

**LA CARTA DE KANT A MARCUS HERZ:
21 DE FEBRERO DE 1772* †**

Andrés Lema-Hincapié
Cornell University

Y no faltó a la verdad quien
dijo que esa carta marca el
verdadero alumbramiento de
la *Crítica de la razón pura*.
E. Cassirer* *

RESUMEN

Por una parte, la carta que Kant escribe a Marcus Herz el 21 de febrero de 1772 es famosa, pues ella es quizá el único documento de valor que informa sobre una década previa al criticismo durante la cual Kant dejó de publicar. Ésta es la década que va desde 1770, fecha de la *De Mundi Sensibilis atque Intelligibilis Forma et Principiis: Dissertatio*, y la primera edición de la *Crítica de la razón pura* (1781). La carta de algún modo es un vistazo al “taller del pensador”, donde Kant narraría las preocupaciones filosóficas de su pensamiento. Por otra parte, la carta es ambigua todavía, porque la crítica aún no se pone de acuerdo sobre su sentido. Mis páginas defienden que esta carta es un ejemplo del carácter híbrido del pensamiento de Kant en ese período, un pensamiento que, sin mayor influencia del escepticismo, aún se debate entre anticipaciones críticas y meras repeticiones dogmáticas.

Palabras clave: Objeto, sensibilidad, entendimiento, intuición, cosa.

ABSTRACT

On one hand, this letter that Kant wrote on February 21, 1770 to his friend Marcus Herz is famous, maybe it is the only worthy document giving information about a decade before criticism arrives—a period during which Kant stopped publishing. This period goes from 1770, year of *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis: Dissertatio* to 1781, *Critique of pure reason's* first edition. On the other hand, Kant's letter is still ambiguous. Its interpreters have not come yet to an agreement about its ultimate meaning. I argue that the letter to Herz is a very good example of Kant's hybrid thinking at that historical period. Kant's thinking, maybe without a major influence from skepticism, is still struggling between critical anticipations and mere dogmatic repetitions.

Key words: Object, sensibility, intellect, intuition, thing.

* **Recibido** Marzo de 2004; **aprobado** Abril de 2004.

† Dedico este artículo a mis estudiantes de la Universidad del Valle (1993-2003), en agradecimiento por haberme acompañado con emoción sin límites en las aventuras de la filosofía.

** Cassirer, Ernst, *Kant, vida y doctrina*, (trad. Wenceslao Roces), México, Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 155.

Las opiniones de los comentaristas se muestran divididas al evaluar el verdadero alcance de la carta que Immanuel Kant dirige a su amigo y discípulo Marcus Herz, el 21 de febrero de 1772. Rezagos de realismo dogmático, al igual que la aceptación sin inquietudes de la posibilidad del conocimiento sensible: he aquí dos elementos que encuentra Alexis Philonenko y cuya importancia obliga a este intérprete a rechazar que la carta sea considerada “como la formulación positiva del problema crítico”³⁸. La posición contraria es defendida por Ernst Cassirer³⁹, por Roberto Torretti⁴⁰ y por Alejandro Llano Cifuentes⁴¹. Contemplada desde la *Crítica de la razón pura* (1781/1787), juzgo que la carta sí formula el problema crítico esencial de la objetividad de las representaciones. Sin embargo, y considerada sin la sombra de aquella obra, la epístola bien puede parecer ingenua, incluso poco audaz en su desarrollo. De todas formas, y aun cuando ciertas perspectivas Kant sólo las sugiere, y otras permanecen *in nuce*, el análisis detallado de la carta sirve muy bien como introducción a algunas de las cuestiones centrales que Kant enfrenta en la *Crítica de la razón pura*. Es este análisis detallado el que deseo presentar aquí.

60 Todo indica que la *Crítica de la razón pura* iba a llevar otro nombre. Si bien estas cinco palabras aparecen en uno de los párrafos de la carta, el título de la obra habría de ser *Los límites de la sensibilidad y la razón*. A pesar de que este título haya sido finalmente desechado por Kant, interesan, en efecto, las resonancias que sugiere—de las cuales el gran libro de 1781/1787 hará eco y profundización. Según el título que ofrece la carta, los intereses de la reflexión kantiana se dirigen ante todo a aquello que la tradición filosófica ha dado en llamar *facultades*. Decir “facultad” es decir *poder*. Kant atiende entonces a dos poderes: la sensibilidad y la razón humanas. Este estudio de dos facultades está dirigido por un objetivo básico: establecer los *límites* de la razón y de la sensibilidad. Así, la filosofía que Kant anuncia se da a conocer desde ya como una *filosofía del límite*. El fin de esta filosofía consiste en establecer las fronteras hasta donde la sensibilidad y la razón pueden aventurarse. Kant no pone en duda la realidad de estos dos poderes. Porque sería insensato hacerlo cuando de hecho la *philosophia naturalis* de Isaac

³⁸ Philonenko, Alexis, *L'oeuvre de Kant*, Paris, J. Vrin, 1989, p. 97.

³⁹ Cassirer, Ernst, *loc.cit.*

⁴⁰ Torretti, Roberto, *Kant. Estudios sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Buenos Aires, Charcas, 1980, pp. 227n, 384.

⁴¹ Llano Cifuentes, Alejandro, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1973, p. 28.

Newton y la geometría de Euclides los confirman ampliamente, tanto en su eficacia explicativa como en su eficacia práctica sobre la realidad.

Así, desde un primer momento, la carta sitúa al lector en el tenor de lo que será la filosofía crítica: ella es una reflexión que se interroga por los límites y por la extensión del “conocimiento en general”⁴². El *límite* es el “hasta dónde”, y la *extensión* es el contenido del conocimiento. A estas metáforas geográficas (no en vano Kant fue profesor de Geografía en la Universidad de Königsberg), se añade otro término, que viene a aparecer también en la primera *Crítica*, a saber, aquél de la *posibilidad* de los conocimientos humanos. Si los primeros términos se refieren a un contenido circunscrito del conocimiento en general, el vocablo “posibilidad”, referido a dicho contenido circunscrito, apunta a su fundamento, a aquello que lo legitima, a aquello que le permite ser tal conocimiento poseedor de ciertas fronteras.

