuentes de energía, o también con ciertas prácticas médicas como el aborto). Con todo, la filosofía no sería aquí nada más que una epistemología que asegura la objetividad de los conocimientos pertinentes en los casos mencionados, en los cuales la regulación política interviene. Ahora bien, ¿sólo sirve para esto la filosofía? ‘No’, contestarán muchos, pues, ‘para ser un ciudadano verdaderamente crítico, es menester hacer filosofía política’. No sólo hay que pensar críticamente en los temas que regula la política, sino también en la forma de hacer política con esos temas: de ahí la historia de la reflexión sobre las formas de gobierno, el origen del poder, etc.

Sin embargo, lamentablemente, lo cierto es que aquí se toma el rábano por las hojas cuando se piensa que la filosofía es primariamente política. Es verdad que es necesaria. Pero sólo se llega a ella desde otros planos más decisivos que la fundamentan. En este sentido, resulta imposible hacer filosofía política sin una idea última de todo cuanto hay: acerca del mundo entero (animado e inanimado), la vida personal y su sentido, el conocimiento, el amor, la muerte, el bien, los valores, Dios, etc. Se trata, en definitiva, de los grandes temas de la filosofía, que en modo alguno se pueden encerrar dentro de una fundamentación de las ciencias de la naturaleza, sea esta física o psíquica. Como dijo Ortega, la misma idea de naturaleza es eso: “una *idea*”, “una *interpretación* del mundo genuino”

detrás de la cual es menester retroceder (VI, 813).² Y este retroceso es, precisamente, el que en sus denominaciones tradicionales podemos entender como un paso desde la física, acerca de la cual sólo puede haber una filosofía segunda, hasta la metafísica o filosofía primera. De esta manera, siendo la filosofía una cuestión de profundidad, al poner en primer plano la política para justificar el filosofar caemos en una contradicción. Dejamos de ocuparnos de los interrogantes decisivos de los que dependen todos los demás. Con lo cual, inevitablemente, damos por supuestas ciertas respuestas al respecto que no hemos examinado. En este sentido, la justificación política de la filosofía es la más ingenua de todas. Contra ella, conviene no olvidar que, si bien la filosofía tiene consecuencias políticas, no debemos politizarla. Mas esto es lo que suele ocurrir, por desgracia. Las cuestiones decisivas se dejan a la espalda y la política interesa de entrada —desde los prejuicios políticos que dependen de aquellas—. Así, los supuestos ciudadanos críticos resultan ser los que votan al mismo partido que uno. Con ello, nos dedicamos a forjar una armadura ideológica para unas soluciones políticas que, en realidad, están de antemano decididas —con lo cual, al final, la filosofía se convierte en la justificación ideológica de un determinado programa político—.

Este es, en resumidas cuentas, el callejón sin salida de la actual defensa de la utilidad de la filosofía: su identificación con el espíritu crítico, su reducción a la lógica, su suplantación epistemológica y su politización. Ciertamente, la insuficiencia de todas estas respuestas se debe a una indebida popularidad de las mismas, sin que hayan surgido antes de la meditación ilustrada y con el rigor de la escuela —dando a estas palabras todo su sentido kantiano—. Por ello, es preciso que los verdaderos filósofos se dignen a explicitar públicamente la justificación filosófica de su propio filosofar, cuyas razones no resultan hoy en día en absoluto evidentes —ni siquiera para los que lo defienden—. Sólo entonces, cuando los filósofos se justifiquen, la ocupación filosófica gozará de una buena reputación por parte de la opinión pública. Por otra parte, desde luego, también es preciso que los muchos quieran escuchar a los pocos; es decir, que estén dispuestos, generosamente, a entender a quienes de un modo muy singular han puesto su vida a la carta de la filosofía.

² En adelante, siguiendo este ejemplo, la procedencia de las citas y paráfrasis de Ortega se recogerán en el cuerpo del texto, como es habitual, indicando el tomo de las *Obras Completas* en romanos y las páginas en arábigos.

Pero dejemos ahora a los filósofos y tomemos la situación del hombre medio ante la filosofía tal como esta se presenta. Como dice Ortega, “el individuo actual encuentra primero la filosofía en la sociedad, como uso público e institución, por tanto, *fuera* de todo individuo” (VI, 155). De este modo, al venir al mundo y antes de que la filosofía pueda en algún sentido *importarle* a uno, “esta seguiría siendo en aquel momento una realidad social: las cátedras existirían, los libros de sedicente filosofía se venderían, etcétera” (VI, 155). Sin remedio, por el mero hecho de haber nacido en una sociedad determinada, nos vemos obligados desde fuera a tener que ver con la filosofía. Por eso, nos guste o no, hemos tenido que estudiarla. Y esto es grave, porque significa que hemos entregado a ello una porción de nuestra vida, mayor o menor —en todo caso, un tiempo irrecuperable—.

Ortega llama “usos sociales” (IX, 399) a esta clase de ocupaciones, como la de estudiar filosofía, a las que por fuerza nos tenemos que dedicar porque las encontramos ya ahí, en la sociedad a la que pertenecemos. Siguiendo al filósofo español, podemos espigar tres características principales de los usos sociales (IX, 399). Ante todo, la índole social del uso comporta que no sea, en modo alguno, una ocupación humana que uno haya inventado. Esta es, por tanto, la primera característica de todo uso. Ahora bien, si no se trata de una actividad original, oriunda de nuestra vida estrictamente personal, entonces tampoco la hemos visto nacer —*in statu nascendi*—. Por ello, no resulta inteligible. En efecto, no entendemos por qué y para qué la hacemos, dado que no tiene su origen en nosotros, inventándose al filo de las circunstancias. Esta falta de sentido es, pues, la segunda nota de todo uso, la cual nos lleva a la tercera: su carácter coactivo. Si yo no he imaginado creadoramente la ocupación en cuestión, viviendo su ejecución como una solución vital motivada circunstancialmente y en vista de ciertas finalidades, entonces tampoco puede tratarse de una acción voluntaria. Ciertamente, la ejecuto. No se ejecuta en mí, como ocurre con la digestión. En este sentido, es un hacer humano genuino. Pero no es voluntario, sino forzoso. La presión social es la que, desde fuera, nos fuerza a aceptar esta ocupación, incluso sin entenderla, no teniendo más remedio que vivirla inauténticamente. Así las cosas, si el estudio de la filosofía también es un uso social, la pregunta por el sentido que tiene en nuestras vidas se torna ineludible para todo aquel que tenga voluntad de vivir en la verdad. Nada más natural, entonces, que preguntar por su justificación;

aunque sea en la forma tan deficiente de plantear hoy la cuestión, cuando se cuestiona su utilidad.

Llegados a este punto, echando quizá de menos la relación que todo esto guarda con el tricentenario de Kant, es preciso advertir al lector que nada de esto fue ajeno al pensador prusiano. Precisamente, el tiempo de Kant se debatía entre dos alternativas: por un lado, la índole meramente técnica del filosofar, propia de los especialistas en la materia (que la aprenden y la enseñan con rigor); por otro lado, el carácter popular que otros atribuyeron a la filosofía, como si fuera algo accesible para todos y que todos necesitan hacer. Lo primero es lo que Kant llama “filosofía” en su significación escolar o escolástica (*Schulbegriff*), que el pensador regiomontano entiende como un sistema de conocimientos racionales por conceptos (Log., AA 09: 23; KrV, A838/B866). Se trata de una filosofía sistemática que nos encontramos ya hecha. Es la obra de algún gran pensador al que han seguido unos discípulos, acabando por formarse así una escuela. Sus miembros van puliendo cada vez más el sistema recibido —corrigiendo pequeños errores, desarrollando partes pendientes—. Al final, el sistema se presenta en un libro —en el peor de los casos, uno o varios sistemas se compilan en algún manual de estudio—, cuyo contenido supuestamente se aprende. Ahora bien, la pregunta decisiva es la del sentido de esta filosofía de tipo académico. ¿Qué ganamos estudiándola y enseñándola en los institutos y en las universidades? Como pregunta Kant: “¿para qué sirve el filosofar y el fin último del mismo, la filosofía misma como ciencia, considerada según el concepto escolar?” (Log., AA 09: 24).

Por mi parte, aprovechando la conmemoración del tricentenario kantiano, considero que el nuestro es un momento muy oportuno para que retomemos con fidelidad creadora la respuesta de Kant a esta pregunta, que hoy sigue siendo crucial, acerca del sentido del filosofar. Para ello, fundamentalmente, será preciso recuperar su distinción entre los dos conceptos de la filosofía: por un lado, el escolar o escolástico (*Schulbegriff*) y, por otro lado, el cósmico (*Weltbegriff*) —o, también, en sentido cosmopolita (*weltbürgerlicher Bedeutung*)— (KrV, A838–839/B866–867; Log., AA 09: 23–24). Ahora bien, para entender esta distinción con cierta amplitud y, a la par, pormenor, contrastaré ambas concepciones del filosofar en función de los siguientes criterios: i) las finalidades adoptadas, ii) el principio racional en virtud del cual filosofamos, iii) el uso de que hacemos

respectivamente de la razón, iv) el valor que en cada caso cobra esta ocupación, v) la índole del sujeto que se dedica a ella y, en fin, vi) el tipo de doctrina que, según Kant, distingue a cada manera de filosofar. A todo ello dedicaré las páginas que siguen, releendo a Kant desde una perspectiva orteguiana.

