

EL SENTIDO DE LA “ILUSTRACIÓN” PARA KANT*

William Betancourt D.
Universidad del Valle

RESUMEN

Nuestro propósito actual es mostrar cómo un pensar filosófico concreto, el de Kant, enfrenta la problemática de una época histórica también concreta, la Ilustración, desde un punto de vista determinado: la ciencia, y cómo Kant pretende con ello posibilitar una toma de conciencia por parte de la sociedad a la que pertenece frente a su valor y a las limitaciones políticas de su época. En otras palabras, tratamos de recuperar la reflexión kantiana en torno a la función que en una sociedad dada cumple la ciencia con respecto a la libertad humana. Nuestro trabajo habrá de tomar como base un pequeño artículo de Kant que con el título **Respuesta a la pregunta qué es la Ilustración**, escribió el autor en 1784, en el que consigna así su concepción de la misma: “*Sapere aude! ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la Ilustración*”.
Palabras clave: Ilustración, libertad, mayoría de edad, entendimiento, saber.

SUMMARY

Our actual purpose is to show how a concrete philosophical thought, Kant's, faces the problematic of a historical epoch also concrete, the Illustration, from a specific point of view: the science, and how Kant pretends with it, to enable the awareness by the society to which it belongs with respect to its value and to the political limitations of his epoch. In other words we try to recover the Kantian reflection with respect to the function that a specific society fulfils with respect to the human freedom. Our work will take as a basis a small article written by Kant entitled **Answer to the question what is the Illustration** written by the author in 1784, in which he consigns in this way his conception of it: “*Sapere aude! Have the courage to serve your own understanding. Here is the symbol of the Illustration.*”

Clue words: Illustration, freedom, be of age, understanding, knowledge.

* Este artículo fue publicado en dos partes en los primeros dos números de ésta nuestra revista *Praxis Filosófica*, septiembre de 1977 y enero de 1978. El Comité de Redacción, de común acuerdo con el profesor William Betancour D., ha considerado pertinente publicarlo nuevamente por los siguientes importantes motivos: que el presente número esté dedicado a la obra de Kant, que las principales tesis y reflexiones del artículo siguen aún vigentes y, finalmente, como celebración de la fundación de *Praxis Filosófica* hace ya 27 años.

La cuestión de si es, en general, posible una filosofía pura o no, constituye hoy en día un asunto capital. Pues, si bien de una parte, nos parece falto de vigencia un pensar que se desarrolle en torno a sí mismo, dejando de lado el ámbito social en el cual tiene lugar y tratando de prescindir de los condicionantes propios de la época histórica, sea mediante un marcado desinterés por los mismos, sea a través de un intento de superarlos; por otra el así llamado compromiso corre permanentemente el riesgo de sacrificar a la vigencia de lo inmediato el pensar mismo.

Día a día la problemática filosófica se desplaza hacia la pregunta por su función y su sentido. La cuestión acerca de qué es filosofía parece irse transformando en la necesidad de plantear y responder previamente aquella de “para qué la filosofía”.

Desde esta última perspectiva se intenta volver a los filósofos. Se les mira desde su relación con la época que les tocó vivir y su pensar, en general, trata de ser explicado, aceptado o rechazado, desde el valor de su compromiso, que se siente cada vez más claramente como compromiso político. Es así que aquellos escritos de los filósofos que hacen referencia, más o menos explícita, a los contextos socio-históricos, frente a los cuales se desarrolla un pensar concreto, pasan a ocupar el centro de interés y deben ofrecer, las claves para la interpretación de la totalidad del pensamiento de cada autor. Consecuentemente el sentido del compromiso y el grado de sensibilidad para los problemas socio-políticos, determinan el juicio histórico sobre cada autor y su validez en el momento presente.

Ahora bien, en cuanto toda reflexión filosófica propiamente dicha, ha de partir necesariamente de la consideración de la realidad concreta frente a la cual se desenvuelve, debe ganar simultáneamente las formas de aprehensión de la misma, válidas en su época histórica y las formas del comportamiento humano que éstas necesariamente engendran. Por tanto, el filosofar se constituye, a su vez, en una reflexión sobre las formas de aprehensión de la realidad concreta y en una forma autónoma de aprehensión de la misma, o al menos, en el intento continuo de lograrla. Desde esta última perspectiva la filosofía ha de instaurarse también como objeto de la reflexión y es aquí donde ha de discutir su valor, sus posibilidades, su sentido y su justificación.

No es, por ahora, nuestro propósito discurrir acerca de la filosofía en cuanto disciplina autónoma sobre su valor y posibilidades, ni siquiera sobre su justificación, que hoy se hace cada vez más pertinente. Si hemos mencionado aquí este ámbito problemático, ha sido sólo con la finalidad de ver, en alguna forma -por ahora sólo en germen-, cómo el filosofar ha

de ocuparse de los modos diversos de aprehensión y decisión que sobre lo real concreto son válidos en épocas históricas concretas, pero no considerándolos únicamente en sí mismos, esto es, como si tales modos de aprehensión fueran su objeto propio, sino -y esto siempre-, desde un modo de reversión hacia lo real diferente, y que sólo en cuanto que es capaz de aparecer y mantenerse como tal, esto es, como distinto a todos los demás intentos, puede hacer de éstos sus objetos y en cuanto referido directamente a lo real tomar frente a ellos una posición crítica.

Vista así la tarea filosófica es doblemente crítica: de una parte, intenta recuperar y ganar el sentido de la vigencia de lo real concreto mediante el esclarecimiento de sus límites y posibilidades; de otra, adopta una posición crítica frente a los múltiples y diversos modos de validez de dicha realidad, tales como se presentan en las mediaciones de todos los modos de aprehensión de la realidad no propiamente filosóficos.

Siendo, como lo es, la ciencia en su más propio sentido un modo generalizado de aprehensión y decisión acerca de la realidad; es más, el modo fundamental de acceso a lo real en la cultura occidental, por lo menos desde los albores de la modernidad hasta hoy, no es posible para la filosofía prescindir de una continua referencia a la misma.

Si bien es cierto, que por otra parte, no se podría circunscribir la labor filosófica a dicha referencia sin desvirtuarla y falsearla; pues, el que deba ejercitar su tarea sin prescindir de la ciencia y referida a ella, no agota su sentido ni sus posibilidades. Por el contrario, habría que pensar la ciencia como un campo necesario para la reflexión filosófica, pero no como el único y, talvez, ni siquiera como el fundamental.

Afirmábamos antes que la ciencia es el modo más universal y válido de aprehensión y decisión acerca de lo real en nuestro mundo occidental. En cuanto tal modo de aprehensión es la ciencia la obra de la razón, en cuanto modo de decisión un factor esencial en la determinación histórica de la sociedad y un determinante esencial de la libertad humana o de la carencia de la misma.

Nuestro propósito actual es mostrar cómo un pensar filosófico concreto, el de Kant, enfrenta la problemática de una época histórica también concreta, la Ilustración, desde un punto de vista determinado: la ciencia; con el fin de posibilitar una toma de conciencia por parte de la sociedad a la que pertenece frente a su valor y a las limitaciones políticas de su época. En otras palabras, recuperar la reflexión kantiana en torno a la función que en una sociedad dada cumple la ciencia con respecto a la libertad humana.

De otra parte, debemos advertir que en nuestro desarrollo tratamos de deslindar lo que Kant entiende por Ilustración más que de establecer

las relaciones históricas entonces vigentes; esto es, que si bien el título Ilustración continúa designando una época, éste será empleado a lo largo de nuestro trabajo en el sentido que Kant trata de darle, y no sólo en el vigente para una reflexión meramente historiográfica. Nuestro trabajo habrá de tomar como base un pequeño artículo de Kant que con el título “Respuesta a la pregunta qué es la Ilustración”, escribió el autor en 1784.

- II -

“La Ilustración consiste en el hecho por el cual el hombre sale de la minoría de edad. El mismo es culpable de ella. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad, cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro. ¡*Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la Ilustración”¹

8 El que Kant formule la posibilidad de la libertad como un imperativo, señala el lugar especial que en la totalidad de su pensamiento ocupa la reflexión sobre el hombre. Este, en cuanto requiere de una expresa dilucidación de su ser propio no es para Kant, en la radicalidad de su pensar, un ente que comprenda su ser como ya dado de antemano. Por el contrario, le está exigido por su propia naturaleza el intentar a cada paso la decisión de su propio ser. Decisión que si bien encuentra su posibilidad en el acto fundamental del conocer y pensar, no llega a ser plena y concreta si prescinde del asumir y enfrentar; realizar, quisiéramos decir; el modo y las posibilidades de su ser como productos de su propia libertad. Libertad ésta que sólo es real en los actos libres, para los cuales hay que ganar previamente un principio suficiente. Kant encuentra dicho principio-fundamento en un uso específico de la razón, el uso práctico. No obstante, la *Crítica de la razón Práctica*, como exposición del uso práctico de la razón, y la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, como fundamentación del principio que hace posible dicho uso, completan para Kant el “*Sistema real de la filosofía*”², éste, al menos en cuanto hace referencia a su parte práctica, no llegaría a ser real si no nos fuera dado contar con la posibilidad de referir tanto el fundamento -

¹ Kant, I., “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la historia*, Nova, Buenos Aires, 1964, p.58. En adelante citamos las obras de Kant sin mencionar explícitamente el autor.

² *La filosofía como un sistema*, Juárez editor, Buenos Aires, 1969, p.3.

la razón práctica- como su principio -el imperativo- al ámbito general de la experiencia, y asegurar de alguna manera su validez y su sentido.