El título de la obra como *Los límites de la sensibilidad y de la razón* alude también a una filosofía entendida como una filosofía crítica. ¿Por qué? Debido a que en cuanto ejercicio de establecimiento de los límites, de la extensión y de la posibilidad del conocimiento en general, este trabajo filosófico supone toda una labor de examen, de evaluación de la razón y de la sensibilidad como facultades. Kant habrá de comprenderlo de este modo en la “Metodología trascendental”:

“Pero hace falta todavía un tercer paso que sólo es propio del Juicio (*Urteilkraft*) maduro y viril [...] consistente en someter a examen, no los hechos de la razón sino la razón misma, atendiendo a toda su capacidad y aptitud para los conocimientos *a priori*. Esto no constituye ya censura, sino *crítica* de la razón, una crítica en virtud de la cual se prueba, no simplemente que esa razón tiene *límites*, sino cuáles son esos *límites*”⁴³.

Peter Frederick Strawson ha sido sensible a este espíritu de la filosofía kantiana tal como se da a conocer en la primera *Crítica*, y que como se ve ya es anunciada en la carta de 1772. Su libro *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's “Critique of Pure Reason”*, expone desde su título

⁴² Kant, Immanuel, “Carta a Marcus Herz”, Ak., X, 129, (trad. Guillermo Hoyos-Vásquez), en: Kant, Immanuel, *Los principios del mundo sensible y del inteligible*, (trad. Jaime Vélez Sáenz), Bogotá, Universidad Nacional, 1980, p. 79. En la primera *Crítica*, Kant ya no examinará el conocimiento en general, sino tan sólo el conocimiento *a priori* de los objetos de experiencia posible.

⁴³ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, (trad. Pedro Ribas), Madrid, Alfaguara, 1980, p. 603, A761/B789. El término *razón* tiene aquí un sentido amplio, “como fuente de todos los elementos *a priori*. Incluye lo que hay de *a priori* en la sensibilidad y en el entendimiento”. Smith, Norman Kemp, *Commetary to Kant's «Critique of pure reason»*, New Jersey, Humanities, 1992, p. 2.

las preocupaciones de *delimitación* que soportan la reflexión filosófica de Kant. *Los límites del sentido* dice en su “Consideración General”:

“Es posible imaginar mundos de una clase muy distinta a aquella de nuestro mundo según como lo conocemos. Es posible describir tipos diferentes de experiencia comparados con la experiencia que tenemos actualmente. Pero no toda pretendida descripción de una posible clase de experiencia, incluso posible gramaticalmente, sería una descripción verdadera e inteligible. Hay límites de lo que nosotros podemos concebir o hacer inteligible para nosotros, como una suerte de estructura posible y general de experiencia. La investigación de estos límites, la investigación del conjunto de ideas que forma el marco limitante de todo nuestro pensamiento acerca del mundo y acerca de la experiencia del mundo, es, evidentemente, una empresa filosófica de importancia y de interés. Ningún filósofo se ha enfrentado con mayor rigor a esta labor como Kant lo hizo”⁴⁴.

62 Dentro de este proyecto de la definición de los límites se inscribe la pregunta esencial de la carta de Kant a Marcus Herz. La pregunta dice: “¿Sobre qué fundamento se apoya la referencia al objeto de lo que llamamos nosotros representaciones?”⁴⁵ Esta pregunta recupera el problema de las fronteras del conocimiento desde dos perspectivas: la primera, en la idea de fundamento, de apoyo de la referencia, pues el fundamento siempre es pensado como último—o primero. La resolución de esta cuestión sobre la objetividad de las representaciones, es decir, de su referencia a objetos, aspira a fundar el alcance, los límites de la referencia objetiva de las representaciones por el recurso al establecimiento de la legitimidad de dicha referencia. Esta perspectiva se despliega en otra: pensadas las representaciones como referidas a objetos, lo que aquí se entiende por objeto se deja pensar como la frontera de la representación. De este modo, la pregunta establece esto: la referencia de la representación encuentra su “hasta dónde” en el objeto. Así, pues, tiene lugar la institución del objeto como límite—aunque es justo confesar que a partir de la carta a Herz esta institución sólo acontece de modo aún muy incipiente.

Volvamos a la pregunta. Ella bien puede ser formulada en otros términos: ¿qué es lo que justifica el referir al objeto la representación que tenemos de él? Presentada así, la pregunta muestra al menos dos nociones básicas por un lado, y por otro, se supone la realidad de una acción. Las nociones son *objeto* y *representación*; la acción es aquella de *referir* la representación al objeto.

⁴⁴ Strawson, Peter Frederick, *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's "Critique of Pure Reason"*, London, Routledge, 1989, p. 15. (La traducción castellana es mía).

⁴⁵ “Carta a Marcus Herz”, Ak., X, 130, en: ed. cit., p. 80.

Sobre el término *representación*, conviene recordar lo que Kant dice en un texto de 1763, *El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios*, Parte I, Consideración 1:

“en la ciencia más profunda de todas [esto es, la metafísica], la palabra *representación* es bien comprendida y empleada con seguridad, aunque su significación nunca pueda ser desplegada en una definición”⁴⁶.

Aunque Kant mismo asegure la comprensión y al mismo tiempo la imposibilidad de definir este término, no está de más ejercitarse en una comprensión simple y muy corta, provisional y tentativa si se quiere, de la palabra *representación*. Para un realismo aún no suficientemente crítico pero no del todo ingenuo, las representaciones—al menos las empíricas—son sucedáneos subjetivos de las cosas. Yo no poseo cosas en el conocimiento. Mi conocimiento, al menos en alguna medida, es la posesión de representaciones de cosas. Sin embargo, estas representaciones aparecen siempre como ligadas a “algo”, de lo cual ellas son *sus* representaciones. Ese *algo* es lo que cotidianamente llamamos *cosas*⁴⁷.

Por otra parte, la representación acontece de nuestro lado: soy yo quien tiene las representaciones. Kant no lo olvida, por eso el “nosotros” en la formulación de la pregunta. El pronombre personal nos conduce así a aquello que cierta tradición filosófica ha dado en llamar *subjetividad*. Somos sujetos poseedores de representaciones. Nos mantenemos en el lado de “acá”, en el lado del sujeto y de sus representaciones. Ahora bien, las representaciones nos anuncian un “allá” distinto a nosotros, al cual ellas son referidas y del cual ellas son noticia. En otras palabras: la representación, que es subjetiva, apunta a algo que no lo es, a saber, el objeto. Si el “como tal” que asignábamos a la mesa lo trocamos por el “en sí”, y la palabra *fenómeno* la entendemos como una especie del género *representación*, el siguiente texto de Kant se hace comprensible:

“no podemos conocer un objeto como cosa en sí misma, sino en cuanto objeto de la intuición empírica, es decir, en cuanto fenómeno. De ello se deduce que todo posible conocimiento especulativo de la razón se halla limitado a los simples objetos de la experiencia. No obstante hay que dejar siempre a salvo—y ello ha de tenerse en cuenta—que, aunque no podemos *conocer* esos objetos

⁴⁶ Kant, Immanuel, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gotees*, Ak., II, 70, Hamburg, Felix Meiner, 1963. (La traducción castellana es nuestra).