3. La caracterización del filosofar escolástico

La diferencia principal entre las dos concepciones kantianas del filosofar estriba en los fines. Según su primer sentido, el escolar o escolástico, Kant considera que filosofamos en relación con fines cualesquiera. Se trata, pues, de fines arbitrarios, contingentes. Ahora bien, para entender esto es preciso no perder de vista que estamos hablando del filosofar como de una acción vital. Las acciones se ejecutan para algo, con alguna finalidad —una que, en este caso, está indeterminada de antemano—. Se trata de una finalidad que una persona puede tener y, en cambio, otra no; o que incluso en una misma persona puede cambiar a lo largo de la vida. En todo caso, para el filósofo de Königsberg, esta contingencia del fin depende del agrado que me produzca. Si lo apetezco y, al probarlo, me agrada, entonces surge en mí una inclinación.

Aquí es cuando mi razón empieza a funcionar prácticamente, pero no puramente, sino al servicio de la inclinación. En efecto, para satisfacerla —es decir, para lograr de nuevo lo que quiera que sea que me agrada— mi razón práctica, en su uso empírico, me proporciona unos principios de conducta (o máximas). En este caso, se trata de unos imperativos hipotético-problemáticos, los cuales me dicen: ‘si quieres lograr este fin, entonces ponte a filosofar’. Como imperativos técnicos, o reglas de la habilidad, estos principios de acción nos indican que filosofemos en vista de nuestras variables apetencias. Como dice Kant, “aquí la cuestión no es en modo alguno si el fin es racional y bueno, sino sólo qué se tiene que hacer para alcanzarlo” (GMS, AA 04: 415). De este modo, el filosofar resulta ser, por tanto, un medio para algo apetecible que, en caso de apetecerse de hecho, se convierte en la condición del ejercicio filosófico. Por ejemplo, podemos filosofar para asegurarnos económicamente la vida. Así, viviendo con cierta holgura, estaríamos en una situación agradable y tranquila, sin las preocupaciones económicas de quienes no llegan a fin de mes o se ven asediados por las deudas. Por poner otro ejemplo, tenemos el caso del

vanidoso, que se siente complacido con la admiración de los demás. Lo que ahora se busca es, pues, la fama. Ahora bien, en general, tanto la seguridad económica como el prestigio social sólo son dos de los múltiples fines arbitrarios que podríamos seguir enumerando. Lo decisivo es que, en todos los casos, el que filosofa lo sigue haciendo en el sentido escolástico. Leerá y explicará en clase lo leído, impartirá conferencias, publicará artículos y libros y organizará congresos. La cuestión, para el que filosofa escolásticamente, es que todo esto se haga juiciosamente, con la suficiente habilidad como para lograr el fin apetecido.

No es de extrañar, visto así, que Kant considere que la filosofía, en este sentido escolástico, es una doctrina (*Lehre*) de la habilidad (*Geschicklichkeit*) (Log., AA 09: 24). En efecto, el filosofar no interesa inmediatamente, sino en vista de otra cosa. Por eso, el interés que entra en juego aquí es de tipo mediato (GMS, AA 04: 460) y la filosofía se convierte, en la terminología axiológica kantiana, en un medio que tiene un valor relativo o externo (con un carácter meramente condicionado). Por cierto, está claro que, en los casos en los que la labor filosófica quede así subordinada a otros intereses, nada de cuanto se estudie o exponga se entenderá de verdad. Sobre todo, si el núcleo de la filosofía es la metafísica, esta no será (para el filósofo *meramente* escolástico) más que un entramado mecánicamente reproducible y ampliable de conexiones conceptuales que en realidad no se entienden. En efecto, la metafísica, cuyo mejor nombre fue el que le dio Aristóteles —el de ciencia buscada—, consiste en un conjunto de respuestas para las cuales nos tienen que importar primero las preguntas. Pero, para el que no vive de veras en estas preguntas cuando filosofa, ese tampoco entenderá las respuestas metafísicas de las que se ocupa. Por ello, su labor técnica de especialista en esta disciplina se reduce a un manejo habilidoso de la misma que le impide entenderla de verdad. Como decía Ortega:

Generalizando la expresión tendremos que una verdad no existe propiamente sino para que la ha menester, que una ciencia no es tal ciencia sino para quien la busca afanoso, en fin, que la Metafísica no es Metafísica sino para quien la necesita.

Para quien no la necesita, para quien no la busca, la Metafísica es una serie de palabras o, si se quiere, de ideas que, aunque se crea haberlas entendido una a una carecen, en definitiva, de sentido; esto es, que para entender verdaderamente algo, y sobre todo la Metafísica, no hace falta tener eso que se llama talento ni poseer

grandes sabidurías previas —lo que, en cambio, hace falta es una condición elemental, pero fundamental: lo que hace falta es necesitarla (VIII, 556).

El que cultiva la filosofía en un sentido *meramente* escolástico no es, pues, un filósofo. Por supuesto, mucho menos es un sabio, cosa que para Kant es un ideal. El problema es que ni siquiera es un filósofo, esto es, un amante de la sabiduría. Al contrario, Kant llama “filodoxo” —es decir, amante de la mera opinión— al que filosofa técnicamente en vista de cualesquiera fines. En sus propias palabras:

El técnico de la razón o, como Sócrates lo llama, el *philodoxo*, ambiciona únicamente el saber especulativo sin reparar en qué medida coadyuva el saber a los fines último de la razón humana. Confiere reglas para el uso de la razón en relación con cualesquiera fines arbitrarios (Log., AA 09: 24).

En rigor, ni siquiera hace falta que este *filodoxo* diga falsedades. Puede que las tesis filosóficas presentadas sean ciertas. Sin embargo, esto no deja de ser “una apariencia de verdad y sabiduría” [„einen Schein von Wahrheit und Weisheit“] (Log., AA 09:26), en la medida en que esa verdad objetiva no resulta subjetivamente vivida en su necesidad. Por ello, el *filodoxo* no es mejor que un sofista, limitándose a hacer un uso mecánico, imitativo y servil de su propia razón. Así retratado, este filósofo (en el sentido *meramente* escolástico) se ocuparía tan sólo de la conexión sistemática de los conocimientos racionales por conceptos, lo cual coincide con el proceder dogmático de la razón. Ahora bien: Kant, como sabemos, no rechaza este proceder dogmático. Lo que rechaza el pensador de Königsberg es el dogmatismo, entendiendo por este el uso descuidado de la razón sin el examen previo de su propia capacidad y su modo de proceder con un cierto alcance y unos límites. En este sentido, no olvidemos que el propio Kant dice que su *Crítica de la razón pura* es un *Tratado del Método* (KrV, BXXII). Etimológicamente, un método (*μέθοδος*) es un camino para llegar más allá, adonde antes no se podía. Y no es de extrañar que Kant, queriendo asegurar para la metafísica el camino seguro de una ciencia, haya exigido un uso libre y autónomo de la razón que ponga su propio método, en vez de limitarse a imitar servilmente —es decir, dogmáticamente— el proceder de la tradición o de alguna escuela filosófica. Aquí, la aplicación, de cara a

cualquier desarrollo, es por completo mecánica. Y, en el peor de los casos, el pensador escolástico acaba limitándose nada más que a la reivindicación de las tesis filosóficas, desatendiendo así el método para su obtención. En tales circunstancias, el dogmatismo del método se transfiere a sus resultados —cosa a la que ningún filósofo genuino debería rebajarse—. Contra esto, y como dice el propio Kant, “a efectos del ejercicio del pensamiento autónomo, o del filosofar, habremos de prestar mayor atención al método de nuestro uso de la razón que a los dogmas mismos a los que hemos llegado mediante ella” (Log., AA 09: 26).

En resumidas cuentas, Kant caracteriza del siguiente modo a todo aquel que filosofa en un sentido tan sólo escolástico: i) las finalidades adoptadas son arbitrarias y contingentes, ii) el principio racional en virtud del cual filosofamos se formula con un imperativo hipotético o técnico, iii) el uso de que hacemos respectivamente de la razón es imitativo, servil y mecánico; iv) el valor que en cada caso cobra esta ocupación es relativo, externo o condicionado y v) quien se dedica a ello es un *filodoxo* que, por último, vi) no encarna más que una doctrina de la habilidad.