Dicha referencia surge para Kant en el intento de constitución de un *Sistema general de la experiencia*, que si bien señala un uso diverso de la razón -el uso estético-, posible mediante la facultad de juzgar, no constituye, sin embargo, una parte nueva en el sistema, sino únicamente el nexo necesario, la posibilidad de referir una a otra, entre las dos que lo integran -teórica y práctica-³.

Kant entiende así la **Crítica de la facultad de juzgar** como la tarea destinada a fundar el proyecto que permita la inclusión, o la construcción, del saber propio de la razón práctica en el ámbito del conocimiento como lo asegurado y experimentable⁴.

Si esto es así podríamos afirmar que la tarea fundamental de Kant está dirigida a ampliar los límites de vigencia de la experiencia -tal como es ésta válida para la ciencia-. Intención que vemos, además, confirmada tanto en la pregunta cuyas condiciones tiende a ganar la *Crítica de la razón pura* -¿Cómo es posible la metafísica como ciencia?-, como en el propósito renovado en los *Prolegómenos a toda metafísica futura que pretenda presentarse como ciencia*.

Si ahora tomamos como punto de referencia el hecho de que para Kant todo saber práctico, en cuanto Idea, permanece en el terreno de la metafísica, comprenderemos más fácilmente el afán del filósofo por conquistar dicho dominio para la ciencia. Conquista ésta cuya posibilidad parece garantizada por la unidad radical de la razón pura. Es más, siendo el hombre, desde la urgencia que implica el intentar una determinación de su ser propio -ya no un mero conocimiento de su esencia, tarea ésta que ocupó la metafísica anterior a Kant- el propósito explícito del pensar de Kant y su más alto fin, se comprende por qué el empeño continuo de Kant gira en torno a la conquista de modos de concreción de la libertad, desde los cuales, y sólo desde los cuales, entiende, será posible un adecuado deslinde de la existencia humana. De ello habla ya el proyecto general que de la filosofía en un sentido universalmente válido incluye Kant en sus *Lecciones de lógica*. Proyecto éste que además permite comprender, visto desde la perspectiva que tratamos de señalar, el sentido y la forma de desarrollo de la obra capital del filósofo.

Según el referido proyecto, la meta capital de todo filosofar consiste en el desarrollo de una Antropología. Dicha antropología no se reduce, sin embargo, a un mero saber teórico acerca del hombre; por el contrario,

³ *Ibid.* p. 13 ss.

⁴ Acerca de la diferencia entre “saber” y “conocer” de que parte véase *Crítica de la razón pura*, Losada, Buenos Aires, 1961, T.I, p. 133 ss.

lo supone. En cuanto la Antropología no es simplemente una disciplina posible para Kant, sino que constituye la tarea capital del filosofar, debe ser comprendida como un desarrollo, como la realización del ser del hombre a partir de su fundamento: la razón humana. Si Kant logra o no su propósito no es cuestión que discutir aquí. Baste indicar, por ahora, cómo su obra intenta al menos desarrollar los pasos previos para tal Antropología, pensados en el proyecto general del filosofar como sus condiciones de posibilidad. De otra parte, la preocupación de Kant no se agota, en nuestro criterio, en la mera exposición teórica de dichas condiciones de posibilidad, sino que intenta, aunque sólo sea tímidamente, establecer las bases para la realización concreta de la tarea propuesta, única forma válida de la misma. Vista así, la Antropología kantiana deja de ser un mero estudio del hombre y se inserta en el ámbito de la más alta forma de praxis, aquella que tiende a resolver la contradicción teoría-praxis mediante la asunción plena de la misma en un desarrollo concreto.

A este último propósito corresponde, en nuestro criterio, el asunto que nos ocupa. A esta comprensión del filosofar corresponde igualmente el orden propuesto por Kant en el mencionado proyecto, las etapas de su desarrollo y, sobre todo, el que Kant no logre responder a la pregunta final, la más difícil y problemática, la de mayor importancia y valor en su criterio, pero para la cual debió resultar muy corta su existencia personal.

Así las cosas, e intentando ganar alguna luz acerca del porqué Kant aplaza siempre el abordar directamente la construcción de su proyectada Antropología -si es que su obra no es ya un modo de lograrlo-, creemos conveniente, aunque tenga que ser sólo en esbozo, intentar recuperar la relación entre el fundamento de posibilidad de todo filosofar -la razón- y el principio de realización de la mencionada Antropología -la libertad.

En la introducción a las *Lecciones de lógica*, dictadas por Kant desde 1765 en la Universidad de Königsberg y recogidas y publicadas bajo su supervisión por Gottlob Benjamin Jasche en 1800, incluye Kant el proyecto filosófico de que nos hemos ocupado arriba:

“Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung lässt sich auf folgende Fragen bringen;

1. *Was kann ich wissen?*
2. *Was soll ich tun?*
3. *Was darf ich hoffen?*
4. *Was ist der Mensch?*

*Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte Religion und die vierte die Anthropologie. Im Grunde konnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen*⁵

La determinación cartesiana del *ego cogito* como principio-fundamento abría camino a la posibilidad de implantación de la razón como el tribunal que ha de decidir en adelante de toda verdad y de toda realidad. Con dicha determinación se introducen las condiciones para una nueva fe y una nueva libertad, al par que se inicia el proceso de implantación del nuevo fundamento, coincidente con el de devaluación del fundamento anterior. El primero de estos procesos encuentra su propia figura en el Iluminismo del Siglo XIII, como instauración y vigencia de la razón pura.

Kant se inscribe en esta tarea e intenta realizar la consumación de la Ilustración de la razón. Esta pretensión se cumple en la Crítica. La Crítica de la razón realizada por Kant pretende poner de relieve los elementos de la razón pura, haciendo resaltar, esto es, delimitando, las distintas posibilidades del uso de la razón y de las reglas correspondientes⁶. De aquí que la palabra “*Crítica*” aparezca como título en sus obras principales.

Vista así la crítica es el autoconocimiento y aseguramiento de la razón puesta sobre sí misma y ante sí misma. La realización de la más interna y propia racionalidad de la razón que se presenta a sí misma como un sistema, y en cuanto tal se fundamenta.

A su vez, la razón pura es, desde Descartes, la facultad de conocimiento propia de un ser racional en general, de un ser cognoscente cualquiera, capaz de cualquier conocimiento, de un conocimiento en general y, como tal, del conocimiento en un sentido absoluto. Kant circunscribe dicha razón a la razón, y es esta razón, nuestra razón, la que somete a crítica⁷.

⁵ “Logik, ein Handbuch zu Vorlesungen”, en *Kant Werke in zwölf Bänden*, Band VI, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1968, p. 447-8. Traducimos:

“El ámbito de la filosofía, en este significado universalmente válido para todos los hombres, se deja circunscribir en las siguientes preguntas: 1.- ¿Qué puedo saber?; 2.- ¿Qué debo hacer?; 3.- ¿Qué puedo esperar?; 4.- ¿Qué es el hombre?

La primera pregunta compete a la Metafísica, la segunda a la Moral, la tercera a la Religión y la cuarta a la Antropología. Pero, en esencia, se pueden incluir todas en la Antropología, puesto que las tres primeras preguntas remiten a la última”

⁶ *Crítica de la razón pura*, Losada, Buenos Aires, 1961, T.I, p.135 y T.II, p.373 (A.768–B.796 - XXIII).

⁷ *Ibid.* A.150-B.189; T.I, p.289.

En cuanto la crítica kantiana intenta la posición de nuestra razón en su esencia y la concibe como principio-fundamento de toda verdad y de toda realidad en general, se ocupa de deslindar la posibilidad de una Antropología—de toda antropología propiamente dicha— concibiendo esta tarea como la mira primordial de todo filosofar.

El hilo conductor de nuestro pensar señala la constitución de una “Antropología” como el propósito fundamental de la tarea kantiana. Dicha posibilidad de interpretación surge de las **Lecciones de Kant sobre Lógica**.

La **Lógica** retoma el tema de la razón en su uso especulativo (*Verstand*). Se trata, pues, aquí de dilucidar lo referente a “*las reglas formales de todo pensar*”⁸. Esto es, de poner a disposición del hombre lo que ya de antemano posee: su razón. Así, la pretendida “Antropología” kantiana deberá explicitar, tomando conocimiento y posesión de ello, aquello que le compete al hombre en su esencia. En ningún momento la reflexión ha de sobrepasar lo vigente. El tema de dicha antropología, como inserta en la lógica, constituye un *factum*. Lo único debido será el análisis, la explicitación de aquello mediante lo cual es posible la reflexión. Kant trata, pues, de posibilitar la apropiación del instrumento. Dicha regulación ha de constituir un paso necesario en todo pensar antropológico.

No obstante, dicha tarea -la de constituir una lógica-, parece un punto de partida inaplazable, Kant se exime de su realización, pues parte de señalar que dicha empresa se encuentra agotada ya desde Aristóteles⁹; esto es, ha sido culminada y no es susceptible de mejoramiento alguno.

Si esto es así, no podríamos ahora eximirnos de preguntar por qué Kant se empeña en la reflexión acerca de la lógica. Y esto no sólo en las mencionadas lecciones sino, de una manera particularmente expresa, en la casi totalidad de la *Critica de la razón pura*. Es más, ¿cómo puede ser la antropología un propósito de toda lógica? y si lo fuera, ¿qué deberíamos entender por lógica y por antropología en Kant?

El anterior preguntar resultó necesario en virtud de los usos diversos que de los términos hace Kant en su obra. Esclarecer el sentido de dichos términos y la posibilidad de sus usos determinados es ahora nuestra más urgente tarea. Sólo así podrá resultar el pensar kantiano algo actual para nosotros.

Sabemos ya que en la labor filosófica se corre un gran riesgo cuando nos atenemos a nuestra propia comprensión, esto es, a la manera de

⁸ *Ibid.*, T.I, p.128.