⁴⁷ No es mi interés desarrollar en este estudio los conceptos de *cosa* y de *objeto*. La carta, además, no ofrece mayores elementos para hacerlo. Habrá que esperar los desarrollos de la primera *Crítica* para conocer los conceptos críticos de *objeto* y de *cosa*.

como cosas en sí mismas, sí ha de sernos posible, al menos, *pensarlos*. De lo contrario, se seguiría la absurda proposición de que habría fenómeno sin que nada se manifestara”⁴⁸.

Queda aún el *referir*, pues la pregunta de Kant afirma que existe una “referencia al objeto de lo que llamamos nosotros representaciones”. Ante todo el referir es un acto: *yo refiero* tal representación a su objeto. Esta acción es una acción que se realiza del lado de la subjetividad, no del lado del objeto. Además, la fundamentación, el *con qué derecho* de tal referencia es una cuestión que para Kant puede ser respondida también desde la subjetividad. Somos capaces de dar razón de nuestras representaciones, de nuestro conocimiento de ellas y de su referencia al objeto. No habemos menester de instancias justificadoras fuera de nosotros mismos que sirvan de garante de la validez de nuestro conocimiento, como Dios lo ha sido o podría serlo⁴⁹.

Recordemos nuevamente la pregunta: “¿Sobre qué fundamento se apoya la referencia al objeto de lo que llamamos nosotros representaciones?”. La respuesta, que se inicia inmediatamente después de formulada la pregunta, varía de acuerdo con tres tipos de relación posible establecida entre la representación y su objeto. A su vez, estos tipos de relación permiten una clasificación de las representaciones según

64

⁴⁸ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Ak., III, 22, BXXVI-BXXVII, ed. cit., p. 25. Kant recurre en la frase final a un juego de palabras para apoyar sus afirmaciones. *Erscheinen* en alemán es “aparecer”, y *Scheinung* es “apariencia”, traducida aquí como “fenómeno” por Pedro Ribas. La apariencia es siempre apariencia de algo. El mundo de las cosas en sí está anunciado por las apariencias. De otro modo, las apariencias no serían apariencia de algo, lo que sería igual a decir que las apariencias no son apariencias.

⁴⁹ De ahí que Jules Vuillemin pueda decir que Kant lleva a cabo la primera teoría filosófica de un conocimiento sin Dios. “Si física y teoría del conocimiento son una unidad en Kant, aquélla iluminará la novedad revolucionaria de ésta. Antes de Kant, la filosofía clásica intenta, una vez quebrantados los sistemas filosóficos de la Edad Media, descubrir un absoluto susceptible de fundar la verdad. Por ejemplo, los conceptos de sustancia, de causa, de fuerza, de necesidad, reciben el papel de sustitutos de Dios. El acto revolucionario de Kant en la historia del pensamiento, su «revolución copernicana», consistió, retomando el análisis de estas diferentes nociones con relación a la función que ellas ejercen en el conocimiento objetivo, en mostrar que, lejos de acuñar lo absoluto, ellas únicamente conservaban su significación en los límites de la experiencia posible, es decir sólo si se las distanciaba de su contexto teológico. Con respecto a lo anterior, la teoría kantiana del conocimiento es la primera teoría consecuente y verdaderamente filosófica de un conocimiento sin Dios”. Vuillemin, Jules, *Physique et métaphysique kantienne*, France, Presses Universitaires de France, 1955, p. 358. (La traducción castellana es nuestra).

su diverso *origen*. Digamos desde ya que los dos primeros tipos de relación que se establecen entre la representación y el objeto le son ofrecidos a Kant por la tradición filosófica. El tercero y último en la exposición de la carta es la relación que Kant presenta como suya. Esta relación es la que propiamente ofrece mayor dificultad en el momento de responder a la pregunta por el fundamento de la referencia de la representación al objeto. En lo que concierne a la clasificación que nos autoriza el origen diferente de las representaciones, conviene hacer una precisión: de un lado se encuentran las representaciones sensibles, cuyo origen Kant sitúa en la afección de los objetos sobre nuestros sentidos; y de otro lado, están las representaciones intelectuales. Estas últimas se hallan subdivididas, a su turno, en representaciones intelectuales de un posible entendimiento divino (llamémoslas *arquetípicas*), y las representaciones intelectuales de nuestro entendimiento (Kant las llamará “conceptos puros” o “categorías”).

Comencemos con lo que Kant denomina “representaciones sensibles”. Estas representaciones nos son presentadas así: en aquello en que consisten, es decir, lo que son este tipo de representaciones, está dado por el “modo mismo como el sujeto es afectado por el objeto”. Aquí, Kant subraya el carácter de *pasividad* como el carácter esencial de las representaciones sensibles. El sujeto acepta sin más el influjo que sobre él ejerce el objeto. Incluso, Kant utiliza la analogía de la relación entre el efecto y la causa para ilustrar dos características de esta representación: su pasividad, como ya lo anotamos, y su radical dependencia de origen en relación con el objeto, dos características propias del efecto en la relación causa-efecto, cuando el objeto hace el papel de causa y la representación sensible se piensa como efecto.

Igualmente, la analogía con el espejo bien podría servir para hacer comprensible por qué Kant considera como “concebible” la respuesta a la pregunta por la referencia al objeto en lo que respecta a las representaciones sensibles. No obstante, hay que rescatar que esta analogía es adecuada sólo si el espejo en cuestión es un espejo plano, nunca cóncavo ni convexo. Desde esta restricción podrá luego entenderse la evidente ingenuidad de Kant acerca de la posibilidad del conocimiento sensible. Pero regresemos a la referencia “concebible” de las representaciones sensibles a su objeto. El fundamento—su derecho—de la referencia es concebible porque la representación sensible reproduce especularmente el objeto. Esta reproducción legitima que a las representaciones sensibles se las acepte como las representaciones *de un objeto tal*. Así las cosas, el problema por la objetividad de este tipo de representaciones queda resuelto, sin que Kant sospeche ninguna

distorsión de nuestra facultad sensible en el momento de aparición de sus representaciones propias. La sensibilidad se limita a reproducir fielmente las características del objeto, dando una copia cuya precisión sólo estaría limitada por ser una simple copia de un objeto y no el objeto mismo. Luego, con la terminología de los *Prolegómenos*, y con respecto a las intuiciones empíricas, llamadas en la carta de 1772 “representaciones sensibles”, Kant dirá que para el objeto dado a través de ellas, “el entendimiento no contempla, sino que refleja solamente”⁵⁰. Esto muestra cómo aún en el período crítico—los *Prolegómenos* son de 1783—Kant recurre a la analogía de las imágenes reflejadas por el espejo para pensar las representaciones empíricas, aunque ya en este período no haya ingenuidad sobre la posibilidad del conocimiento sensible.