Ciertamente, esta caracterización deja un mal sabor de boca en lo que respecta a la ocupación filosófica. Es cierto que, en la medida en que la encontramos ya ahí en la sociedad, pudiera parecer que no tenemos más remedio, si queremos afanarnos en ella, que inyectarle el sentido que más nos complazca, adoptando así alguno de los fines arbitrarios que más nos atraigan. De esta manera, es verdad que la filosofía sólo se asume personalmente, como debe de ocurrir en muchos casos, de una forma utilitaria. Con todo, por mucho que esto ocurra más de lo que desearíamos, no es la única manera de apropiarse de la filosofía. Ni es, por supuesto, la manera más auténtica. Por eso, acto seguido, tendremos que pasar revista al filosofar en un sentido bien distinto. Al hacerlo, comprobaremos que los seis criterios empleados aquí arrojarán otra luz diferente sobre lo que Kant entiende que es el verdadero sentido del filosofar.

4. Las preguntas del filosofar mundano

Repitamos ahora cuáles son las dos concepciones kantianas del filosofar: por un lado, la escolar o escolástica (*Schulbegriff*) y, por otro lado, la cósmica (*Weltbegriff*) —o en sentido cosmopolita (*weltbürgerlicher*)—. Por

mi parte, dado el horizonte orteguiano en el que me muevo, para comentar este segundo sentido del filosofar adelanto que no seguiré traduciéndolo de esa manera. En vez de ‘cósmico’, preferiré hablar de ‘mundano’. En la introducción a la última edición española de la *Lógica*, su excelente traductora, María Jesús Vázquez Lobeiras, justifica esta decisión terminológica (Kant, 2000). Ella señala que, al hablar de un concepto ‘mundano’, se entiende mejor en español lo que Kant quiso expresar. Además, la profesora gallega añade que, con esta traducción, sigue la que en su momento ya hizo Julián Marías. Ahora bien, en todo esto hay algo que, hasta donde yo sé, ha pasado por completo inadvertido. En efecto, lo que no comenta la traductora —y yo quisiera, precisamente, subrayar— es que Julián Marías no debió de traducir así este adjetivo por cuenta propia, sino por el influjo de su maestro.³ Cuando, en aquellos tiempos de la Edad de Plata, Marías estudiaba en la facultad madrileña de filosofía, fue alumno de Ortega. Asistió, pues, a sus cursos de metafísica de los tres últimos años académicos anteriores a la Guerra Civil. Y lo interesante es que, en estas lecciones de metafísica, Ortega se refirió explícitamente a la distinción kantiana entre los dos sentidos del filosofar. En sus propias palabras: “distingue Kant la filosofía en sentido escolástico —esto es, técnico— y la filosofía en sentido mundano, *weltbürgerlich* —esto es, cosmopolita o habitante del mundo, esto es, como viviente” (IX, 98). Ortega no sólo habló, pues, de un filosofar mundano, sino de una filosofía que, más que de ciudadanos (lo que sería una lectura excesivamente política), lo es de los habitantes del mundo. Se trata, por tanto, de una filosofía propia de quien vive en el mundo —es decir, de cualquier persona—. Por eso Ortega hablaba, sencilla pero significativamente, de un filosofar en sentido viviente.⁴ Con ello, se rescata la diferencia debatida en tiempos de Kant entre una filosofar popular y una filosofía de las escuelas.

Por lo pronto, si no dijéramos nada más, ciertamente parecería que Ortega se hubiera decantado por una concepción popular de la filosofía (lo cual quedaría avalado en muchas cabezas por los prejuicios que albergan

³ Me refiero a Ortega. En cuanto a García Morente, en la traducción completa que hizo de la KrV tampoco aparece ‘mundano’, sino ‘cósmico’ (Kant, 2002).

⁴ De hecho, orteguianamente, esta sería la mejor traducción filosófica (desde luego, no filológica) del nombre de este sentido del filosofar. Por el contrario, la palabra ‘cósmico’ nos haría pensar en el universo físico y en la belleza de su orden. Y, en cuanto al término ‘mundano’, aunque se refiera más clara y directamente al mundo en el que vivimos (razón por la cual lo prefiero al anterior), puede remitir también al sentido negativo que se le da al vocablo desde un punto de vista religioso. En cambio, ‘viviente’, ‘vital’, etc. resultan más apropiados, a la par que sencillos.

acerca del supuesto carácter ‘divulgativo’ de su ‘literatura’ filosófica). Sin embargo, nada más lejos de la realidad. La verdad es que ni Ortega ni el propio Kant se adscribieron unilateralmente a ninguna de las dos alternativas. De hecho, así planteado, la cosa no es más que lo que los lógicos han llamado ‘un dilema falso’. Ahora bien, para mostrar cómo esto es así, será preciso caracterizar este filosofar viviente de modo análogo a como quedó retratado el filosofar escolástico. Pero, para ello, antes habrá que entender también el filosofar mundano en sus tres preguntas de sobra conocidas —¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer? y ¿qué me cabe esperar?—, resumidas todas en una cuarta: ¿qué es el hombre? Ortega recuerda estas preguntas en sus lecciones de metafísica (IX, 98), si bien han pasado inadvertidas para los españoles, que hemos preferido acudir al extranjero para releer a Kant —por ejemplo, desde Heidegger—. Muy al contrario, por mi parte, comentaré las preguntas kantianas en lo que sigue desde la fecunda perspectiva filosófica de la razón vital.

4.1. La segunda pregunta del filosofar mundano: ¿qué debo hacer?

Mientras que la filosofía tratada de un modo *meramente* escolástico está muerta —esto es, hecha de una vez por todas—, la filosofía viviente está siempre haciéndose y por hacer. En efecto, la vida misma es un quehacer constante en el mundo. Vivir es, pues, tener que estar constantemente haciendo algo para así ir haciéndose la propia vida. La cuestión es que, precisamente, uno de estos quehaceres es el filosofar en su significación más auténtica. Se trata de un filosofar que avanza con el movimiento mismo de la vida, pues se va haciendo vitalmente a cada paso, al filo de las circunstancias y a lo largo de las sucesivas experiencias personales. Ahora bien, el filosofar, en este sentido, no es una ocupación vinculada a algún contenido o experiencia particular de la vida. Ciertamente, hay ciertas experiencias que hacen que se nos caiga el suelo bajo nuestros pies. Pero estas experiencias, si bien motivan el filosofar, lo hacen porque a través de ellas la vida misma es la que, en su avance, ha quedado desnortada. Por lo tanto, la vida misma, como naufragio en el mundo, o como desorientación radical en las tinieblas, es lo que se explicita en esta clase de vivencias. No otra cosa es lo que nuestro Ortega ha querido mostrarnos cuando filosofaba sobre el propio filosofar (IX, 73, 82). Y esto mismo, a mi juicio, es lo que podemos encontrar en Kant.

Filosofamos en un sentido mundano o viviente sencillamente porque vivimos en este mundo —de cuyo juego no somos meros espectadores, sino partícipes— (Anth., AA 07: 120). Como en todo juego, hay facilidades y dificultades para sus jugadores. La diferencia es que, en el juego, ya sabemos qué tenemos que hacer. Leyendo las reglas, basta con aprenderse las instrucciones. Sin embargo, en esta vida no sabemos bien cómo actuar. Por ello, precisamente, filosofamos. De este modo, entendida en su significación mundana, no se trata, pues, de una ocupación intelectual arbitrariamente motivada. Ni mucho menos de una faena de la que tan sólo unos pocos se sientan necesitados. Muy al contrario, la necesidad sentida que motiva el filosofar mundano está presente en todo hombre por el mero hecho de vivir en un mundo.

Conviene recordar aquí que, cuando Kant presenta su doctrina antropológica, lo que le interesa no es lo que la naturaleza (psicofísica) hace del hombre, sino cuanto el hombre “hace o, puede y debe hacer de sí mismo” al vivir en un mundo (Anth., AA 07: 119). Y la forma de expresarse de Kant es muy importante. Aparecen tres categorías: la posibilidad, la realidad y la necesidad. Según la realidad, en todo momento el hombre está, efectivamente, haciendo algo. Pero eso que hace libremente podría haberlo omitido, de modo que el hombre viene siempre al presente desde un abanico de posibilidades vitales. La cuestión es si eso que el hombre puede hacer y efectivamente acaba haciendo es, además, lo que debe hacer —en el sentido de una necesidad práctica y no meramente natural—. De hecho, lo más urgente para todo hombre consistirá en saber cuál es, pues, este deber. Y esta es, justamente, la segunda de las famosas preguntas de la filosofía en su sentido mundano. ‘¿Qué debo hacer?’, pregunta Kant dando voz a una inquietud humana universal.