⁹ *Ídem.*

vigencia que tiene el uso del lenguaje en el ejercicio de nuestra cotidianidad. No podemos intentar un pensar cuya comprensión pueda ser sólo aproximada. En nuestro toda aproximación parece condenada a la ambigüedad.

Para salvar el obstáculo que nos plantea una lectura actual de Kant fue necesaria la adopción de una perspectiva determinada, que nos llevó a la necesidad de afirmar: *la “Antropología” es el negocio capital de Kant*. No obstante debemos advertir que quien ahora quisiera entender a Kant como antropólogo, en cualquiera de las acepciones corrientes de la designación, se equivocaría grandemente. Para aproximarnos un poco a la concepción que tiene Kant de su proyectada “Antropología”; en sentido estricto de la Filosofía en su más válida formulación; intentaremos recuperar el sentido que para el filósofo tiene la “*Ilustración*”.

- III -

Con el término *Ilustración* Kant nombra su época. Su referencia no se limita, sin embargo, a consignar un hecho. Por el contrario, Kant trata de ganar una comprensión suficiente para un fenómeno que, por otra parte, encuentra como ya vigente, como el asunto capital de su época histórica: “*La Ilustración consiste en el hecho por el cual el hombre sale de la minoría de edad*”¹⁰

Kant hace referencia a la Ilustración. Esta, a su vez, designa una época histórica. Aquella época en la cual él vive. La Ilustración se presenta, entonces, como el signo de la época y la caracteriza. El hombre de la época de Kant es el hombre ilustrado. Ilustrarse es la tarea de la época. El ilustrarse depende, aclara Kant, del entendimiento (*Verstand*).

La obra del entendimiento, aquello que posibilita y determina la Ilustración, es la ciencia. El hombre ilustrado es el científico. El ingreso en la mayoría de edad depende de la ciencia. La permanencia en la minoría de edad es culpable para todo hombre que posea un sano entendimiento.

Es más, la ciencia es lo disponible. La más alta oferta de la época. Y la posibilidad concreta para ingresar en ella es el entendimiento. Este se piensa, a su vez, como un *factum*. Sólo un entendimiento defectuoso nos exime de culpa. Sólo la indecisión y la comodidad nos mantienen en la minoría de edad. En ésta somos conducidos como con andadores; todo está hecho y decidido para nosotros. Nosotros mismos estamos decididos y resueltos. ¿Cómo? Mediante la ciencia. Mediante la Antropología.

¹⁰ “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?”, ed. cit., p.58.

Esto es, mediante aquella ciencia que tiene al hombre como tema (*Psicologia rationalis, Metaphysica*).

El producto de todo pensar, la tarea propia del entendimiento, es, en cuanto producto válido, la ciencia. Bastará pensar para romper el yugo de la minoría de edad e ingresar en la Ilustración. Pero, ¿cómo? ¿No estamos determinados ya por la ciencia? ¿No es ésta, en cuanto conocimiento, algo conocido y con lo cual además se cuenta siempre? ¿Acaso corremos el riesgo de ser engañados en las maneras de su divulgación? Y si así fuera, ¿no están ahí sus productos, no nos servimos a diario de ellos? ¿Qué sentido tiene el que nos afanemos por la ciencia? ¿No hay ya, desde hace mucho tiempo, quienes lo hacen? Cuando más, sólo podríamos esperar algún pequeño progreso de nuestro propio esfuerzo. Si ello es así, cabe aún preguntar si habrá valido la pena.

¿En qué sentido para Kant el servirse del propio entendimiento posibilita la Ilustración y determina el abandono de la minoría de edad? Si la minoría de edad está determinada por la ausencia de libertad, y es entendida como sujeción, ¿cómo hemos de entender la allí mencionada libertad? Kant mismo lo aclara: “...es posible que el público se ilustre a sí mismo, siempre que se lo deje en libertad, incluso casi es inevitable”¹¹.

Pero, si la libertad es entendida como posibilidad real para la Ilustración, esto es, para la mayoría de edad -piénsese en el sentido actual de este concepto-, no depende del mismo hombre, no es su posibilidad concreta y Kant parece afirmarlo así cuando dice: “...siempre que se lo deje en libertad”, ¿por qué el hombre es culpable de permanecer en la minoría de edad?

Si el pensamiento de Kant no es contradictorio, es menester plantear aquí una posibilidad diferente de entender la libertad, pues si ella fuera una condición exterior al hombre mismo la Ilustración no sería posible. Menos aún cuando se habla del público; ya que el concepto de Ilustración comienza a carecer de sentido cuando se piensa única y exclusivamente en el individuo. Es más, ¿qué papel desempeña la ciencia como libertadora del hombre, si, sólo se piensa como conocimiento?

Aquí parece que llegamos al tema central, que ha de permitir ver claramente el lugar en que la mencionada y problemática libertad se hace real. La ciencia es la tarea del entendimiento. Es el resultado de su uso adecuado. El entendimiento ha de ser, pues, el lugar para la reflexión y la decisión. Toda libertad comienza con el uso del propio entendimiento: “¡*Sapere aude!*”. Para tal uso es sin embargo, menester el atreverse. Dicho atreverse exige valor, el mayor valor. ¿Por qué es necesario

¹¹ *Ibid.* p. 59.

atreverse a hacer uso, “*a servirse*” dice Kant, del propio entendimiento? ¿Qué quiere decir esto? Más aún, ¿qué significa tal atreverse, si el pensar por sí mismo es según Kant “vocación que todo hombre tiene”¹²? Y finalmente, ¿si a pensar hay que atreverse, cómo se hace libre el hombre mediante el pensar?

La reflexión anterior nos remite ahora a la necesaria consideración de la primera pregunta que hace Kant en la exposición de su proyecto filosófico. Ella reza así:

“¿*Qué puedo saber?*” -Was kann ich wissen?-¹³

- IV -

Si en todo preguntar la respuesta a la pregunta ha de seguir una dirección previa que le viene de lo buscado, la pregunta de Kant ha de ser tomada como una pregunta no problemática en sí misma. Esto es, ella se incluye en el modo de preguntar preparado ya desde los griegos y vigente a todo lo largo del desenvolvimiento cultural occidental. Según esta venerable tradición la pregunta kantiana ha de apuntar a un qué de contenido material previamente dado. Hay que suponer como lo radicalmente vigente aquello por lo cual se pregunta. La respuesta a la pregunta, así como también la pregunta misma, se inscriben en la convicción inamovible según la cual hay algo por lo cual es posible interrogar, independientemente de si es o no necesario hacerlo.

15

Así considerada nuestra pregunta la respuesta que le ha de corresponder debe ganar, en su realización, la circunscripción y deslinde de un ámbito hacia el cual se dirige y en el cual, al menos desde su más auténtica intención, se agotan todo saber y pensar. Saber; radicalmente conocer como forma preeminente de todo saber, esto es, no susceptible ya de sospecha; comienza así a ser, cada vez más, coleccionar conocimientos. Para su posibilidad bastará ganar las reglas de juego mediante su reducción a criterios adecuados a la intención expuesta. Pero de ello se encarga la lógica. Y esta última es previamente asegurada en cuanto propedéutica – “*especie de antesala*” dice Kant¹⁴.

La lógica se constituye así en la condición para todo saber. Ella debe posibilitar la adquisición de todos los conocimientos posibles. Estos, a su vez nos entregan el ámbito al cual están previamente dirigidos, y éste

¹² *Ídem*.

¹³ *Logik*, ed. cit., p.448, nota 25.

¹⁴ *Crítica de la razón pura*, ed. cit., p.127.

se encuentra ya dado desde siempre. El progreso del saber es así lineal. Todo obstáculo puede ser superado mediante la constancia y la observación. Es más, se cuenta con una garantía previa: la razón. Esta constituye el modo adecuado para la mediación.

La razón nos libera en cuanto nos hace asequible todo cuanto pueda constituirse en interés para un ser cognoscente en general. Este todo debe coincidir, en última instancia, con lo real, con el todo de lo existente. La única condición a que ha de estar sujeto nuestro conocimiento es esclarecida por la lógica. Dicho esclarecimiento es, por otra parte, algo de lo cual hasta podríamos prescindir, pues la lógica sólo encuentra como tarea el poner a nuestra disposición las “reglas formales de todo pensar”, pero éstas no pueden jamás oponerse a la razón misma; ya que surgen del mero análisis de la facultad, sin alterarla en su ser propio.

Es así que en cuanto la razón, como facultad, es posesión común para todos los hombres, bastará guiarse por su uso natural para lograr sus propósitos. De otra parte, y a fin de no correr riesgos innecesarios, la razón en su empeño de conocer puede dejarse orientar por la lógica y ésta es algo ya disponible desde Aristóteles, según Kant.

16 Saber es, pues, asunto de la razón. Un saber racional en general, es posible cuando se siguen las normas de la lógica. Un saber racional que se ciñe a las reglas de la lógica se denomina ciencia. El saber propio de la ciencia es un saber, además, seguro. Hacer ciencia es, pues, dedicarse a la observación y consignación en conceptos y juicios de lo dado. Lo dado, en cuanto tal, es el fenómeno. Un saber dirigido a los fenómenos es ciencia. Este saber será tanto más rico cuantos más fenómenos, o campos fenoménicos acote.

Atreverse a saber es, pues hacer ciencia. Hacer ciencia, a su vez, salir de la minoría de edad. Kant consagra así el positivismo y declara su advenimiento como liberador.

- V -

Aquello que cabe entonces preguntar es: ¿cómo se realiza la liberación? Más aún, ¿la Ilustración es la época de la ciencia y ésta encuentra su ideal en el erudito? ¿Será la erudición el propósito principal de la Enciclopedia?