Mas si la receptividad caracterizó el modo de ser de las representaciones sensibles, es la espontaneidad el rasgo esencial de las representaciones intelectuales. Estas hemos dado en dividir las en dos especies: las representaciones arquetípicas y las representaciones intelectuales de nuestro entendimiento.

66 La representación arquetípica es la representación propia del entendimiento productivo. Kant llama a este entendimiento (al entendimiento de Dios) *intellectus archetypus*. El entendimiento divino es origen, principio (*arche*) de sus contenidos, de sus representaciones (*typus*) de objetos. Además, a su turno, las representaciones del entendimiento arquetípico crean los objetos de los cuales las representaciones se presentan como representaciones. (Aquí uno está tentado a pensar que la representación arquetípica es intercambiable con su objeto). Lo cierto es que en esta posibilidad de relación entre representación y objeto es también comprensible la referencia entre una y otro. La referencia está justificada, pues la representación arquetípica se acompaña de un acto de creación del objeto. Sería, así, un proceso inverso a aquel que recuerda la imagen del espejo: el reflejo especular precede, creando, la cosa de la cual el reflejo es reflejo. Aquí ya no se establece pasividad alguna de la representación con respecto al objeto, y menos aún de dependencia: la representación es conforme al objeto porque aquélla es su fuente, su origen.

Para hacer más comprensible esta posibilidad de respuesta a su pregunta, Kant recurre entonces a la tradición filosófica y teológica por una parte, y por otra a una pareja de términos en contraste—dos suertes de entendimiento—que hará carrera en la obra de Kant y que aparece

⁵⁰ Kant, Immanuel, *Prolegómenos*, (trad. Julián Besteiro), Buenos Aires, Aguilar, p. 90.

por vez primera en el párrafo 10 de la *Dissertatio* de 1770⁵¹. Desde 1770, el contrapunto entre *intellectus archetypus* e *intellectus ectypus* servirá para hacer comprensibles muchos de las afirmaciones de Kant. De ahí que no sea extraño hallar este recurso tanto en la “Estética Trascendental” como en la “Deducción de los conceptos puros del entendimiento”.

Sin embargo, para una cabal comprensión del entendimiento ectípico y del entendimiento arquetípico, se precisa la comprensión previa de un concepto fundamental de la filosofía teórica de Kant: el concepto de *intuición*. Kant mismo no desconoce este requisito, de allí que recurra a la intuición en el momento de contrastar los dos entendimientos. En la carta a Marcus Herz está consignado:

“Así, pues, por lo menos se entiende la posibilidad de un entendimiento productivo (*intellectus archetypus*) sobre cuyas intuiciones se fundarían las cosas, como de un entendimiento reproductivo (*intellectus ectypus*) que extraería de la intuición sensible de las cosas los datos de sus elaboraciones lógicas”⁵².

Pero iniciar una discusión sobre el concepto de intuición nos llevaría más allá de los límites del texto que comentamos. Los escasos elementos que Kant ofrece en esta carta de 1772 no nos bastan para una reflexión mínimamente suficiente. Sólo nos interesaba dejar establecido el problema que habrá de ser resuelto cuando se comprenda el papel de la intuición en la primera *Crítica*. De todas formas, no sobra recordar unas palabras de Sofia Vanni Rovighi. La autora hace una atinada precisión acerca de la intuición intelectual en Kant, intuición que es propia al *intellectus archetypus*. Vanni Rovighi apunta: “Cada vez que Kant habla de intuición intelectual, habla siempre de ella en este sentido: como de un conocimiento creador, de un conocimiento que capta las cosas desde su interior, por decirlo así, en su naturaleza más íntima, sin tener que pasar a través de la sensibilidad”⁵³.

Hechas estas salvedades sobre el término *intuición*, queremos exponer en detalle la tercera posibilidad de respuesta a la pregunta por el fundamento de la referencia objetiva de las representaciones. Esta tercera posibilidad será la respuesta *crítica* de Kant. No obstante, la respuesta se nos ofrece de manera problemática. Habrá que esperar la “Deducción de las categorías” y el “Esquematismo” para asegurar una exposición

⁵¹ Cf. *Crítica de la razón pura*, B72, B135-B136, B139.

⁵² “Carta a Marcus Herz”, Ak., X, 130, en: ed. cit., p. 81.

⁵³ Vanni Rovighi, Sofia, *Introducción al estudio de Kant*. Citado por Llano Cifuentes, Alejandro, *op. cit.*, p. 51.

positiva y amplia de la respuesta. La tercera posibilidad, propia de Kant, obliga a la siguiente reformulación de la cuestión primordial: ¿cómo hacer concebible el fundamento de la referencia de ciertas representaciones del entendimiento humano que ni son causa de los objetos, ni son tampoco causadas por ellos? La pregunta así presentada muestra claramente cómo Kant no identifica el entendimiento humano, en lo que toca a *sus* representaciones, ni como un *intellectus archetypus* (para el que sus representaciones son causa de los objetos), ni como un *intellectus ectypus* (para el que los objetos son causa de sus representaciones). Que el entendimiento humano no sea un entendimiento arquetípico, parece algo fácil de aceptar e incluso de comprobar. Por el contrario, los empiristas ingleses nos habían acostumbrado a pensar nuestro entendimiento como un entendimiento esencialmente ectípico. Ahora, Kant asegura la existencia de representaciones propiamente intelectuales de las cuales el objeto, “en sentido real” (*in sensu reale*), no es su causa.