El hombre sabio es, justamente, el que saber cómo debe vivir —esto es, a qué tiene que dedicar su vida, por encima de cualquier otra posibilidad—. Y el propio Kant entiende así la sabiduría: como un ideal práctico, es decir, un bien al que es preciso aspirar indefinidamente. Ciertamente, nadie encarna perfectamente este ideal de sabio, porque este exige, primero, conocer cuál es el bien y, segundo, practicarlo (KpV, AA 05: 130–131). De esta manera, sabio sólo es el que sabe lo que debe hacer y, además, efectivamente lo hace. Pero, como esto es un ideal, sería una petulancia llamarse sabio o *sophós*. Mas el que aspira a ello puede llamarse

con justicia *philosophos*. Según Kant, el filósofo, en este sentido eminentemente práctico, con su esfuerzo incesante hacia el bien se convierte, precisamente, en un “maestro de la sabiduría mediante la doctrina y el ejemplo” (Log., AA 09: 26).

Con todo, quizá se objetará que, para el filósofo de Königsberg, cualquier hombre sabe, sin necesidad de filosofar, qué es lo que debe hacer en la vida. De este modo, se nos recordará que, según Kant, la conciencia de todo hombre, sea o no un filósofo, es una brújula que nos indica el camino del deber. Y es verdad que el pensador prusiano no sólo dice esto, sino que, consecuentemente, añade lo siguiente:

no hace falta ciencia [*Wissenschaft*] ni filosofía para saber qué se tiene que hacer para ser [...] sabio y virtuoso [*weise und tugendhaft*]. Bien se podía también sospechar de antemano que el conocimiento de lo que a todo hombre le incumbe hacer, y por tanto también saber, iba a ser asimismo cosa de todo hombre, aun del más ordinario (GMS, AA 04: 404).

Pareciera aquí que la razón práctica no corre el peligro de extraviarse. Sin embargo, al mismo tiempo, Kant también reconoce que hasta el hombre más corriente tiende a razonar en contra de las exigencias prácticas de su razón, desviándose así del buen rumbo de su vida. El deber es demasiado exigente para un ser racional que, a la par, adolece de la imperfección de todo lo terrenal y finito. Estando en medio del mundo, el hombre se queda prendado de lo que le encanta y huye de lo que le desagrada. Sin embargo, la razón manda incondicionalmente al hombre lo que debe hacer en este mundo con independencia de sus atractivos. Con todo, las diversas inclinaciones que en cada caso tenemos, y que constantemente nos tientan, reclaman sus derechos. Como dice el filósofo prusiano, “la razón manda sus prescripciones [*Vorschriften*] sin, al hacerlo, prometer nada a las inclinaciones” (GMS, AA 04: 405). De este modo, hay en nosotros la tentación de vivir contrariamente a como habríamos de hacerlo. Esto abre, por desgracia, la posibilidad de una vida inauténtica. Así, por ejemplo, tendemos a hacer lo que debemos siempre y cuando coincida con nuestras inclinaciones peculiares, contaminando así la pureza de nuestra motivación a la hora de actuar. Visto desde fuera, parecemos encajar con nosotros mismos. Sin embargo, es sólo una apariencia, una cáscara vacía.

Podemos aquí, ciertamente, cumplir con la letra, pero no lo hacemos en el espíritu. Muy bien lo dice Kant cuando recuerda el carácter incondicionado que tiene en nuestras vidas el deber de hacer en el mundo aquello a lo que estamos llamados a costa incluso de nuestras inclinaciones:

Pero de aquí surge una *dialéctica natural*, es decir, una tendencia a raciocinar en contra de esas severas leyes del deber y a poner en duda su validez, al menos en su pureza y severidad, y a hacerlas en lo posible más conformes a nuestros deseos e inclinaciones, esto es, en el fondo, a echarlas a perder y a privarlas de su entera dignidad, lo cual al cabo ni siquiera la razón práctica ordinaria puede aprobar (GMS, AA 04: 405).

En este sentido, si bien la razón práctica de todo hombre orienta hacia el bien, resulta que, a la par, todo hombre —en lucha consigo mismo— sabotea su propia realización vital. Es preciso, por tanto, que el hombre se cuide de no rebajar el carácter incondicional de la llamada del deber. Precisamente, es aquí donde, a juicio de Kant, tiene que entrar en juego la filosofía. “Así pues, en la razón práctica ordinaria se va tejiendo de modo inadvertido, cuando se cultiva, una *dialéctica* que le constriñe a buscar ayuda en la filosofía” (GMS, AA 04: 405). Para Kant:

Por eso, aun la sabiduría [*Weisheit*]—que por otra parte seguramente consiste más en el hacer y el omitir que en el saber [*Wissen*]— necesita de la ciencia [*Wissenschaft*], no para aprender de ella, sino para proporcionar acceso y duración a su prescripción (GMS, AA 04: 405).

[...] el camino hacia la sabiduría [*Weisheit*], si ha de ser seguro y practicable, y no conducirnos al error, tiene que pasar inevitablemente, entre nosotros, hombres, por la ciencia (KpV, AA 05: 141).

Así, según Kant, la filosofía rigurosa —esto es, como ciencia— es la que asegura el acceso a la prescripción de la razón, la cual manda lo que debemos hacer. Una vez garantizado este acceso adecuado a las motivaciones de las que, como de una fuente, manan las acciones debidas, puede entonces el hombre perseverar en este modo de vida tan exigente sin buscar subterfugios—con lo cual, como dice Kant, se proporciona una duración a la prescripción de la razón—.

Ahora bien, ¿qué es lo que debo hacer? Podríamos hacer una historia de la filosofía atendiendo a lo que, en cada caso, se ha considerado que es el quehacer vital fundamental del hombre en el mundo. En el caso de Kant, la respuesta es de sobra conocida: ‘¡Hazte moralmente digno de ser feliz!’ Aquí, la vida virtuosa de quien obra bien en el cumplimiento del deber es el bien más elevado. Pero no es el bien total. Dada nuestra condición terrena, finita —nuestra humanidad—, también necesitamos ser felices. Esta felicidad, para el pensador prusiano, es “necesariamente el anhelo de todo ser racional, pero finito y, por tanto, un inevitable fundamento de determinación de su facultad de desear” (KpV, AA 05: 25). De lograrla, sería “la conciencia que tiene un ser racional del agrado de la vida que sin interrupción acompaña toda su existencia” (KpV, AA 05: 22). La cuestión es que esta “satisfacción con toda su existencia no es como una posesión originaria [...] sino un problema”, es decir, una “tarea” (*Aufgabe*) vital propia de un sujeto lleno de necesidades (KpV, AA 05: 25). Por eso, Kant consideraba que la vida, que busca la satisfacción de sus necesidades, consiste en un continuo avance de situación en situación, marcha para la cual “el dolor es el aguijón de la actividad” (Anth., AA 07: 231). Así, según el filósofo prusiano, “lo que me impulsa inmediatamente (por el sentido) a *abandonar* mi estado (a salir de él) me es *desagradable* —me causa un dolor—” (Anth., AA 07: 231). Y el deleite no es, pues, sino “el sentimiento del fomento de la vida”, al cual “*ha de preceder el dolor*” (Anth., AA 07: 231).

La felicidad, en el sentido kantiano, consiste la satisfacción armónica y duradera de todas las inclinaciones en toda su variedad, con la mayor duración e intensidad (KrV, A806/B834). De este modo, mientras que la razón proporciona imperativos técnicos —o reglas de la habilidad— para la satisfacción aislada de estas, sus imperativos pragmáticos tratan de compaginarlas todas de acuerdo con un ideal imaginado. Por ello, Kant considera que la razón tiene un encargo indeclinable por parte de la sensibilidad (KpV, AA 05: 61). La razón, como la esclava de la inclinación, impulsada siempre por la promesa del placer esperado que nos mueve a obrar, trata de compaginar todos los placeres a lo largo de la vida. Sin embargo, Kant niega la necesidad práctica de los imperativos que conducen a esta felicidad. En rigor, son más bien consejos prudenciales, pues nadie puede determinar con seguridad lo que le hará feliz. En realidad, la razón sólo nos aconseja aquello que por término medio fomenta nuestra felicidad.

Ahora bien, lo primero es el deber moral y, lo segundo, la felicidad consecuentemente merecida. En la medida en que somos racionales, la pureza de la razón práctica exige lo primero incondicionalmente. Y sólo por ser, además, humanos, esta razón se pone al servicio de la felicidad —como satisfacción armónica e ininterrumpida de todas las inclinaciones—. Mas ello sin menoscabo de la moralidad. Se trata, para Kant, de que nos hagamos moralmente dignos de ser felices. Son, pues, dos fines: uno subordinado al otro, pero ambos en unidad, formando el bien completo —ese que estamos llamados a realizar viviendo en el mundo—. Esta es, claro, la respuesta de Kant a la segunda pregunta del filosofar mundano: ‘¿qué debo hacer?’.