Responder a estas últimas preguntas equivale a ocuparse de estas otras: ¿por qué Kant se ocupa de la lógica?, ¿qué es la “lógica” kantiana?, ¿qué quiere decir Kant con “atrévete a pensar”, cuando pensar es lo cotidiano y propio de todo hombre?, y finalmente, ¿por qué Kant no

pregunta “¿qué sé yo?” sino “¿qué puedo saber?”; aquí habría que mirar la pregunta más desde el punto de vista del “puedo”, que desde el propio del “qué”.

¡Poder saber, atreverse a saber!, esto es, atreverse a poder saber o tal vez simplemente: atreverse a poder. Porque, ¿no es ya todo saber una forma de poder? Y de no ser así, ¿cómo entender la relación entre saber y libertad que Kant plantea?

En el texto que nos ocupa Kant pasa muy rápidamente por el momento en que habría que ubicar nuestro problema. Tal vez ello se deba al propósito del escrito y a su carácter de artículo destinado a una publicación periódica y acerca de una cuestión que era de interés general en el momento¹⁵.

Dice Kant: “La mayoría de los hombres, a pesar de que la naturaleza los ha librado desde tiempo atrás de conducción ajena (*naturaliter maiorennes*), permanecen con gusto bajo ella a lo largo de la vida, debido a la pereza y la cobardía”¹⁶.

Este texto nos remite a la naturaleza y nos lleva a interrogar por el sentido de la mencionada liberación. La afinación kantiana, según la cual la naturaleza nos ha liberado ya de conducción ajena, podría tomarse como un lugar común, como algo que es asunto inteligible de suyo y no requiere de esclarecimiento alguno.

Es precisamente esto, y el modo de expresarse Kant lo confirma, algo ya aceptado por la época histórica a la que se refiere la reflexión. No obstante, como suele suceder con casi todo lo esencial, la comprensión y aceptación generalizadas fundan un pasar por alto el asunto del pensar. Lo comprensible de suyo, aquello en lo cual vivimos, posee el carácter de lo más obvio y en cuanto tal oculta su índole problemática. La afirmación de Kant nos exime, en el desarrollo del texto, de toda referencia a la naturaleza en cuanto se concreta a consignar que ésta nos ha liberado.

Sin embargo, si queremos ganar la perspectiva que constituye el centro de inteligibilidad del texto, tenemos que preguntar expresamente tanto por la naturaleza, como por el modo en que se opera la mencionada liberación.

Nuestra pregunta dice ahora: ¿qué entiende Kant por naturaleza? y ¿qué relación posibilita su carácter de liberadora? Más aún, ¿cuál es la sujeción que da sentido a la liberación? Finalmente preguntamos: ¿cómo es posible para nosotros, desde Kant y aún antes de él, una naturaleza?

¹⁵ “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?”, ed. cit., p.67, nota.

¹⁶ *Ibid.* p.58.

Comenzaremos por la última de nuestras preguntas. En su respuesta debe poderse ver claramente cómo se funda la condición de posibilidad para la liberación, así como también aquello que mantiene al hombre en la dependencia y sujeción, esto es, en la minoría de edad.

La naturaleza es para Kant asunto del saber. ¡*Sapere aude!* El saber que hace posible en general una naturaleza es, además, un saber específico y bien fundado. Kant señala ya en el texto su carácter en cuanto menciona su principio: “la minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro”¹⁷. El entendimiento aparece pues aquí como el principio determinante del saber que posibilita una naturaleza en general.

Un saber riguroso acerca de la naturaleza es, pues, sólo posible mediante el uso del entendimiento, el cual es, a su vez, pensado por Kant como una facultad superior con respecto a la simple facultad de conocimiento propia del espíritu. Kant dice:

<i>Facultades del espíritu</i>	<i>Facultades superiores de conocimiento</i>	<i>Principios a priori</i>	<i>Productos</i>
<i>Facultad de conocimiento</i>	<i>Entendimiento</i>	<i>Legalidad</i>	<i>Naturaleza</i>

Y dice más aún: “...la naturaleza, en la especificación de las leyes trascendentales del entendimiento (principios de su posibilidad como naturaleza en general)...”¹⁸.

En cuanto el entendimiento, como facultad superior de conocimiento, es el principio de posibilidad de la naturaleza, como naturaleza en general, es mediante la referencia a su uso específico y a sus productos propios como lograremos establecer el carácter de la liberación, que Kant menciona en el texto que nos ocupa.

Se logra ver ya sin demasiada dificultad el centro de la cuestión a que apunta el decir de Kant. Y, sin embargo, aquí es el pensar precisamente ambiguo. Aquí surge lo que da qué pensar. Kant se aparta del concepto tradicional de naturaleza. También lo hace del concepto por el que ya largamente ha luchado la Ilustración, como signo fundamental del pensamiento del siglo XVIII.

Por razones que saltan a la vista Kant no puede compartir la concepción de naturaleza que, con variantes más o menos profundas, han mantenido la metafísica clásica y la teología a lo largo del desarrollo

¹⁷ *Ídem.*

¹⁸ *La filosofía como un sistema*, ed. cit. pp. 100 y 95, respectivamente.

filosófico-cultural que le precede. En esto Kant se identifica con el espíritu de la Ilustración. Pero, también de éste, y precisamente en lo tocante a sus fundamentos, se ocupa la reflexión crítica de Kant. En ésta el filósofo intenta la fijación y determinación de sus límites y sus posibilidades.

Kant es plenamente consciente de que toda la obra de la filosofía ilustrada, así como también el pujante esfuerzo científico de la época, quedan en el aire en la medida en que no se someta a la rigurosa tarea de la crítica el fundamento de su posibilidad intrínseca: la “Razón Pura”. Más adecuadamente, y a fin de recoger en un sólo término las diversas directrices del siglo XVIII, evitando de paso y de momento la ingente tarea de recogerlas y examinarlas una a una, podríamos decir -a cambio de la expresión “razón pura”, que suele resultar problemática- “el sujeto”, tal como había sido deslindado y liberado por Descartes, y que pese a los múltiples esfuerzos interpretativos perdura aún, todo lo transformado que se quiera, en su papel de último tribunal de validez para todo obrar y pensar.

A pesar de nuestra convicción de que es éste el punto central de la problemática kantiana y en general de todo el pensar posterior a Descartes -a fin de no extendernos demasiado y de no interrumpir el hilo de la reflexión-, hemos de renunciar aquí a detenernos en este aspecto del problema.

Intentaremos sí mostrar hasta dónde el desplazamiento del centro de interés desde los terrenos de la metafísica hacia la interpretación de la naturaleza, la historia y la sociedad, llevado a cabo por el pensamiento de la Ilustración, funda en parte la crítica de Kant y justifica nuestra afirmación según la cual éste intenta recuperar su fundamento a fin de salvaguardar el del espíritu que la anima, terminando en una concepción que difiere necesariamente de lo que históricamente hemos dado en llamar la época de las Luces.

- VI -

Las reflexiones anteriores nos llevaron a la conclusión de que para Kant la naturaleza es asunto del saber. Pero, no de todo saber sino precisamente de aquel que, como tarea del entendimiento (*Verstand*), resulta un saber riguroso y bien fundado. Kant denomina tal saber: ciencia, y es, en su criterio, el único que constituye un conocimiento propiamente dicho.

Es así que nos es posible afirmar que para Kant todo conocimiento propiamente dicho es ciencia y que ésta, como obra del entendimiento, está siempre y necesariamente referida a la Naturaleza.

Nos es, pues, ahora, menester preguntar por el sentido de la referencia antes mencionada. La respuesta a esta pregunta ha de permitir ver claramente el papel de liberadora asignado por Kant a la naturaleza, entendida, a su vez, como posibilidad para el abandono de la minoría de edad. A una con ello, intentáremos mostrar el carácter de sujeción del hombre, como imposibilidad de ser ilustrado, determinado por una especial concepción de la ciencia, la que corresponde, según nuestro modo de ver, al pensamiento general de la Ilustración.

La ciencia puede determinarse, en su aspecto más general y de acuerdo con su intención, como la única manera adecuada; esto es, valedera y productiva, de apropiación de la naturaleza por parte del hombre. Y esto quiere decir, ante todo como la posibilidad más concreta y universal de poner la naturaleza a disposición de los intereses y necesidades del hombre.

La ciencia no es, pues, un modo ingenuo e inocuo de acercamiento a la realidad. Quizás tampoco sea un intento de aprehensión de la realidad tal cual ella es, si se quisiera pensar en la posibilidad de alguna forma de vigencia de lo real en sí mismo. La ciencia aparece, ya desde los primeros tanteos realizados por el hombre en lo que resulta el derrotero propio de la modernidad, como un modo fundamental de dominación, como una forma específica de poder, como la más promisoría vía de conquista posible para el hombre nuevo. Y este carácter de la ciencia no es accidental, ni provisorio; por el contrario, constituye su *pathos* más permanente.

El naciente saber, que pronto posibilitaría la ruptura con el saber cristiano, entonces vigente, se verá rápidamente confirmado por la multiplicidad de sus resultados; todos ellos relacionados directamente con las necesidades concretas de los hombres. Paradójicamente, esta confirmación fáctica de la bondad del camino emprendido imposibilitará, simultáneamente, la conquista de sus más propios fundamentos y la dominación de su sentido.

Carece de interés, entonces, preguntar por el valor de la ciencia, más aún, estamos exentos de hacerlo, ya que ella misma se autoconfirma en sus continuos y progresivos logros. El mismo Kant se cuida de anotar, aun cuando sólo sea como punto de partida para la reflexión, este factor como decisivo. Así, en las primeras líneas del prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (1787) dice: “Si en el trabajo de los conocimientos que pertenecen a la obra de la razón se sigue o no la

senda segura de la ciencia, cosa es que por los resultados bien pronto se juzga”¹⁹.