68 Esta precisión de Kant nos obliga a preguntar: ¿qué quiere decir que “en sentido real” el objeto no es causa de las representaciones de nuestro entendimiento? Y, ¿es que hay otro *sentido* diferente al “sentido real” desde el que podría considerarse al objeto como causa de las representaciones intelectuales? Para la primera inquietud cabe responder: la expresión *in sensu reale*, en latín originalmente, quiere decir “los objetos sensibles no son causa real”⁵⁴ de las representaciones intelectuales. En otras palabras, las representaciones del entendimiento no son el efecto de los objetos que afectan los sentidos. Así, se niega que los objetos sensibles sean causantes, originadores si se quiere, de las representaciones propias del entendimiento. Más sí hay otro sentido desde el cual la representación intelectual puede considerarse efecto de la afección sensible de los objetos. En este sentido los objetos son causa, pero únicamente causa ocasional de la actualización de las representaciones intelectuales. La primera *Crítica* afirmará que la afección sensible causada por las cosas en sí inicia, pone en marcha el trabajo de las representaciones intelectuales, actualizándolas. Es en este particular sentido como debe entenderse la posibilidad que Kant deja abierta con su precisión.

A renglón seguido, Kant introduce una nueva denominación para referirse a las representaciones intelectuales. Kant las llama ahora “conceptos puros”. ¿Qué caracterización nos ofrece Kant de estos

⁵⁴ Cf. nota a la traducción francesa de la carta que comentamos, en: Kant, Immanuel, *Oeuvres philosophiques*, vol. I, Paris, Gallimard, 1980, p. 1558.

“conceptos puros”? Ajenos a cualquier tipo de receptividad, ellos se originan en “la naturaleza misma del alma”⁵⁵ y se refieren a objetos sin ser *afectados* (=causados) por ellos. Kant no nos dice nada acerca de la actividad que los caracteriza. Tan sólo afirma que existe una conformidad entre conceptos puros y objetos, conformidad caracterizada como *conveniencia necesaria*, sin responder por el fundamento de dicha conformidad. Asimismo, no se responde a la inquietud de cómo estas representaciones de nuestro entendimiento, sin ser ni causas del objeto ni producidas por el objeto, se refieren sin embargo, efectivamente, a objetos.

Estos conceptos son puros. ¿Qué quiere expresar el adjetivo *puro* aquí? A lo largo de su extensa obra, Kant hace un amplio uso de este adjetivo. El título del gran libro de 1781 lo utiliza, y en el “Prólogo” a la primera edición, en el párrafo 7, aparece por primera vez en la *Crítica de la razón pura*. En el texto que nos ocupa, el adjetivo “puro” *introduce la polémica sobre el origen de los conceptos*. Esta polémica Kant la expone brevemente en las líneas siguientes a las que comentamos. Allí, el combate se establece entre Kant y el empirismo inglés, para el que los conceptos (=representaciones), cualesquiera que éstos sean, poseen en última instancia un origen empírico. En otros términos: según Kant, los empiristas ingleses aseguran que todos los conceptos del entendimiento se forman por abstracción de las “impresiones de los sentidos”⁵⁶. Kant no se equivoca. Sólo basta con recordar el símil de John Locke para quien el entendimiento es como “papel en blanco”⁵⁷ y con hacer referencia al *principio de copia* tal como David Hume lo define: “que todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, se derivan de impresiones simples a las que corresponden y representan exactamente”⁵⁸.

Kant es categórico: no todas las representaciones se derivan de impresiones sensibles. Hay representaciones que son puras, en el sentido de independientes de todo origen sensible. Si uno se detiene en la posición empirista, nada más contrario a tal posición que la perspectiva kantiana. Por eso conviene que veamos con mayor detalle el texto del *Ensayo*

⁵⁵ “Carta a Marcus Herz”, Ak., X, 130, en: ed. cit., p. 81.

⁵⁶ *loc. cit.*

⁵⁷ Cf. Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, (trad. Sergio Rábade y María Esmeralda García), vol. I, Libro II, Capítulo 1, Parágrafo 2, Madrid, Nacional, 1980, p. 164.

⁵⁸ Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, (trad. Félix Duque), Libro I, Parte I, Sección I, “Del origen de nuestras ideas”, Madrid, Nacional, 1981, p. 91.

sobre el entendimiento humano donde Locke habla de la “mente”⁵⁹ como “papel en blanco, libre de toda instrucción, sin ninguna idea”. Desentrañemos, pues, el sentido de esta imagen. Ante todo, la mente es caracterizada desde una total *disponibilidad*: así como la hoja en blanco recibe la escritura, la mente se da a conocer como “siendo capaz de recibir algo”. A esta disponibilidad de recepción, se añade, según la imagen, que la mente *está desprovista de todo contenido propio*, es decir, de toda idea originada en ella por ella misma. No es pues injusto recordar aquí, en conjunción con lo anterior, la conocida expresión latina donde se caracteriza la mente *sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum*, así como pensar en el *grammateion* del que se habla desde Aristóteles. Igualmente, los símiles citados subrayan la *pasividad* del entendimiento. A su carácter de “ser disponible”, Locke agrega la característica de la receptividad pasiva de la mente. Finalmente, la exposición de Locke conduce a pensar en un fácil y libre aprovisionamiento de las ideas del entendimiento. El vacío original es llenado sin obstáculos, sin inconvenientes. Este supuesto ingenuo, presente igualmente en el principio de copia de Hume, Kant también lo acepta sin discusión en lo que concierne a las representaciones sensibles. El conocimiento sensible, o como quiere Alexis Philonenko, el “conocimiento fenomenal”⁶⁰, no es en absoluta cuestionado por Kant. Él no duda de la posibilidad y de la legitimidad de las informaciones ofrecidas por las representaciones de los sentidos. (Para evitar la molestia de hablar en este caso de “conceptos sensibles”, expresión algo chocante y donde se siente el oxímoron, conviene hablar mejor de “conceptos empíricos”).

Sin embargo, Kant rechaza el empirismo a ultranza, afirmando la existencia de representaciones de origen no empírico: éstas son los conceptos puros del entendimiento. Para avanzar un poco más en la comprensión de estas representaciones intelectuales, Kant nos ofrece otro término para denominarlas. En un párrafo de la carta a Herz, Kant identifica los conceptos puros del entendimiento como *categorías*. Sorprende que Kant, sin polemizar expresamente, reciba el término

⁵⁹ El texto de Locke permitiría establecer una distinción entre mente y entendimiento. Sin embargo, para nuestros propósitos, estos dos términos habremos de considerarlos sinónimos.