Es en este sentido, evidentemente, en el que Kant presenta el enigma del enlace sintético de la moralidad con la felicidad. Hay placer cuando el sujeto, por sus propias fuerzas, es capaz de actuar sobre el mundo de acuerdo con sus deseos. Por eso la felicidad es el estado de un ser racional en el mundo, al cual, en el conjunto de su existencia, “todo le va según su deseo y voluntad” (KpV, AA 05: 124). Sin embargo, la naturaleza no se muestra siempre tan dócil y benevolente: hay enfermedades, desastres naturales y, en general, imprevistos que en todo momento nos amenazan. En último término, como el hombre no ha creado la naturaleza, sino que se encuentra inmerso en ella, sigue estando a merced de sus leyes. No las puede dominar totalmente. De ahí que, aun suponiendo que hayamos perseverado en la virtud, puede que no hayamos obtenido en esta vida la felicidad correspondiente. En este sentido, resultará que el hombre ha vivido afanado por un bien completo —la moral y la felicidad correspondiente— que es imposible. El mejor de los hombres puede ser, pues, el mayor infeliz. Y este es, precisamente, el enigma que nos conducirá a las restantes preguntas del filosofar mundano.

4.2. La primera pregunta del filosofar mundano: ¿qué puedo saber?

Reparemos ahora en que, para cumplir con este destino que tiene todo hombre —hacerse moralmente digno de ser feliz—, hay que saber necesariamente dos cosas. En primer lugar, en lo que toca a la felicidad, el hombre tiene que conocer la naturaleza. De ahí la enorme importancia de la ciencia. En efecto, si conozco las leyes naturales, entonces puedo manejar la naturaleza a mi antojo para que, en la medida de lo posible, coincida con mis deseos y, de este modo, logre ser feliz. Es evidente, en este sentido, que el saber científico interesa aquí por su aplicabilidad técnica. No es otra la

aspiración de la modernidad, que el propio Descartes anuncia en la alborada de una época, ya en su *Discurso del Método*:

Pero tan pronto como hube adquirido algunas nociones generales de la física y comenzado a ponerlas a prueba en varias dificultades particulares, notando entonces cuán lejos pueden llevarnos y cuán diferentes son de los principios que se han usado hasta ahora, creí que conservarlas ocultas era grandísimo pecado, que infringía la ley que nos obliga a procurar el bien general de todos los hombres, en cuanto ello esté en nuestro poder. Pues esas nociones me han enseñado que es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida, y que, en lugar de la filosofía especulativa, enseñada en las escuelas, es posible encontrar una práctica, por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharlas del mismo modo, en todos los usos a que sean propias, y de esa suerte hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza (1975, p. 68).

Descartes es muy claro: para él, la física es un conocimiento muy distinto de la especulación de las escuelas. Es útil, en la medida en que nos permite aprovecharnos de las fuerzas de la naturaleza, de la cual nos tornamos dueños y amos. De esta manera, el bien de la humanidad está en nuestro poder. Así es como queda asumido, pues, el mandato divino del *Génesis* de dominar y trabajar la creación (Gn 1, 26; 2, 15). La tentación de una utopía que ponga remedio a los males de la historia está servida en bandeja de plata al racionalista moderno, a un paso de caer en la soberbia. En el caso de Kant, esta física en la que Descartes puso sus esperanzas se ha convertido en un saber que sigue el camino seguro de una ciencia. Y esto hace posibles los imperativos técnicos mediante los cuales podemos satisfacer todas las inclinaciones —las cuales, armonizadas prudentemente, constituyen lo que Kant entiende por felicidad—.

Si quiero ser feliz, necesito del conocimiento de la naturaleza para poder dominarla. Este conocimiento no sólo es posible, sino que es una realidad. Así, el filósofo mundano, pensando sobre su felicidad, da una primera respuesta a otra de las preguntas del filosofar viviente: ‘¿qué puedo saber?’. Con todo, el conocimiento físico resulta insuficiente. El interés lógico de la razón, que atiende al fomento de nuestros conocimientos hasta donde sea posible (GMS, AA 04: 460n), me impulsa más allá de la ciencia

natural —de la física a la metafísica—. De hecho, en rigor, esta es la verdadera meta de la *Crítica de la razón pura*. En ella, pese a las largas y fatigosas páginas de la analítica, Kant quiere llegar en realidad a la dialéctica. Y no entiende la *Crítica de la razón pura* quien se pierda en los laberintos de la deducción trascendental sin percatarse de ello. Kant lo dice muy claramente al principio, nada más comenzar el prólogo de la primera edición:

La razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades (KrV, AVII).

Por largo que sea el currículo de un filósofo meramente escolástico, si no ha entendido por qué y para qué filosofó Kant tomando como referencia estas líneas citadas, entonces no ha entendido nada y no es, consecuentemente, un filósofo genuino —en el sentido mundano o viviente—. Extraña que esto pase inadvertido, pues Kant vuelve sobre ello una y otra vez. Así, el filósofo prusiano recalca poco después que “es inútil la pretensión de fingir indiferencia frente a investigaciones cuyo objeto no puede ser indiferente a la naturaleza humana” (KrV, AX). Se trata, en este caso, de conocimientos que, de ser alcanzables por el hombre, “serían los últimos a los que este renunciaría” (KrV, AXI). Y estos conocimientos no son los físicos —los del mundo meramente sensible—, sino los metafísicos —es decir, los relativos al mundo inteligible—. Para Kant, toda persona, por el mero hecho de vivir en el mundo, tiene esta disposición natural hacia la metafísica. De ahí que la filosofía mundana nos concierna a todos. De esta manera, lo que necesitamos saber filosóficamente es lo que trasciende el ámbito de la experiencia científica. Y necesitamos saberlo en vista de aquello a lo que está llamado todo hombre: su destino moral. Son dos, pues, los temas decisivos de esta metafísica del hombre libre: la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Como dice el propio Kant:

Ahora bien, nadie carece totalmente de interés por estas cuestiones, pues aún en el caso de que [alguien] pretenda estar apartado del interés moral por falta de buenos

sentimientos, le queda el suficiente para hacer que tema la existencia de Dios y la vida futura (KrV, A830/B852).

Estas dos cuestiones (la existencia de Dios y la vida futura) son las que nos incumben a todos. En esa medida, no son propiedad exclusiva de ninguna escuela dogmática. De hecho, la *Crítica* arrebató a las escuelas el monopolio de estas cuestiones. No podía ser de otra manera, teniendo en cuenta que, tal como Kant entiende la historia de la metafísica, su cultivo por parte de las escuelas filosóficas no ha propiciado progreso alguno—dado que la metafísica no ha encontrado nunca el camino seguro de una ciencia—. Semejante fracaso histórico de la metafísica hace que se tambalee la vida misma del hombre. No se trata, por tanto, de una cuestión epidérmica, pues afecta al núcleo más profundo de nuestras vidas. En efecto, todos necesitamos saber si hay un Dios que en una vida futura pueda hacer coincidir mi dignidad moral, a la que tengo que aspirar *ad infinitum*, con la felicidad de la que ahora me veo privado. Esto es, precisamente, lo que está en juego en la primera pregunta del filosofar mundano: ‘¿qué puedo saber?’. Puedo conocer la naturaleza para ser feliz—como también, por supuesto, para ponerla prudentemente al servicio de mi obrar moral—. Pero la pregunta decisiva es esta otra: ¿puedo tener también un conocimiento válido acerca de los objetos de la metafísica?

Como es sabido, la respuesta kantiana a tal pregunta es negativa. El conocimiento científico tiene que limitarse al ámbito de la experiencia posible, que es una experiencia sensible. Por tanto, según el filósofo de Königsberg, lo que más le importa saber a la razón y que queda más allá de la experiencia es, por desgracia, lo que precisamente no puedo saber. La metafísica como ciencia es imposible. Su historia misma lo testimonia. Los dogmatismos han luchado entre sí dando lugar a escepticismos y, tras ellos, se levantaron inevitablemente nuevos dogmatismos. Así, como la tela de Penélope, la metafísica se ha ido haciendo y deshaciendo. Según otra imagen kantiana, es como una amada a la que siempre volvemos tras una desavenencia (KrV, A850/B878). El propio Kant volvió a ella. Por eso dedicó su vida a la filosofía. Ahora bien, lo hizo críticamente, sin el dogmatismo especulativo que obturaba la legitimidad de las pretensiones metafísicas. Para Kant, es la propia razón práctica la que da una validez objetiva a los intereses metafísicos, especulativamente imposibles de

conocer. Y sólo así puede abrirse un camino para las investigaciones inevitables de todo ser humano. Esta posibilidad depende, pues, de los postulados de la razón práctica, con los que Kant responde a la tercera de las preguntas mundanas.