Aparecen así las realizaciones de la ciencia constituidas en criterio radical, tanto para la validez científica del conocimiento, como para la misma de la ciencia. Los logros del empeño científico determinarán en adelante como labor fundamental, de una parte, la extensión y acumulación de los conocimientos -factor decisivo para la comprensión del positivismo posterior- y, de otra, los más variados intentos de constitución formal del sistema científico. Intentos estos que parecen llegar a un hito al consolidarse el proyecto científico mediante la configuración y el aseguramiento del estatuto propio de la física, llevado a cabo por Newton.

A partir de este logro podría afirmarse que todos los esfuerzos tienden a perfeccionar el proyecto y a completar el sistema, así como también, desde otros campos, a ganar un estatuto suficiente; siguiendo, eso sí, el modelo físico-matemático para las restantes ciencias positivas. Si la ciencia misma parte ya de la presunción de su valor radical, confirmado además por los resultados obtenidos, si la cuestión del interés del hombre moderno se desplaza hacia la consecución y desarrollo de un sistema científico, se puede comprender sin demasiado esfuerzo el que no se diera una reflexión detenida acerca de la concepción de la naturaleza con que aquella misma operaba.

Parecía suficiente en medio del entusiasmo que acompañaba a los científicos de esta época el dedicar toda su capacidad al conocimiento de una naturaleza que siempre podría identificarse como lo real concreto. Al mismo tiempo, se partía de una convicción según la cual si podía esperarse una completa debelación del carácter y esencia de la naturaleza misma, ésta habría de surgir como un resultado capital de la ciencia. Es más, la identidad naturaleza-realidad parecía ser algo comprensible de suyo. Sobre estas bases y con estos presupuestos, se desarrolla en sus líneas más representativas el pensamiento ilustrado.

Y aquellos intentos modernos que vuelven continuamente a ensayar una reflexión acerca de lo real mediante la investigación de sus fundamentos -piénsese en Spinoza, Leibniz, Locke y Hume-, son considerados como pertenecientes a una metafísica que comienza ya a sentirse como anacrónica, si no como nociva.

El hombre de la Ilustración se ha apropiado ya de la naturaleza al declarar su fe en una realidad que, si bien puede mostrarse esquiva en un momento determinado, no encierra en sí misma secretos insalvables, no

¹⁹ *Crítica de la razón pura*, ed. cit., T.I, p.127.

plantea problemas que la razón no pueda develar ni conduce a algún sentido metafísico oculto, ni a misterio teológico alguno.

El hombre ilustrado ha aprendido a confiar plenamente en la razón y encuentra confirmada a cada paso su confianza en los resultados de la ciencia. Con esta fe como fundamento intenta también la conquista de la historia, la sociedad y el estado. Es más, son esa fe y las consecuencias que de ella se derivan garantía suficiente para su sentimiento de libertad. El hombre continúa siendo, pues, la medida para todo actuar y pensar, y la razón la confirmación de su papel como tal, que encuentra suficientemente fundada en la ciencia y sus resultados.

El hombre ilustrado se perfila, pues, como el hombre que a partir de una fe radical en la razón -para la cual había sido una preparación suficiente la fe cristiana- rompe todo tipo de ataduras con cuanto no sea su propia decisión, con cuanto escape a la clara luz de una razón que se ilumina a sí misma e ilumina todas las cosas, con toda metafísica, con todo prejuicio y con toda autoridad impuesta. El hombre ilustrado es así el que ha conquistado para sí mismo la mayor libertad.

Libertad cuyo fundamento último está constituido por la posesión de una razón que a sí misma se ilumina y se funda, y por el valor de su conocimiento, la extensión de su ciencia y el evidente poder ejercido, ya sea sobre la naturaleza poniéndola a su disposición y servicio, ya sea sobre la historia, sobre la sociedad o sobre el estado, considerados como sus productos.

- VII -

Se comprende ahora la expresión de Kant según la cual la naturaleza ha liberado al hombre de la sujeción a otros. En un primer sentido salta a la vista que si dicha liberación es posible gracias a la fuerza y al poder de la razón, ésta a su vez es natural para el hombre. Si bien es cierto que esta forma de comprensión resulta trivial, no lo es menos que, guardada la literalidad del texto, es adecuada. Y, sin embargo, no basta con la posesión de la razón para la liberación. Kant lo advierte: *¡Sapere aude!*, “*¡Atrévete a hacer uso de tu razón!*”; es decir, la naturaleza libera al hombre de toda sujeción, sólo si éste se atreve a usar su razón, si hace empleo de su entendimiento.

La expresión empleada por Kant resulta, por otra parte, un tanto problemática pues el filósofo diferencia claramente entre saber y conocer, entre razón y entendimiento.

Pese a la ambigüedad de la expresión latina, en este caso no nos menester un recorrido extenso para esclarecer el sentido propio en que Kant utiliza el término “saber”. La expresión “*¡Sapere aude!*” aparece precedida de una referencia explícita al entendimiento, esto es en lenguaje kantiano, a la razón en su uso especulativo. Así mismo la alusión posterior a la naturaleza nos deja ver claro que es del entendimiento de lo que Kant habla. Y, sin embargo, el término “saber” parece señalar aquí algo más, algo que guarda relación con el atreverse, pero que sólo puede ponerse en claro más adelante.

La segunda posibilidad de entender la afirmación de Kant, nos conduce al punto de vista de la Ilustración como signo característico del siglo XVIII. La liberación mencionada resultaría del conocimiento alcanzado acerca de la naturaleza que, por otra parte, nos habla un lenguaje que con un poco de esfuerzo y de constancia podemos comprender claramente. La naturaleza no encierra enigmas indescifrables, ni requiere de sueños metafísicos para develarse al hombre. Está allí siempre presente y dispuesta a recibirnos. Ha dejado de ser extraña y no nos exige mediadores para su conquista.

Es más, ella misma nos ha dotado de instrumentos suficientes para poseerla y se ha hecho dócil. No nos amenaza. Sólo nos pide esforzarnos y hacer uso de nuestra razón. Si bien la liberación, entendida desde esta perspectiva, puede no ser completa en un momento dado, ello no es óbice para su realización plena; bastará emplear nuestra razón y extender nuestra ciencia para conseguirlo. Y en ello podemos confiar, ya que su principio nos está garantizado de antemano.

Esta falta de sujeción por parte de la naturaleza, así como la liberación, se hace evidente y se perpetúa en la ciencia. En una ciencia que ha encontrado la clave para posibilitarnos el dominio y la apropiación de la naturaleza. Ahora es ésta la que ocupa el lugar que durante tanto tiempo le estuvo reservado al hombre: el ámbito de la sujeción.

Ya no es difícil ver cómo desde estos fundamentos el papel de la ciencia en la liberación del hombre se relleva y adquiere una dimensión extraordinaria. Pues, la plena posesión, y posesión dice “no-sujeción-a”, dominación de la naturaleza, dependerá de la expansión y desarrollo de la ciencia. Las bases para el Positivismo han sido conquistadas.

- VIII -

Cabe ahora preguntar si es ésta la más adecuada interpretación del pensamiento de Kant. Si Kant comparte plenamente este sentido de la Ilustración y valida con ello todo positivismo.

La cuestión nos conduce de nuevo a la expresión de Kant “*¡Sapere aude!*”. La Ilustración, en su figura histórica nos incita y anima a esforzarnos a hacer el mejor uso posible de la razón, y nos garantiza los resultados y la posibilidad de realizar la empresa. Para la Ilustración es necesario hacer uso de nuestra razón para ser libres. Al tiempo nos llama a asumir una libertad de la cual nuestra razón es garantía y principio, una libertad que ya poseemos de antemano.

Para Kant el problema es más complejo. A ser libre hay que atreverse. ¡Es necesario atreverse a pensar! Kant no habla de esforzarnos en primera instancia, aunque reconozca la necesidad de hacerlo. En otras palabras, para Kant no basta la ciencia para la liberación, al menos, no la ciencia entendida como el simple resultado del buen empleo de la razón. Kant apunta así, con la simple mención del atreverse, a una concepción de la ciencia que, según nuestro criterio, difiere de la vigente para la Ilustración y constituye una crítica radical a todo positivismo.

A fin de ganar, aún cuando sólo sea en esbozo, una comprensión de la concepción de ciencia que tiene Kant, nos es menester intentar una tercera posibilidad de interpretación del texto que nos ocupa.

Hasta ahora toda nuestra reflexión ha buscado establecer las condiciones que nos permitan aprehender el punto de partida para el abandono de la minoría de edad, esto es, la condición de posibilidad para la Ilustración según el pensar de Kant. Dicha condición de posibilidad no puede consistir en el buen empleo del propio entendimiento. Debe, más bien, permitir, en general, su uso. Es a lo que apunta la sentencia: ¡atrévete a pensar! Es el punto de apoyo y la posibilidad para el imperativo.

Si tenemos ahora en cuenta que, en general, todo saber y todo pensar se refieren a la naturaleza, o se relacionan con ella como con su terna; más aún, si se trata de la ciencia, es claro que es esta, la naturaleza, la condición de posibilidad para el pensar; pues es en el más amplio sentido aquello que da qué pensar. Para convencernos de ello basta que por un momento intentemos imaginar su no existencia y ensayemos un pensar. Este sólo sería entonces posible si admitiéramos, cuando menos, el propio yo, la misma razón como su correlato, como un correlato ya vigente ahí, ya existente como lo que nos hace frente, como constituyendo en último término la naturaleza en su sentido más lato, el de lo simplemente dado. La naturaleza aparece así para Kant como la condición de posibilidad para el abandono de la minoría de edad; y ya que esta significa sujeción a otro, como la posibilidad para la liberación, en el sentido en que precisamente nos hace libres.