⁶⁰ “La sensación, la afección, basta para explicar la relación sujeto-objeto, ¡a tal grado que en la carta a M. Herz la posibilidad del conocimiento fenomenal, problema fundamental de la *Crítica de la razón pura*, parece ser totalmente evidente! Lo que aparece problemático es el conocimiento intelectual, es decir, el conocimiento de las cosas en sí, consideradas como existentes suprasensibles”. Philonenko, Alexis, *op. cit.*, pp. 97-98. (La traducción castellana es nuestra).

categoría otorgado por la tradición filosófica. Además, Kant mismo hace manifiesta esta tradición: Aristóteles. Pero, ¿no se da cuenta Kant de que con el solo hecho de considerar las categorías como conceptos puros del entendimiento ya se ha distanciado de Aristóteles? Sí, las categorías de Kant no son las categorías aristotélicas, aunque el texto de la carta no sea amplio en el desarrollo de lo que Kant entiende por categorías. Kant se dice diferente a Aristóteles no en el sentido del término categoría, sino en la determinación del número de las categorías y en el proceder metódico para su hallazgo. Si Kant afirma la existencia de un principio que establece la ordenación de las categorías, definida esta ordenación por “pocas leyes fundamentales del entendimiento”, en contraste, Aristóteles “las toma como las encuentra y después las yuxtapone”⁶¹. Así, pues, ¿qué nos autoriza a establecer una diferencia de sentido entre categorías kantianas y categorías aristotélicas, cuando ni siquiera Kant hace expresa tal distinción? Justo es anotar que la carta misma no ofrece mayores indicios de solución a esta pregunta. Conviene sin embargo intentar una posible respuesta, partiendo de un vistazo breve, y quizás por esto impreciso, de lo que Aristóteles entiende por *categoría*.

Podría ser adecuado empezar con un pequeño fragmento de la *Metafísica* del Estagirita. Más precisamente con un texto tomado del Libro VI. Allí puede leerse:

“Mas, puesto que «Ente» dicho sin más tiene varios sentidos, uno de los cuales es el Ente por accidente, y otro el Ente como verdad, y el No-ente como falso, y, aparte de éstos tenemos las figuras de la predicación (*kategorías*) (por ejemplo, «qué», «de qué cualidad», «cuán grande», «dónde», «cuándo», y si alguna otra significa de este modo)”⁶².

En un primer momento las categorías aparecen como diferentes y posibles aspectos a la hora de referirse a un ente, a una cosa, sin importar, en principio, de qué cosa o ente se trate. Son, diríamos, lo más general que puede predicarse de cualquier algo. Tan sólo del fragmento anterior, pueden identificarse los siguientes modos fundamentales del ente: su consistencia, es decir lo que algo es, su cualidad, su cantidad, su lugar, y su tiempo. Pero además de tener una significación lógica, pues son los predicados más generales de todo ente—llamados también “géneros supremos”—, las categorías tienen un sentido ontológico, o si se quiere, una realidad trascendente. Para usar la terminología escolástica, diríamos que las categorías aristotélicas gozan de una existencia *in re* y por esto

⁶¹ “Carta a Marcus Herz”, Ak., X, 132, en: ed. cit., p. 83.

⁶² Aristóteles, *Metafísica*, (trad. Valentí García Yebra), Libro VI, 126a36-126b1, Madrid, Gredos, 1982, pp. 308-309.

mismo de una realidad *extra mentem*. Pero como bien lo señala el profesor Jaime Vélez Sáenz, su presencia en el ente no está dada como una porción de éste o “parte física o empírica del mismo sino como ese aspecto que, presente en él junto con otros que también le son inherentes, le permite ser ente y pensado como tal”⁶³. La predicación de los distintos modos de ser está legitimada por dos razones: la primera, porque todo ente, entendido como sustancia (*ousia*), presenta esos diversos modos o momentos constitutivos; la segunda, porque es gracias a esta preexistencia de las categorías en los seres de la realidad que el entendimiento logra, por abstracción de la experiencia (*empeiria*), obtener estos *summa genera* de universalidad o generalidad⁶⁴. Dos textos de Aristóteles apoyan estas dos razones. En el primero, tomado del Libro VII de la *Metafísica*, el Filósofo afirma la necesidad de la existencia de la sustancia—una categoría—para que las demás categorías puedan estar presentes. El segundo texto es de los *Analíticos Posteriores*. En él se resumen los pasos en el conocimiento, desde lo singular de la sensación hasta lo universal del entendimiento.

72

“Es evidente que el primer Ente de éstos es la quiddidad, que significa la sustancia (...) y los demás se llaman entes por ser cantidades o cualidades o afecciones o alguna otra cosa del Ente en este sentido. Por eso podría dudarse si «andar» y «estar sano» y «estar sentado» significan cada uno un ente, y lo mismo en cualquier otro caso semejante; pues ninguno de ellos tiene naturalmente existencia propia ni puede separarse de la sustancia, sino más bien, en todo caso, serán entes lo que anda y lo que está sentado y lo que está sano. Y éstos parecen más entes porque hay algo que les sirve de sujeto determinado (y esto es la sustancia e individuo), lo cual se manifiesta en tal categoría”⁶⁵.

“De lo que llamamos percepción sensible, se produce lo que llamamos memoria, y la repetición frecuente de actos de memoria desarrolla la experiencia, pues un número de recuerdos o actos de memoria constituye una única experiencia”⁶⁶.

Si nos atenemos a lo que Kant dice en la carta a Herz, las categorías kantianas, a diferencia de las categorías aristotélicas, no son obtenidas

⁶³ Vélez Sáenz, Jaime, “La función de las categorías en la ontología”, en: Sierra Mejía, Rubén (ed.), *La filosofía en Colombia (Siglo XX)*, Bogotá, Procultura, 1985, p. 86.

⁶⁴ Para ser justos con el pensamiento de Aristóteles se debe decir que hay algo más general que las categorías, a saber, la noción de Ente (*to on*).

⁶⁵ Aristóteles, *Metafísica*, Libro VII, 128a5-26, ed. cit., pp. 320-322.

⁶⁶ Aristóteles, *Analítica Posterior*, (trad. Francisco de P. Samaranch), 100a1-8, Libro II, Capítulo 19, en: Aristóteles, *Obras*, Madrid, Aguilar, 1967, p. 413.

por abstracción del material sensible. El entendimiento las posee como representaciones de las cosas tal y como éstas son. El origen no empírico de las categorías lo fundamenta Kant por medio de varios argumentos. El primero se deja traducir en el siguiente argumento: si ciertos conceptos no son producidos por el objeto, tales conceptos tienen su origen en el alma humana. Los conceptos puros no son producidos por el objeto, *ergo* los conceptos puros tienen su origen en el alma humana. Además, en el § 8 de la *Disertación* de 1770 se lee que “no entrando ellos (los conceptos puros) nunca como partes en representación sensorial alguna, de ella no pudieron haber sido abstraídos de ninguna manera”⁶⁷. Un último argumento, que niega la abstracción sensible de las categorías, es en nuestra opinión bastante débil. Kant afirma en la carta a su discípulo que el alma es el lugar de origen de los conceptos puros, pues éstos no son la causa de los objetos. La razón de la afirmación no se sostiene cuando se piensa en un *intellectus archetypus*: este entendimiento posee, con independencia de la sensibilidad, conceptos puros que además son causa de los objetos. Esto conduce a reconocer que no es del todo concluyente esta razón dada por Kant para soportar el origen no sensible de las categorías.