4.3. La tercera pregunta del filosofar mundano: ¿qué me cabe esperar?

La argumentación kantiana es la siguiente: vivo en el mundo y en todo momento lo hago estando llamado a un destino, el de alcanzar el bien completo. Ahora bien, si resulta que este bien —hacerme moralmente digno de ser feliz— es imposible, entonces la realidad que es mi vida sería análoga a la de un cuadrado redondo o un hierro de madera. En efecto, mi vida, que consiste en un quehacer, sería un absurdo práctico, pues estaría constantemente llamado a un bien que es imposible. Respecto de la felicidad, la moralidad sería necedad y el virtuoso, consecuentemente, un iluso. Según Kant, sin una vida futura junto a Dios, nos veríamos obligados “a tomar los principios morales por vanas quimeras, ya que el necesario resultado de los mismos —resultado que la propia razón enlaza con ellos— quedaría ineludiblemente invalidado” (KrV, A811/B839). Mas no puede ser que el fin de la felicidad —que, de hecho, todos perseguimos— sea imposible. Por ello, más me vale seguir afirmando desesperadamente la felicidad como único fin y a costa de toda moral. Mas, de este modo, el hombre sería un malvado nihilista que sólo busca los placeres de este mundo.⁵ Sin embargo, es poca la felicidad que se puede esperar de un egoísmo de tal calaña. ¿No es mil veces preferible la conciencia tranquila del virtuoso? Pero, en tal caso, volvemos a la situación del iluso. En definitiva, para servirme de la expresión de un existencialista ateo como Sartre, el enigma de nuestra vida, sin Dios y sin vida futura, se nos convierte en una pasión inútil. Kant lo dice del siguiente modo:

Se dan dos *absurda practica*: 1) el principio a tenor del cual abandono toda exigencia de probidad y conciencia, pues ningún hombre adoptaría un principio según el cual él apareciera como aborrecible ante sus ojos y ante los de los demás; 2) el principio por el cual me privo de toda felicidad. Por tanto, si aceptamos una moral, nos enredamos en un *absurdum practicum* si no presuponemos la existencia de Dios y la esperanza de otro mundo. El dilema por el que se podría mostrar que aquel que considera la ley moral como una ley de la razón se ve enredado en un

⁵ Como dice san Pablo citando a Isaías (Is 22, 13): si los muertos no resucitan, comamos y bebamos, pues mañana moriremos (1 Cor 15, 32).

absurdum practicum si no presupone a Dios y al otro mundo, es el que sigue: si no hay Dios ni otro mundo, entonces debo o bien seguir tenazmente las reglas de la virtud -pero entonces soy un soñador virtuoso, pues perseguí la felicidad sin esperar participar de ella; puesto que conforme al curso de la naturaleza no puedo esperar que la felicidad acompañará a mi comportamiento-; o bien rechazaré las leyes de la virtud, y reuniré tanto goce de la vida como pueda, en la medida en que la moral no puede proporcionarme ninguna dicha y no promete vida futura alguna -pero en este caso me convierto en un malvado y adopto la actitud fundamental de un hombre extremadamente perverso-. Pues entonces buscaré cosechar todo goce de vivir, aunque ocurriera mediante las peores depravaciones. Este es el segundo *absurdum practicum*. Si, por tanto, no acepto a Dios y a otro mundo, entonces debo adoptar máximas que contienen una *absurditas practica*. Decido convertirme en un necio o en un malvado. Este *dilemma practicum* revela que la moral, que nos viene inscrita *a priori* en nuestra razón, está inextricablemente unida al pensamiento de la existencia de Dios y de un mundo mejor. Lo único que en este punto se pregunta todavía es: ¿podría alguien perseguir una virtud con el mayor cuidado si no cree en Dios ni en otro mundo? Es imposible, pues ¿puede alguien perseguir una idea por la que merezca a sus ojos aprobación, pero con ello debe privarse de muchos bienes de la vida, sin creer que su buen comportamiento será recompensado algún día? Es, por tanto, un soñador en pos de una quimera de la que nunca gozará. Por tanto, podemos decir que la fe en Dios y en otro mundo está indisolublemente vinculada con el conocimiento de nuestros deberes y con la máxima moral de vivir de acuerdo con este conocimiento (V-Met/Volckmann, XXVIII, 385–386).

El sentido mismo de nuestra vida exige que ella sea perdurable y que haya un Dios que haga coincidir nuestra moralidad con nuestra felicidad. De lo contrario, sería una realidad absurda. Ciertamente, para Kant, tanto Dios como la inmortalidad siguen siendo incognoscibles teóricamente. Pero valen objetivamente como postulados de la razón práctica, gracias a los cuales sabemos qué podemos esperar. Dicho con la famosa frase kantiana, “tuve, pues, que suprimir el *saber* para dejar sitio a la *fe*” (KrV, BXXX). Con ello, llegamos a la respuesta para la tercera pregunta filosófica en su sentido viviente: ‘¿qué podemos esperar?’.

Recapitemos: el interés práctico de la segunda pregunta del filosofar mundano (¿qué debo hacer?) es el que exige la aclaración de los que podemos saber (que es el interés teórico de la primera pregunta). Aquí, la respuesta negativa acerca de la cognoscibilidad de los objetos metafísicos cierra la vía de los especuladores dogmáticos, tanto a favor como en contra de la existencia de Dios y de la vida futura. Pero, como exigencia práctica,

lo que no puede conocerse sí puede esperarse. Y en esta respuesta al tercer interrogante del filosofar mundano, teórico y práctico a la vez, la disposición natural del hombre a la metafísica no resulta totalmente frustrada.

5. Las escuelas y las masas

Llegados a este punto, es muy importante no pasar por alto que, con estas respuestas del filosofar mundano, Kant da su propia solución al debate de su tiempo entre los defensores de una filosofía escolar y los que abogan por su carácter popular.⁶ En efecto, para Kant, la validez de la fe en los postulados de la razón práctica arrebató al dogmatismo de las escuelas el monopolio arrogante de las soluciones para unas cuestiones que a todos nos incumben. El dogmatismo especulativo de los filósofos profesionales queda así desenmascarado, al mostrar la ilegitimidad de sus pretensiones. Las escuelas no son el faro de la sociedad. Ahora bien, los hombres no se quedan, por ello, abandonados a su suerte, frustrados por su desorientación vital. En realidad, según Kant, “la pérdida afecta sólo al *monopolio de las escuelas*, no a los *intereses de los hombres*” (KrV, BXXXII). Por tanto, como Kant insiste, la pérdida se refiere “meramente a las pretensiones arrogantes de las escuelas, que [...] quisieran ser tenidas por las únicas conocedoras y depositarias de tales verdades, de las que sólo el uso comunican al público, conservando para sí la clave” (KrV, BXXXIII). Dado que las inevitables disputas entre las escuelas —y los escepticismos que reaccionan ante tanto dogmatismo— llegan a las mismas masas, Kant corta de raíz el problema arrebatando al filósofo escolar su protagonismo. Así, el filósofo prusiano quiere vacunar de todo dogmatismo metafísico a las escuelas —que se enfrentan entre ellas—, a los eclesiásticos adscritos e influidos por estas escuelas y, en fin, al mismo pueblo para el que se divulgan las doctrinas de estos supuestos entendidos. Para ello, Kant reivindica una crítica de razón, esto es, un examen de su propia capacidad de conocer: sus fuentes, su alcance y sus límites. Como dice el propio Kant, la escuela

está obligada a prevenir, de una vez por todas, por medio de una rigurosa investigación de los derechos de la razón especulativa, el escándalo que estallará,

⁶ Se trata, orteguianamente, de la diferencia y relación entre las minorías filosóficas y las masas.

tarde o temprano, entre el mismo pueblo, debido a las disputas sin crítica en las que se enredan fatalmente los metafísicos (y, como tales, al fin, también los eclesiásticos) y que terminan por falsear sus doctrinas mismas. Sólo por éste puede cortárseles la raíz al *materialismo*, al *fatalismo*, al *ateísmo*, al *descreimiento* de los librepensadores, al *fanatismo* y la *superstición*, que pueden ser universalmente nocivos (KrV, BXXXIV).