¿Cómo se cumple en el pensar de Kant dicha liberación? Esta pregunta nos conduce a plantearnos explícitamente la cuestión: ¿qué entiende Kant por Naturaleza y cómo es ésta posible? La respuesta a estos últimos interrogantes deberá esclarecer, simultáneamente, el sentido en que la naturaleza nos libera de toda sujeción ajena, según Kant.

- IX -

El hecho de que Kant nos hable acerca de la posibilidad de una naturaleza en general determina necesariamente la forma de nuestro preguntar y señala la dirección que ha de seguir la reflexión. Preguntamos acerca de la posibilidad de la naturaleza. y ello, como si ya no estuviéramos de antemano seguros de su existencia. Esto es, nuestra pregunta determina el que nos esforcemos en abandonar el modo de vigencia de la naturaleza en las diversas formas de la cotidianidad. La actitud natural y el mundo meramente natural, en ella necesariamente presente, deben considerarse así sólo como una referencia necesaria, como un punto de partida específico. No obstante nuestro abandono de toda relación meramente natural con el mundo, ésta debe permanecer vigente como única condición necesaria para todo conocimiento.

25

Ya que el modo fundamental de la cotidianidad es la experiencia, aún pensada, si se quiere, como pura experiencia sensorial, ésta constituye de manera radical la única vía de acceso al mundo. A un mundo así aprehendido y mantenido como correlato de nuestra experiencia lo denominamos naturaleza. La naturaleza, en su acepción más radical e inmediata, está constituida así por todo aquello meramente dado, sea cual fuere la relación en que frente a ella nos conduzcamos y por diversos que resulten nuestros propósitos en cada momento. A su vez, aquello meramente dado, lo simplemente ahí presente ante mí, sólo es posible como correlato de nuestra experiencia. Desde aquí hay que pensar, ahora, la posibilidad de toda naturaleza.

De otra parte, el hecho de que tengamos que abandonar el ámbito de la cotidianidad para intentar aprehender la posibilidad y determinación de la naturaleza, lleva a que abandonemos, a una con ello, nuestra convicción, natural e inmediata, acerca de lo que llamamos naturaleza. Sólo en este sentido es posible comprender plenamente la afirmación de Kant: “Todos nuestros conocimientos comienzan con la experiencia, pero no se fundamentan en ella”²⁰.

²⁰ *Ibid.* p.147.

La reflexión anterior nos llevó al abandono de nuestra convicción natural, según la cual la naturaleza es lo simplemente dado. Asignó a su vez a nuestra comprensión el que todo dato es sólo posible mediante la experiencia. La naturaleza considerada así, como el todo de lo meramente dado, es pues cuestión de nuestra experiencia y guarda una referencia a ésta, de tal índole que si prescindimos de la experiencia, desaparece la naturaleza. La esencia de la naturaleza debe, pues, dilucidarse desde la esencia de la experiencia. De aquí que Kant se pregunte también, por la posibilidad de la experiencia e intente una determinación radical de la misma. A esta tarea dedica Kant su obra fundamental, la *Crítica de la razón Pura*²¹.

Una detallada exposición acerca de la determinación de la experiencia en Kant no nos es posible de momento, ya que ella sola rebasaría en mucho los propósitos del presente trabajo. Es así que nos limitaremos a mostrar aquellos elementos que en nuestra consideración arrojan una luz a suficiente sobre el problema y permiten una adecuada comprensión de nuestro propósito.

De cuanto precede podemos concluir que para Kant la naturaleza no puede mantenerse como lo simplemente dado desde sí y por sí mismo, que ésta para su adecuada aprehensión, requiere de la determinación previa del papel de la experiencia, sin la cual no es aquella posible. En otras palabras, considerada en sí misma con independencia de la experiencia, la misma naturaleza no es posible para Kant; y, formulando lo mismo en relación inversa, que la experiencia resulta un elemento constitutivo de la naturaleza. Toda naturaleza comienza con la experiencia, podríamos decir, siguiendo el hilo de la expresión de Kant.

Ahora debe comenzar a ganar para nosotros en inteligibilidad el texto que incluyó Kant en el proyectado prólogo a la *Crítica del Juicio*, que ya hemos citado. El texto hace parte del bosquejo general del “*Sistema de la crítica de la razón pura*”²².

²¹ *Cartas*, Cassirer, X, 114; Akademieausgabe XI, 313 ss.; *Carta a J. S. Beck del 20 de enero de 1782*; así como también: *Prolegómenos a toda metafísica futura que pretenda presentarse como ciencia*, Aguilar, Buenos Aires, 1961, Nrs. 23 y 24, pp. 114 a 116.

A fin de facilitar la comprensión de nuestra afirmación incluimos aquí los apartes de la carta de Kant a Beck que consideramos más importantes: “el análisis de una experiencia en general y los principios de la posibilidad de ésta “son” justamente lo más difícil de toda *Crítica*”; y más adelante: “En una palabra: como todo este análisis -aquí se refiere Kant a lo expuesto en la *Crítica de la razón pura*, bajo el título “Sistema de los principios del entendimiento puro”- tiene sólo la intención de demostrar que la experiencia misma es posible solamente por intermedio de ciertos principios sintéticos *a priori*, pero como ésto únicamente se puede hacer comprensible cuando estos principios hayan sido expuestos realmente, hay que proceder en forma tan breve como sea posible”.

²² *La filosofía como un sistema*, ed. cit. p.100.

Kant concibe en él la naturaleza como un producto del espíritu, precisamente, como el producto propio de la razón en su uso especulativo, como el producto del entendimiento.

Se comprende ahora la afirmación de Kant “*¡Sapere aude!*” y su versión de la misma “*¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!*”²³.

No obstante parece que nuestra reflexión ha alcanzado ya su meta, se hace necesario plantear todavía otro interrogante pues, si hasta aquí nos hemos ocupado de la relación entre experiencia y naturaleza, queda aún por esclarecer el vínculo entre naturaleza y entendimiento. A esto ha de conducirnos una nueva consideración del sentido de la experiencia para Kant.

- X -

Preguntamos ahora por la esencia de la experiencia para Kant. En la respuesta a nuestra pregunta hemos de recuperar también el sentido que para la metafísica moderna, y en ella y desde ella se mueve Kant, tiene la esencia de una cosa. Según la metafísica moderna la esencia de algo es aquello que lo posibilita como tal, la posibilidad de la cosa en sí misma²⁴.

Así las cosas nuestra pregunta se dirige hacia la posibilidad de la experiencia. Kant responde explícitamente nuestra pregunta. Veamos:

“Si se toma la palabra Naturaleza en sentido formal, entonces ésta significa el primer principio interno de todo cuanto pertenece a la existencia de una cosa, así puede haber tantas ciencias naturales, como cosas específicamente diferentes hay, cada una de las cuales debe contener el principio interno peculiar de las determinaciones pertenecientes a la existencia de cada cosa. Pero, por otra parte, tomando la palabra Naturaleza en su significado material, no como una modalidad, sino como la totalidad de todas las cosas, en tanto que ellas son objetos (*Gegenstände*) de nuestra sensibilidad, con lo cual también pueden serlo de la experiencia, entonces aquella (la Naturaleza) es entendida como la totalidad de todos los fenómenos, (apariciones, *Erscheinungen*), esto es, el mundo sensible, con excepción de todos los objetos (*Objekte*) no sensibles...”.

“Esencia es el primer principio interno de todo aquello que pertenece a la posibilidad de una cosa. De aquí se puede atribuir a las figuras geométricas, (ya que en su concepto no se puede pensar nada que determine una existencia), sólo una esencia, pero no una naturaleza”²⁵

²³ “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?”, ed. cit., p.58.

²⁴ “Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft”, en *Kant. Werke in zwölf Bänden*, ed. cit., Band IX., p.II, nota.

²⁵ *Ibid.*, p.11. La traducción es nuestra.

Nos hemos detenido en este texto de Kant por considerar que en él el autor expone de la manera más explícita y sintética su concepción de la Naturaleza, al menos de aquella forma de la Naturaleza que hace posible la ciencia. No es ahora nuestro empeño el exponer y discutir la validez del concepto formal de naturaleza que Kant menciona. Es más, el mismo autor parece pasar por alto en el texto su esclarecimiento, ya que ello conduciría necesariamente a una reflexión estrictamente metafísica, de la cual parece eximirle el que su pensar se desenvuelve sobre un suelo ya conocido, el de la metafísica moderna.

En la segunda parte del texto expone Kant su comprensión acerca de la naturaleza y de la experiencia. Kant se refiere a la acepción material del término; algo que, por lo demás, debe ser recuperado si queremos estar seguros de nuestro pensar, pues así considerado el término, advierte, no nos es posible contar con una modalidad determinada de lo real, que permita su aprehensión y dominio.

Por el contrario, la determinación de la naturaleza como el mundo sensible, como la totalidad de los fenómenos, parece conducirnos a identificarla con lo inmediato, con lo meramente dado ahí en persona. No obstante el contenido de la naturaleza, es decir, los fenómenos mismos no se modifiquen si son considerados como meramente dados, Kant encuentra precisamente aquí el centro de la cuestión.

El ámbito de la naturaleza, sólo limitado por los objetos no-sensibles, queda necesariamente inscrito en una total indeterminación. Es así que jamás podríamos arribar a una comprensión, ni siquiera aproximada, de lo que a aquella compete mediante la recolección y consignación de los infinitos fenómenos que la constituyen.

De aquí que Kant luche por un concepto puramente formal, por una adecuada racionalización de la naturaleza. Esta se deslinda como la totalidad de todas las cosas, en cuanto ellas hacen frente a nuestra sensibilidad. El que Kant emplee aquí el término *Gegenstand* -lo que hace frente, lo presente-, y lo diferencie del término *Objekt* -objeto-, no es, desde ningún punto de vista circunstancial.