73

Frente a la clara distinción entre Aristóteles y Kant, ciertas frases de la carta no permiten aún pensar en un Kant totalmente crítico. Aunque el subjetivismo de Kant aparece al hablar sobre una existencia *in intellectu* de las categorías, elementos de dogmatismo metafísico todavía lo emparentan con Aristóteles. Para el Estagirita, las categorías poseen una existencia *in ente*, o como diría Roger Vernaux, las categorías tienen un sentido cosmológico⁶⁸. Aquí se encuentra el realismo dogmático de las representaciones intelectuales. Kant expresa: “las representaciones sensibles representan las cosas tal como aparecen; las representaciones intelectuales tal como ellas son”⁶⁹. Aún estamos lejos de considerar las categorías no como los conceptos puros de las cosas mismas, sino como las representaciones universales y necesarias de toda cosa en cuanto objeto de experiencia posible. Cuando Kant asume esta posición sobre

⁶⁷ Kant, Immanuel, *Los principios del mundo sensible y del inteligible*, ed. cit., p. 34.

⁶⁸ Vernaux, Roger, *Le vocabulaire de Kant. Doctrines et méthodes*, France, Aubier-Montaigne, 1967, p. 90. Para ser justos con Vernaux, estamos obligados a decir que sus reflexiones son sobre los conceptos de *materia* y de *forma*, y no sobre las categorías.

⁶⁹ “Carta a Marcus Herz”, Ak., X, 131, en: ed. cit., p. 81. La distinción entre el aparecer de las cosas y el ser de las cosas, ya había sido consignada por Kant en el § 4 de la *Disertación* de 1770.

las categorías acontece un desprestigio de las representaciones sensibles: éstas son meras apariencias, en el mal sentido. Es decir, poseen una fuerte carga de ilusión, de quimérico, de falso. El verdadero conocimiento está en aquél ofrecido por las representaciones intelectuales. Por el contrario, la *Crítica de la razón pura* habrá de mostrar que las representaciones sensibles pueden alcanzar el valor de un conocimiento objetivo, sin ser disminuidas en tal valor por un mundo hecho con un más allá de cosas en sí. El conocimiento legítimo estará restringido a los objetos de experiencia posible. El contraste con las palabras de 1781 es evidente:

“Hemos pretendido afirmar que todas nuestras intuiciones no son más que una representación fenoménica; que las cosas que intuimos no son en sí mismas tal como las intuimos, ni sus relaciones tiene en sí mismas el carácter con que se nos manifiestan; que si suprimiéramos nuestro sujeto o simplemente el carácter subjetivo de los sentidos en general, todo el carácter de los objetos, todas sus relaciones espaciales y temporales, incluso el espacio y el tiempo mismos, desaparecerían. Como fenómenos, no pueden existir en sí mismos, sino sólo en nosotros. Permanece para nosotros absolutamente desconocido qué sean los objetos en sí, independientemente de toda esa receptividad de nuestra sensibilidad”⁷⁰.

74

Por otra parte, los conceptos puros de Kant se emparentan con las categorías de Aristóteles pues según palabras de la carta de 1772, aquéllos hacen alusión a las “*cualidades*” de las cosas mismas. El sentido de cualidad aquí no es el sentido que tomará posteriormente en las “*Anticipaciones de Percepción*”. Kant, desde un sentido ontológico, quiere decir con *cualidades* las propiedades fundamentales de las cosas tal como son. He aquí, pues, una nueva proximidad conceptual entre Kant y Aristóteles.

Pero si bien Kant no ha abandonado del todo la metafísica dogmática, no hay que dejar de hacer justicia a las sugerencias críticas de la carta a Marcus Herz. Philonenko desconoce estas sugerencias así como los interrogantes de la carta, interrogantes de un tenor claramente crítico. Veamos brevemente estas sugerencias y estos interrogantes.

La noción de *a priori* aparece por primera vez en la carta teniendo un sentido eminentemente negativo. Lo *a priori*, referido a conceptos, caracteriza las representaciones cuyo origen es independiente de la experiencia. Más adelante, y sin hacer mayores explicaciones, Kant habla de ciertos principios, también *a priori*, y que son *reales*, sobre la posibilidad de las cosas. Surge aquí la pregunta: ¿de qué tipo de cosas

⁷⁰ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Ak., III, 65, A42/B59, ed. cit., p. 82.

está hablando Kant ahora? Para responder, transcribamos las frases de Kant:

“cómo puede mi entendimiento formarse en sí mismo, totalmente *a priori*, conceptos de las cosas, con los cuales las cosas deben convenir necesariamente, ¿cómo puede mi entendimiento concebir principios reales sobre la posibilidad de las cosas a los cuales la experiencia debería adecuarse fielmente, aun siendo tales principios independientes de ella?”⁷¹.

Así, pues, el anterior texto permitiría hablar de la existencia de principios *a priori* para la experiencia, es decir, para el lugar propio de las cosas tal como aparecen. Hay exigencias *a priori* para las cosas de la experiencia, dándose así un sentido positivo a lo *a priori*. Lo *a priori* empieza a ser visto por Kant como condición necesaria de los objetos de la experiencia, y como condición cuyo origen es independiente de la experiencia misma. La reflexión de Kant es aún incipiente y tímida. No obstante, el interrogante que pregunta sobre la posibilidad de relación entre una condición *a priori* de la experiencia y la experiencia misma, es un interrogante a todas luces crítico. Sólo basta decir que más tarde, en la *Crítica de la razón pura*, el conocimiento de estas exigencias *a priori* sobre las posibilidades de las cosas de toda experiencia posible, serán el *corpus* de una “metafísica de la experiencia”, como llama Herbert James Paton a la filosofía teórica de Kant, o de una “metafísica immanente”, según las palabras de Norman Kemp Smith.