De este modo, el filósofo escolar no queda del todo desposeído. Según Kant, el filósofo de la escuela “sigue siendo el exclusivo depositario de una ciencia que es útil a la gente, aunque ésta no lo sepa, a saber, la crítica de la razón. Esta crítica, en efecto, nunca puede convertirse en popular. Pero tampoco lo necesita” (KrV, BXXXIV). Ella es la que prepara el terreno para una metafísica sistemática, elaborada con la conciencia que tiene la propia razón de sus posibilidades y límites. Y esta metafísica sistemática, por el contrario, sí puede popularizarse. Mas lo decisivo es que la popularización no sea lo primero, sino que siga a la rigurosa elaboración sistemática, preparada previamente por la crítica. En general, sin la crítica, el proceder dogmático de la metafísica degenera en un dogmatismo especulativo. A su vez, aun cuando la crítica haga viable el proceder riguroso de la metafísica, querer prescindir de este en aras de su divulgación hace que la popularización degenera en pura charlatanería. De hecho, así acontece, como lamenta fieramente Kant, en el caso de la metafísica de las costumbres:

Esta condescendencia a conceptos del pueblo es sin duda muy loable cuando antes ha tenido lugar y se ha alcanzado a completa satisfacción el ascenso a los principios de la razón pura, y esto significaría fundar antes la doctrina de las costumbres en la metafísica, y después, cuando esté firmemente establecida, proporcionarle acceso a través de la popularidad. Pero es en extremo absurdo querer satisfacer a ésta ya en la primera investigación, de la que depende toda la corrección de los principios. No sólo que este proceder no puede reivindicar nunca el mérito, sumamente raro, de una verdadera popularidad filosófica, puesto que no se requiere arte alguno para ser entendido generalmente si se renuncia en ello a todo conocimiento que vaya al fondo, y así trae a la luz una asquerosa mezcolanza de observaciones mal apañadas y principios semirracionales, en la que se deleitan las cabezas huecas porque es sin duda algo muy utilizable para su cháchara diaria, pero en la que los dotados de penetración sienten confusión e, insatisfechos, sin poderlo evitar, apartan la vista (GMS, AA 04: 409).

Es evidente, en fin, que Kant, como un filósofo de la escuela dedicado a la crítica, no es un filósofo *meramente* escolar, vituperable por los fines contingentes que persigue al filosofar. Muy al contrario, es el filósofo de la escuela que, por propia y original iniciativa, rechaza el dogmatismo desde la crítica de la razón. Y este es el filósofo mundano o viviente. De esta manera, la reivindicación kantiana de este último sentido del filosofar no cae en el desatino de proclamar la índole popular de todo filosofar. Es verdad que lo mundano es lo que nos incumbe a todos (KrV, A841/B869). Sin embargo, que todos tengamos un interés metafísico no significa que todos podamos desplegar este interés filosofando. Ciertamente, con la crítica, la fe en las cuestiones decisivas de la vida queda en su justo lugar, según Kant, como un conjunto de convicciones que todos tienen, en la medida en que se basan en fundamentos racionales prácticos. Hay, pues, una disposición natural en todo hombre que le hace esperar, con un fundamento racional práctico, una vida futura —dada la imposibilidad de que las cosas temporales satisfagan plenamente las potencialidades del destino entero del hombre— (KrV, BXXXII). Ahora bien, estas convicciones acerca de Dios y de la vida futura

aumentarán su crédito cuando las escuelas aprendan, en un punto que afecta a los intereses humanos en general, a no arrogarse un conocimiento más elevado y extenso que el tan fácilmente alcanzable por la gran mayoría (para nosotros digna del mayor respeto), y, consiguientemente, a limitarse a cultivar esas razones probatorias universalmente comprensibles y que, desde el punto de vista moral, son suficientes (KrV, BXXXIII).

Por tanto, las escuelas no sólo cultivan la crítica con exclusividad. También les corresponde investigar las cuestiones metafísicas partiendo de las convicciones que tienen todos los hombres —y, por tanto, ellos mismos como miembros de la escuela— en virtud de su razón práctica. Kant abre aquí, pues, la posibilidad de una metafísica que no es la del dogmatismo especulativo. Se trata de una metafísica dogmático-práctica, acompañada de la conciencia del carácter suprasensible de sus objetos, de los que no puede tenerse un conocimiento científico análogo al de la física. Es aquí, por cierto, donde entra en juego la famosa distinción kantiana entre el esquematismo y el simbolismo analógico del §59 de la *Crítica del Juicio*. Kant reconoce con ello la necesidad de una elaboración metafórica de la

metafísica dogmático-práctica en la que no puedo detenerme, pero en la que se cifra la revalidación de las esperanzas de dar salida a la disposición natural del hombre al tratamiento de las cuestiones últimas.⁷

Lo que me interesa subrayar ahora, sin embargo, es tan sólo que la filosofía mundana, que parecía oponerse a la escolar por su popularidad, en realidad sólo se opone a la *meramente* escolar. Tal cosa puede ocurrir cuando se filosofa en vista de fines cualesquiera, lo cual puede hacerse dogmáticamente —aplicando imitativamente algún proceder filosófico—. Sin embargo, cuando filosofamos rigurosamente y atendiendo a los fines decisivos de la vida, entonces el filosofar escolar es, también y antes que escolar, mundano. Así, en el filosofar auténtico, lo escolar no se opone a lo mundano, sino que el hombre que necesita filosofar —buscando saber a qué atenerse en la vida— lo hace con todo el rigor de la escuela. Por eso se acude a la crítica, cosa que al “filodoxo” le trae sin cuidado (Log., AA 09: 25). De ahí que Kant también haya puesto como contrafigura del filósofo al misólogo que, prescindiendo del rigor intelectual, busca la sabiduría. En este sentido, la “sabiduría sin ciencia es la sombra de una perfección que no alcanzaremos nunca” (Log., AA 09: 26).

6. La caracterización del filosofar mundano

Para Kant, el filosofar mundano que se eleva al rigor escolar no se justifica arbitrariamente en vista de cualesquiera fines, como en el caso del filosofar meramente escolar. Al contrario, por su sentido mundano o viviente, se trata de “la ciencia de la relación de todo conocimiento y uso de la razón con el fin último de la razón humana” (Log., AA 09: 24; KrV, A839/B867) —o, dicho más brevemente, la “ciencia de los fines últimos de la razón humana” (Log., AA 09: 23)—. Esta es una primera diferencia, decisiva, entre el filosofar *meramente* escolástico y el mundano: la referencia a unos fines que, o son contingentes, o son los fines del destino racional de todo hombre. Ahora bien, esta diferencia comporta una caracterización diferente en todos

⁷ En realidad, aquí la metáfora se convierte en el modo metafísico de pensar. Conviene reparar con ello en la teoría orteguiana de la metáfora, entendida como medio de aprehensión que se apoya en los conceptos próximos para aprehender los más lejanos. Esta teoría aparece, entre otros textos, en un escrito oportunamente publicado para el bicentenario de Kant (II, 505–517). Llama la atención, por cierto, que la relación de estas páginas con el pensamiento de Kant haya pasado sorprendentemente desapercibida entre los filósofos, teniendo que ser un filólogo —uno ilustre donde los haya— el único que ha sabido ver por qué Ortega, en el bicentenario de Kant, habló de la metáfora (Lázaro Carreter, 1983).

los demás aspectos: el imperativo en virtud del cual filosofamos, el uso que hacemos de la razón, el valor que cobra esta ocupación, la índole del sujeto que se dedica a ella y, en fin, el tipo de doctrina que, según Kant, constituye el filosofar.

En lo que respecta al valor, mientras que el filosofar meramente escolástico se reduce a un medio —con un valor relativo o externo y, por tanto, condicionado—, en el filosofar genuino ocurre todo lo contrario. Para el pensador de Königsberg, el filosofar mundano tiene un valor interno o absoluto —en suma, tiene dignidad (*Würde*)— (Log., AA 09: 23, 26). Por ello, también el que filosofa de esta manera tiene, a su vez, dignidad. Y sólo al que así filosofa puede llamársele, de veras, filósofo. Este es, en efecto, el único que ama el ideal de la sabiduría, que quiere conocer y conforme al cual trata de vivir. Así, a cien leguas de toda filodoxia, sofística y misología, la índole de este filósofo mundano es inseparable de un uso de la razón libre, autónomo y consciente críticamente de sí.

Desde este punto de vista, la filosofía ya no es una mera doctrina de la habilidad, sino una doctrina la sabiduría. Con este rechazo de la mera habilidad prudentemente aplicada, descartamos que la filosofía tan sólo sea algo que útilmente se aplica en vista de unos resultados. Ahora bien, el valor intrínseco que consecuentemente tiene el filosofar ha de interpretarse con justicia. Deberíamos evitar justificar el conocer por el mero conocer, al estilo aristotélico, como si la excelencia teórica fuera nuestro fin natural, en la cual hallamos la mayor satisfacción.

La filosofía es una doctrina de la sabiduría práctica, en el sentido vital de la expresión, la cual no prescinde del rigor científico de las escuelas. Por eso, esta doctrina de la sabiduría (*Lehre der Weisheit*) lo es también de la utilidad (*Nützlichkeit*) (Log., AA 09: 24), aunque en un sentido completamente diferente del que tiene la pregunta, hoy habitual y que todos conocemos: ‘¿para qué sirve la filosofía?’. No se trata de un saber escolar que nos proporcione la habilidad para aplicarlo astutamente como nos venga en gana. Esta mera sagacidad del hombre de mundo no tiene cabida aquí. La utilidad a la que se refiere Kant, por tanto, está al servicio del destino moral del hombre. En este sentido, el proceder científico de las escuelas es para Kant el *órganon* o instrumento de la sabiduría (Log., AA 09: 26). Queda, pues, al servicio de la vida sabiamente vivida. Esta y no otra es su utilidad —una tan extraña que acaso merezca llamarse de otra manera—.