Kant parte de que si no contáramos de antemano con nuestra sensibilidad no sería jamás posible la naturaleza. De ello habla la consideración según la cual para su posibilidad es necesario el estar en frente como acto, el ejercicio de la sensibilidad como tal. “Lo enfrente—de”, como fenómeno, pone pues siempre y necesariamente no sólo el “algo” indeterminado que posibilita su presencia, como presentándose él mismo desde sí y por sí; sino, y fundamentalmente, la sensibilidad, como ámbito en el cual acaece toda presencia y presentación. Con la cosa natural así entendida está puesta, pues, a una y siempre la

sensibilidad como su más radical posibilidad; al menos como tal en lo que según Kant nos es cognoscible en general.

El acto mediante el cual la naturaleza se constituye y llega a ser tal; esto es, lo que en general hace frente a la sensibilidad, llega a estar presente, a “en-frentar a”, como “lo que está delante de” y así se mantiene “frente a”, es denominado por Kant: experiencia.

Nótese aquí como Kant hace explícita la referencia al afirmar que aquello que hace posible la naturaleza, hace a su vez posible la experiencia. No obstante esta referencia debe ser mantenida como válida, no es posible plantear la identidad. Esto es, Kant diferencia entre experiencia y sensibilidad, entre cosa sensible y fenómeno, entre dato sensible y experiencia.

El reconocimiento de que sin la intervención de la sensibilidad la naturaleza no es posible no implica, pues, el que para Kant baste con el ejercicio de la sensibilidad para que se dé una naturaleza. Si así fuera, habría que aceptar el que ésta subsiste y se presenta por sí misma, o recurrir al Creador para explicar su existencia. Kant rechaza una y otra alternativa. A este respecto creemos conveniente recordar de nuevo el texto con que Kant inicia la introducción a la *Crítica de la razón pura*²⁶, que ha de resultar ahora para nosotros bastante más claro.

Así las cosas, nos es posible afirmar que para Kant la sensibilidad constituye un factor esencial para la posibilidad de la experiencia, pero no la agota, ni se identifica con ella. De aquí que para él la naturaleza no sea simplemente el objeto de la sensibilidad; lo que, si además miramos al modo de vigencia de la misma, no es jamás posible de lograrse, sino en rigor el objeto de la experiencia.

- XI -

Intentemos a partir de nuestro texto mostrar lo que constituirá una diferencia entre sensibilidad y experiencia. En todo acto propio de la sensibilidad nos colocamos frente a algo determinado, esto es particular; no es posible “sentir” en general la naturaleza sino que en cada caso estamos sintiendo esto o aquello. Nuestras sensaciones, como modos de concreción de la sensibilidad, son siempre sensaciones particulares, individuales -Téngase en cuenta que no hablamos aquí de sensaciones puras, como correspondientes a sentidos específicos-.

El carácter particular de la sensibilidad es, además, doble, cumpliéndose tanto a nivel del acto, esto es, como modificación indi-

²⁶ *Crítica de la razón pura*, ed. cit., T.I, p.147.

vidual del sujeto sensible y como referido a un “algo” también particular, que se presenta como dato, como el correlato propio del acto sensorial²⁷.

Este doble carácter de meramente particular y transitorio, propio de la sensación y de lo sentido en ella, determina en la consideración de Kant, de una parte, la imposibilidad de la constitución de la experiencia por la sensibilidad y, de otra, el que el objeto sensorial no pueda fundar algo así como una naturaleza. El “algo” –“objeto”- sensorial no es, pues, para Kant una cosa natural y, sin embargo, debe poder presentarse para que ésta sea posible.

La naturaleza resulta así, en general, cosa de la experiencia. Es el carácter de la experiencia humana, y no la mera sensibilidad, lo que posibilita la existencia de la naturaleza, en cuanto sólo desde y mediante ella es en general posible un objeto propiamente dicho.

Al objeto constituido mediante la experiencia le denomina Kant *fenómeno*. La totalidad de los fenómenos constituye la naturaleza. De lo anterior se puede concluir que la naturaleza es para Kant un producto específico de la experiencia.

La constitución de la naturaleza, que deja ahora de ser tal por sí y en sí, implica para Kant un necesario superar lo meramente particular e inmediato y es sólo posible, mediante la inclusión -síntesis- del dato en una totalidad universal y uniforme.

Ahora bien, esta labor sintética no es posible mediante la sola sensibilidad. Para ella es menester la intervención del entendimiento, y sólo mediante ella y a partir de ella es posible la experiencia.

Kant expone y fundamenta la esencia y la estructura de la experiencia en la *Crítica de la razón pura*, a lo largo de la sección titulada “Sistema de todos los Principios del entendimiento puro”²⁸.

Se comprenderá que no nos es posible entrar en la exposición de la mencionada sección de la *Crítica* pues ello sobrepasa nuestro propósito actual. Creemos, sin embargo, que el camino recorrido ya y la perspectiva que hemos adecuado para la interpretación del texto de Kant, nos permite continuar una labor que, si bien no ha de resultar exhaustiva sí puede ser suficiente, al menos como indicación para la investigación.

De nuestras afirmaciones anteriores se deduce que la experiencia tiene lugar sólo mediante la intervención del entendimiento. Del título de la sección que en la *Crítica de la razón pura* dedica Kant a la dilucidación específica de la esencia de la experiencia se concluye que el entendimiento procede según principios.

²⁷ *Ibid.* p.169.

²⁸ *Ibid.* p.288 ss.

Mediante la referencia a principios es posible para Kant la constitución del todo de los fenómenos, es decir, de la naturaleza, así como también la existencia de los objetos para la sensibilidad²⁹.

En última instancia, para Kant, la pregunta por la posibilidad de la naturaleza se reduce a la pregunta por la posibilidad de la experiencia y esta última a la pregunta por la posibilidad de un objeto en general.

Hasta aquí hemos pretendido hacer ver cómo para Kant no existe la naturaleza sin recurrir a la experiencia, y cómo ésta no es posible sin la intervención de la sensibilidad y del entendimiento.

A fin de evitar equívocos quisiéramos aún hacer una advertencia. Para Kant existe diferencia entre sensibilidad e intuición; pues, mientras la sensibilidad constituye la condición subjetiva para que algo llegue a ser dado, mero dato, según Kant la intuición constituye la manera inmediata de relacionarse un conocimiento con su objeto, esto es, supone la constitución previa del objeto. Así dice Kant:

“Cualquiera que sea el modo y el medio en que un conocimiento pueda relacionarse con los objetos, aquel en que la relación es inmediata y al cual se dirige todo pensamiento como medio, es la intuición”.

“Pero ésta sólo tiene lugar en tanto que el objeto nos es dado, lo cual sólo es posible, al menos para nosotros los hombres, porque el objeto afecta de un modo determinado el espíritu (*Gemüt*)”³⁰

En cuanto la naturaleza, como objeto de la experiencia, sólo es posible mediante la intervención del entendimiento, resulta claro que para Kant la naturaleza no es idéntica a lo real, a lo existente en sí y por sí. Para designar lo real propiamente dicho Kant reserva el título de “*cosa en sí*”; ésta es la cosa misma separada de toda relación con nosotros, extraída a su manifestación para nosotros, la que si bien requiere ser pensada como posibilitando todo fenómeno, no es en general cognoscible, al menos para nosotros.

En cuanto la “cosa en sí” permanece siendo para Kant una simple incógnita, lo único realmente cognoscible y determinable es, pues, la cosa natural, la naturaleza en general. Pero ésta ya no se presenta para nosotros como forzosa en sus determinaciones, como inapelable e independiente. Por el contrario, es nuestra experiencia en toda su complejidad la que determina su sentido y sus posibilidades.

Es más, en cuanto el carácter radical de la naturaleza y la forma propia de la experiencia dependen de nuestro entendimiento, es la naturaleza un producto de éste. Es pues en este sentido y no en otro que Kant habla

²⁹ No de “cosas” sensibles. Sobre la posibilidad de una “cosa” sensible en Kant véase *Crítica de la razón pura*, ed. cit., T.I, p.169 ss.

³⁰ *Crítica de la razón pura*, ed. cit., T.I., p.169.

de que la naturaleza desde hace mucho tiempo ha liberado al hombre de sujeción ajena³¹.

- XII -

Hemos ganado ya una base suficiente para intentar mostrar lo que Kant quiere decir con el imperativo *¡Sapere aude!*, para comprender cómo es posible salir de la minoría de edad y cuál es el sentido de la Ilustración para Kant.

La época moderna asiste desde sus comienzos a un proceso ininterrumpido cuya finalidad más propia parece ser el acercamiento y la conquista de la naturaleza. Los resultados de los múltiples esfuerzos que hacia la consecución de este fin se hacen, se plasman en sus más diversas realizaciones sociales e históricas. El modo de apropiarse el hombre dichas realizaciones y de garantizar su continuidad está constituido por la ciencia. Esta a su vez se siente como la obra de la razón. De una razón que, al conquistar la naturaleza, la historia y la sociedad se conquista, a una con ello, a sí misma. El desarrollo y la apropiación que de la razón hace el hombre incrementan continuamente su fe y le permite sentirse cada vez más seguro del valor de su propia existencia y del indiscutible valor de su razón. Cuando ésta se ha consolidado en su propia figura y ha establecido sus posibilidades fundamentales surge la Ilustración.

Vista así la Ilustración es la época en que la razón, que se ilumina a sí misma, intenta constituir, siempre desde sí y por sí, un principio universal y válido para la posesión e interpretación de todo lo real, bien sea de lo meramente natural o de lo humano. En cuanto dicho principio debe comportar su mismo carácter, la razón termina erigiéndose a sí misma en tal principio -La anterior afirmación es, en nuestro criterio, igualmente válida para todo racionalismo y empirismo; pues, este último, aplicado al cual podría aparecer extraña, no logra prescindir de ella en sus fundamentos.