Si bien Kant no da mayores indicios sobre el contenido de tales principios, al menos los caracteriza como principios *reales* sobre la *posibilidad* de las cosas de la experiencia⁷². Al hablar de principios reales Kant quiere decir que son principios referidos a los momentos constitutivos y necesarios de las cosas con las cuales nos relacionamos —atención al presente del verbo— en la experiencia. En otros términos, son principios *de las cosas*. Y además de ser reales, los principios son principios sobre la *posibilidad* de las cosas. Es decir, ellos comandarán siempre—atención al futuro del verbo—nuestra relación de experiencia con las cosas. En resumen, los principios fundamentales sobre las cosas

⁷¹ “Carta a Marcus Herz”, Ak., X, 131, en: ed. cit., p. 82.

⁷² Conviene decir que este genitivo no es muy evidente en el fragmento que comentamos. Tal vez sea hacer de Kant un “Kant crítico”, cuando aún es un pensador precrítico. (El adjetivo *precrítico* tiene el sentido de “anterior a 1781”, fecha de la escritura de la primera *Crítica*. Por todavía sostener un realismo trascendente para el espacio y para el tiempo, y por considerar que las categorías permiten acceder al conocimiento de los númenos, a mi juicio la *Disertación de 1770* no puede pertenecer con derecho al período crítico de Kant).

anticiparán el modo de vérnoslas con ellas y, a su turno, al conocer tales principios *a priori*, podremos saber de antemano algo sobre las cosas previamente a nuestro contacto de experiencia sensible con ellas.

76 Sin embargo, Kant no escapa a las redes del realismo dogmático. A renglón seguido, olvida la referencia de categorías y principios a la experiencia, para hacerse una pregunta propia de una metafísica trascendente, a saber: “¿de dónde le viene al entendimiento tal conformidad con las cosas mismas?”⁷³. Es tranquilizador que Kant no responda positivamente este interrogante. Tan sólo se limita a criticar las respuestas de otros filósofos, empezando por Platón. Antes de comentar la crítica de Kant, resumamos algunas respuestas que según Kant ha dado la tradición filosófica. En primer término, para el filósofo del Liceo, las representaciones del entendimiento concuerdan con las cosas mismas porque el origen de aquéllas es una visión pretérita de las cosas tal como son en la divinidad. Malebranche, por su parte, origina las categorías en una contemplación constante y presente de Dios. Es decir, el entendimiento, al “ver” las cosas en Dios, obtiene la legitimidad de sus conceptos. Finalmente, Crusius habla de conceptos puestos en el entendimiento por la divinidad. Estos conceptos se conforman con las cosas para armonizar con ellas gracias a que Dios los hizo como debía para permitir la concordancia necesaria. Todas estas respuestas buscan, en síntesis, solucionar el problema del conocimiento metafísico de las cosas recurriendo a Dios o, lo que es igual, de las representaciones del entendimiento sobre las cosas tal como ellas son con independencia de las apariencias sensibles.

Kant, por su parte, se reserva cualquier respuesta. La importancia de la pregunta por la justificación de la concordancia entre categorías y cosas será la inquietud esencial en la obra de 1781. De ahí que desde este interrogante la carta de Kant a Marcus Herz bien puede ser considerada como una carta de *espíritu crítico*, o como quiere Cassirer, como la carta donde acontece el alumbramiento de la primera *Crítica*. Kant simplemente se limita a destruir la posición de Platón, de Malebranche y de Crusius. Todas estas posiciones tienen en común el hecho de fundar la armonía metafísica entre los conceptos y las cosas partiendo de un conocimiento del deseo divino por crear nuestras representaciones intelectuales de tal manera que éstas y las cosas concuerden. Kant halla aquí un círculo vicioso. ¿En qué consiste este círculo? La respuesta es ésta: legitimar en Dios la referencia metafísica

⁷³ “Carta a Marcus Herz”, Ak., X, 131, en: ed. cit., p. 82.

de conceptos y cosas en sí supone a su turno una referencia metafísica de nuestras representaciones intelectuales a Dios, mas esta última referencia no se halla todavía legitimada. En otras palabras: justificar en Dios el conocimiento metafísico de las cosas en sí mismas, exige un previo conocimiento metafísico—no fundado todavía—de Dios mismo. Así, se quiere fundar en Dios el conocimiento metafísico de las cosas en sí sin haber fundado de antemano el conocimiento metafísico de la divinidad.

Legitimar algo con algo cuya legitimación no ha sido alcanzada: este es el vicio que Kant encuentra en las posiciones filosóficas de sus predecesores. El recurso a Dios para resolver el interrogante de la referencia armónica es un gesto de una razón que Kant califica como *ignava ratio*, según la expresión de “razón perezosa” tomada de A772/B800. Dios es así considerado como un *Deus ex machina*. ¿Por qué? La expresión latina podría ser traducida libremente como “un dios que es bajado por intermedio de una máquina”. La alusión se hace al teatro griego, pues cuando en el desarrollo de la acción dramática se presentaba una situación a todas luces insoluble humanamente, aparecía un dios que llevaba a feliz término la situación trágica. Tal aparición no era verosímil, es decir, no era justificada, aun cuando tenía consecuencias dichosas. Este sería el caso de una filosofía como la de Platón, cuyo Dios es un concepto tanto operativo así como tranquilizador.

Quedan por analizar las respuestas dadas por Kant a las objeciones sobre la esencia del espacio y el tiempo. Sin embargo, tales reflexiones sólo pueden llegar a comprenderse si se tienen presentes tanto los hallazgos de la Sección III de la *Disertación* de 1770 como los resultados de la “Estética Trascendental”, en especial las precisiones de Kant sobre la realidad empírica y la idealidad trascendental del espacio y del tiempo. Un análisis de estos aspectos escapa a los límites que nos hemos impuesto.

De todas formas, estos límites no fueron tan restringidos como para impedir comprobar que el estudio de un texto filosófico es la ocasión para realizar un diálogo tanto con Kant como con la tradición filosófica. Esto último se hizo evidente al recurrir, desde Kant, a la historia de la filosofía. La filosofía, su historia, se hizo presente en la carta de Kant al recordar a Hume, a Locke, a Aristóteles y a Platón. Basta por último no olvidar un consejo metodológico que Kant da para lograr resolver problemas filosóficos, algunos de los cuales nuestro análisis logró precisar en la carta a Herz y que podrían ser tema para próximos desarrollos:

“La mente, sin tensionarse en todo momento, debe conservarse continuamente abierta, en los ratos tranquilos y también en los alegres, a cualquier observación casual que pudiera ofrecerse”⁷⁴.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 84.