Cuando la filosofía mundana se cultiva con el rigor escolar, su proceder sistemático resulta ser, como diría Ortega, una “técnica de y para la vida auténtica” (V, 211). El filósofo se descubre, pues, como el hombre que, como cualquier otro, vive en el mundo sintiendo la necesidad, por el mero hecho de vivir, de elevarse a la filosofía. Y ello, justamente, para seguir viviendo de la forma más auténtica —es decir, cumpliendo con su destino—. Este es el verdadero motivo y la verdadera finalidad del filosofar: su justificación como instrumento intelectual de la autenticidad vital. No se trata, pues, de ninguna utilidad al uso, sino de una ocupación que, a medida que va llenando la vida, la va transformando. En efecto, la respuesta que cada filósofo da a las tres preguntas mundanas orienta y reorienta su vivir. Si a eso queremos llamarlo ‘utilidad’, adelante. Pero, más que servirse de algo con unos fines presupuestos, el filósofo lo que hace es descubrir sus propios fines y tratar de vivir de acuerdo con ellos. A lo que más se parece es, pues, a una conversión religiosa.

Ahora bien, la pregunta que todavía queda pendiente es la siguiente: ¿qué tipo de imperativo puede ser el que mande filosofar en este sentido? Ya no puede tratarse de un imperativo hipotético. Como la vida sin examen no merece la pena vivirse y la filosofía es justamente este examen —toda una crítica de la vida diaria—, inesperadamente se nos presenta el filosofar bajo la forma de un imperativo categórico. No puede ser de otra manera. Por eso, el filósofo será el hombre que, para cumplir con su destino, tiene el inexcusable deber de filosofar. Digámoslo con Ortega:

Aquí recibimos la vislumbre —bien que sólo esto— de que ser filósofo, ser “razón”, o algo así como ambas cosas, es acaso el Destino humano, porque es, desde cierta altura en la experiencia histórica, el único modo congruente de llegar a ser auténticamente sí mismo. Pero esto no es reconocer que el hombre *ha sido* y *es* filosofía, sino, todo lo contrario, es decir que acaso *debe* serlo. La razón aparece así no como una dote que el hombre de suyo posee —de cierto no la posee de suyo, sino que la va lenta y torpemente adquiriendo sin que la haya logrado aún poseer— sino, viceversa, un compromiso que el hombre tiene consigo [...] La Razón lejos de ser un don que se posee es una obligación que se tiene, muy difícil de cumplir como todo propósito utópico. Porque la razón es, en efecto, una admirable utopía y nada más.

Vemos, pues, que la filosofía ni es un don ni es una posibilidad permanente, sino, más bien, un inexcusable deber que con nosotros mismos tenemos (IX, 1155–1156).

7. Epílogo orteguiano sobre la Antropología de Kant

Al final, para Kant, las tres preguntas mundanas (lo que debemos hacer, podemos saber y nos cabe esperar) se resumen en la pregunta por el hombre. Queda pendiente para otra ocasión, por tanto, un estudio de la Antropología mundana de Kant desde la perspectiva orteguiana. Para ello, habrá que retomar esa brevísima referencia orteguiana a Kant, que parece haber pasado por completo desapercibida,⁸ en la que se cita la distinción kantiana entre el filosofar escolástico y el viviente y se enumeran las cuatro famosas preguntas kantianas (IX, 98). Como conclusión que, a su vez, anuncia esta labor pendiente, retengamos aquí tan sólo lo siguiente: Ortega retoma creadoramente a Kant en sus lecciones, dedicadas a hacer listas y clasificaciones de los distintos sentidos según los cuales, viviendo en el mundo, filosofamos. En su sentido más estricto, este filosofar es la reacción vital de un hombre motivada de la forma más auténtica por una necesidad angustiosa de claridad vital. Sin ella, la vida resulta invivible, porque no se le encuentra sentido. Y, en tal situación, cualquier cosa que hagamos carece de una última justificación, porque la vida en su conjunto no la ostenta.

Se trata, para Ortega, de “la cuestión tremenda” del *lumen naturale* (IX, 660) —a mi juicio, la clave platónica de la segunda navegación del filosofar orteguiano (V, 99)—. La vida se ilumina a sí misma en sus motivos y sus fines —es decir, en su sentido— a medida que la vamos viviendo. Y la máxima iluminación es la filosófica. En Kant, es la de la filosofía práctica: esa metafísica, no de las leyes naturales necesarias, sino del hombre libre que vive en un mundo. Será preciso, por tanto, aclarar en qué sentido esta filosofía práctica puede ser una Antropología mundana que anticipe la teoría orteguiana de la vida humana.

Por mi parte, en estas páginas me he limitado a mostrar orteguiamente que Kant rizó el rizo: filosofó sobre su propio filosofar, justificándolo con su distinción entre lo escolástico y lo mundano. En este sentido tan orteguiano, creo que volver a dar razón vital del filosofar es la

⁸ Ciertamente, han permanecido prácticamente inéditas hasta hace poco. Contando tan sólo con unos extractos publicados por el propio Ortega (V, 297–314) y con los apuntes de un estudiante (Mindán, 1957) —en una revista que hoy sólo se puede encontrar en las librerías de segunda mano—, hubo que esperar hasta el 2009 para leer estas lecciones, en el tomo noveno de las últimas *Obras Completas*. Probablemente yo sea de los pocos profesores, si no el único, que ha dedicado su docencia reciente a estas lecciones y a su relación con el pensamiento kantiano.

mejor manera de seguir defendiendo hoy esta vocación, para cuyo cumplimiento nació Kant hace ya tres siglos.

Referencias

- Brandt, R. (2023). La Antropología Pragmática y la autodeterminación del ser humano en Kant. En Leiva, G. (Ed.), *Guía Comares Immanuel Kant* (pp. 413–439). Comares.
- Descartes, R. (1975). *Discurso del Método. Meditaciones Metafísicas*. Espasa-Calpe.
- Gava, G. (2014). Kant's Definition of Science in the Architectonic of Pure Reason and the Essential Ends of Reason. *Kant-Studien*, 105(3), 372–393.
- Kant, I. (1960). *Crítica de la razón pura II*. Losada.
- Kant, I. (1968). *Kants Werke: Akademie – Textausgabe, Bd. 9, Logik, physische geographie, pädagogik*. Walter de Gruyter.
- Kant, I. (1978). *Crítica de la razón pura*. Alfaguara.
- Kant, I. (1987) *Crítica de la razón pura*. Porrúa.
- Kant, I. (1998). *Sobre el saber filosófico*. Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense.
- Kant, I. (2000). *Lógica*. Akal.
- Kant, I. (2002). *Crítica de la razón pura*. Tecnos.
- Kant, I. (2005). *Crítica de la razón práctica*. FCE.
- Kant, I. (2006). *Crítica de la razón práctica*. Sígueme.
- Kant, I. (2008). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Ariel.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. FCE.
- Kant, I. (2013). *Pedagogía*. Akal.
- Kant, I. (2014). *Antropología en sentido pragmático*. FCE.
- Kant, I. (2015). *Lecciones de Antropología. Fragmentos de estética y antropología*. Comares.

- Kant, I. (2021). *Lecciones de Metafísica según los apuntes de Volckmann*. Siglo XXI.
- Lázaro Carreter, F. (1983). Ortega y la metáfora. *Cuenta y razón*, 11, 69–82.
- Mindán, M. (1957). El último curso de Ortega en la Universidad de Madrid: Principios de Metafísica según la razón vital. *Revista de Filosofía*, 60–61, 141–194.
- Ortega y Gasset, J. (2004–2010). *Obras Completas*, vols. 1–10. Taurus/Fundación José Ortega y Gasset.
- Platón (2010). *Fedón*. Gredos.
- Rovira Madrid, R. (1986). *Teología ética*. Encuentro.
- Saldarriaga Madrigal, A. E. (2015). Lo que el hombre hace, o puede y debe hacer, de sí mismo. Antropología pragmática y filosofía moral en Kant. *Estudios de Filosofía*, 52, 63–93.
- Vázquez Lobeiras, M. J. (2012). La idea kantiana de la filosofía: autonomía del pensamiento y sabiduría. En N. Sánchez Durá y V. Sanfélix (Coords), *Elogio de la filosofía: Ensayo en honor de Mercedes Torrevejano* (pp. 79–96). Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valencia.
- Ypi, L. (2021). *The Architectonic of Reason*. Oxford University Press.

Recibido: 06/11/24

Aceptado: 06/03/25