Así mismo, y precisamente debido a su pretensión más presente, debido a su continuo intento por determinar el carácter, la esencia y la posibilidad de todo lo real, la razón del Iluminismo se inscribe en el ámbito de la iluminación. Y ni siquiera la ciencia moderna, la ciencia cuyo estatuto consigue Newton está exenta de este riesgo.

Es éste el peligro que advierte Kant y que le lleva a intentar la Crítica. Crítica que en su más propia significación no es sino el intento de

³¹ “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?”, ed. cit., p.58.

determinar la esencia de la razón mediante la fijación de sus propios límites. Crítica que comienza ya por advertir que ahora es menester asegurarnos de que es de la razón humana, y no de la razón en general, de lo que se trata, tal como pudo mostrarse en el texto con que se inicia la obra de Kant. A esta razón, a la razón Ilustrada, signo característico del siglo XVIII, la denomina Kant *razón pura*.

La ciencia moderna, y con ella de manera necesaria la naturaleza tal cual aquella la concibe, es el más alto producto de la razón pura y el fenómeno más generalizado y universal del Siglo de las Luces. La ciencia constituye, además, la manera de apropiarse el hombre de la naturaleza y ésta se identifica cada vez más claramente con lo real. En cuanto lo real resulta así aprensible y a disposición de la razón, se intensifica progresivamente la convicción de que también esto, lo real mismo, posee una estructura racional. El conocimiento y la posesión de esta estructura constituirán el proyecto general de la Ilustración y proyectará, ya en germen, el posterior idealismo, que Hegel lleva hasta sus últimas consecuencias.

En cuanto inscrito en este movimiento general, al cual por otra parte no era posible escapar, Kant pertenece de un lado a la Ilustración, como su epígono, y del otro al idealismo alemán, como su precursor. O, tal vez, y nosotros tendemos a considerarlo así, no pertenezca en propiedad a ninguna de estas tendencias filosófico-culturales, elevándose sobre una y otra para, de una manera pocas veces repetida a todo lo largo de nuestra cultura occidental, irrumpir en la época actual, como el más actual de sus pensadores.

En cuanto la crítica kantiana se dirige a la razón ilustrada, a la razón pura, se dirige necesariamente a su ciencia y, por ende, a su concepción de la naturaleza. Es así como nos está permitido ahora señalar que la naturaleza nos libera de toda sujeción ajena sólo porque existe la ciencia. Se verá esto más claro si recuperamos el texto de Kant según el cual la naturaleza es un producto del entendimiento³². Siendo esto así, vemos que el producto fundamental del entendimiento en su uso adecuado es la ciencia y el producto más propio de la ciencia es la naturaleza.

Kant intenta en la *Crítica de la razón pura* hacer ver que la naturaleza es un producto del entendimiento y cómo la ciencia hace en general posible la naturaleza. La reflexión sistemática acerca de la manera como esto se realiza constituye para Kant el propósito de todo conocimiento trascendental, y el sistema de tales conocimientos la Filosofía Trascendental³³.

³² *La filosofía como un sistema*, ed. cit., p.100.

³³ *Crítica de la razón pura*, ed. cit., T.I, p.163.

- XIII -

Con la afirmación “...hace ya mucho tiempo que la naturaleza ha liberado los hombres de sujeción ajena” Kant devela el doble carácter de la ciencia, en tanto que aduce al sentido capital de la modernidad y a las formas de su vigencia.

El reconocimiento del papel liberador de la naturaleza con respecto al hombre le conduce a tener que asumir su libertad. Y no dé cualquier manera, ni como algo gratuito e indiferente, sino, y es aquí donde el imperativo formulado por el filósofo adquiere toda su fuerza y sentido, como la única posibilidad para la realización de una existencia plena y digna.

La libertad en que la naturaleza deja al hombre no es ya vigente, no está simplemente allí, a su disposición. Por el contrario, ante éste se yergue la inmensa tarea de asumirla, de conquistarla y constituirse en un ser humano propiamente dicho.

34 La situación en que de esta manera coloca Kant al hombre es su más grave y radical situación. En ella es menester y sólo en ella será posible hacerlo, decidirse a ser hombre, asumirse el hombre en su papel y sentido más propios.

A esta grave situación de la cual sólo es posible salir mediante una decisión radical del ser del hombre, le acompaña simultáneamente el sentimiento del mayor abandono. Es la penuria de tener que ser hombre lo que continuamente nos asecha y amenaza con destruirnos. Más tarde Nietzsche ha de exclamar: “Crece el desierto: ¡desventurado aquel que alberga desiertos!”³⁴.

Si bien la naturaleza dona al hombre su falta de sujeción, la posibilidad de su propia libertad le deja, al tiempo, sin piso, sin sustento suficiente para hacerle soportable y llevadera la existencia. Y ello acaece porque el hombre occidental hacía mucho tiempo, muchísimo tiempo, había aprendido a vivir inmerso en una naturaleza, de la cual se sentía parte y además señor, y que a pesar de todo le resultaba propicia y justificaba su propio sentimiento al señalarle, de alguna manera, su preciada dignidad. Y esto había llegado a constituir a lo largo de la historia occidental un principio inamovible del que el hombre, antes de la época moderna del pensar, jamás se atrevió a dudar, por muy diferentes que hayan sido las razones que para no hacerlo encontraba y por las cuales tanta preocupación manifestaba.

³⁴ Nietzsche F., *Así hablaba Zaratustra*, “Entre las hijas del desierto 2”, en *Obras completas*, Aguilar, Buenos Aires, 1962, T.III, p.422.

Ahora Kant, en un texto que bien podría pasar desapercibido, devela la más radical situación que hasta su momento, y tal vez ésta dure todavía, les ha tocado vivir a los hombres. La naturaleza no solamente nos libera, abandonándonos, sino, que estrictamente pensada desaparece como tal, esto es, como algo en sí, como el suelo firme y por siempre confiable que a cada paso encontramos ante nosotros.

Pero no todo es desesperanza para Kant. Es así que en la fórmula de un imperativo nos indica el camino: “*¡Sapere aude!*, ¡Atrévete a pensar!”; si la naturaleza misma ha huido, si nada queda ya en pie, intenta construirla. ¡Para ello cuentas aún con tu propio entendimiento y bastará con que hagas uso de él!

La condición formulada por Kant para el ingreso en la mayoría de edad es, pues, la asunción plena y radical de la propia libertad. Sobre esta condición y desde ella le será posible al hombre el hacer uso de su libertad, y esto en el doble sentido de un uso público y un uso privado de la misma. Sentidos estos que sólo podemos ganar plenamente en la medida en que mantengamos presente el punto de partida anotado; en la medida en que nuestra reflexión asuma plenamente la condición que para la posibilidad de toda libertad y de todo uso de la misma formula Kant.

No es, sin embargo, este el lugar para el ulterior desarrollo de la cuestión planteada por Kant. Nuestro propósito se limitó a mostrar el sentido y la posibilidad de la Ilustración para Kant y creemos haberlo cumplido, al menos en sus líneas principales. Por el contrario, consideramos conveniente esclarecer un poco más el concepto de Ilustración que Kant critica, y esto sólo en la medida de lo más pertinente.

35

- XIV -

En el mismo texto que nos ha venido ocupando afirma Kant que a pesar de que la naturaleza nos libera de toda sujeción ajena, la mayoría de los hombres permanecen con gusto bajo ella a lo largo de la vida³⁵.

De las reflexiones inmediatamente precedentes surgen ya suficientes elementos para comprender, si no para justificar, el sentido de la aseveración de Kant. No obstante esto, intentaremos revisar la cuestión desde otra perspectiva que, por lo demás, parece guardar una más estrecha relación con el punto de partida del pensar de Kant.

Kant consigna aquí un hecho. La mayoría de los hombres viven bajo la dirección de otros. Esto es, carecen de libertad, y ello a pesar de que la

³⁵ “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?”, ed. cit., p.58.

naturaleza les ha colocado precisamente en ella. ¿Cómo es esto posible si intentamos pensar desde la Ilustración como fenómeno propio de la época histórica? ¿No es precisamente la Ilustración, como manifestación de la razón, quien dona y posibilita la libertad? Es más, ¿no es la ciencia el más alto logro de la razón, lo que garantiza la no sujeción a la naturaleza?

Es cierto que en la formación del proyecto científico -piénsese en Copernico, Galileo y Newton- se tiene por parte de los científicos, que además y ante todo son filósofos, plena conciencia del sentido y valor de la ciencia como referida a un objeto, a un “algo”, puramente inexistente, pero que permite, como mediación, un mejor acceso a los fenómenos naturales.

Galileo advierte al referirse a los cuerpos: “*Mobile...mente concipio omni secluso impedimento...*”³⁶.

Y Newton formula así la primera ley del movimiento, en la que consigna el fundamento del proyecto científico: “*Corpus omne perseverare in statu suo quiescendi vel movendi uniformiter in directum, nisi quatenus a viribus impressis cogitatur statum illum mutare*”³⁷.

Tanto en la formulación de Galileo, como en la de Newton, se puede advertir sin dificultad el carácter de puramente pensados que poseen los cuerpos, esto es, la naturaleza en general.

Galileo es, quizás más explícito al afirmar: “Concibo en mi mente algo movable totalmente abandonado a sí mismo...”. Esto es, el cuerpo móvil de que nos habla es puramente pensado, no algo existente. Por su parte, Newton se refiere a “*todo cuerpo*”, con lo que anula toda diferencia posible entre cuerpos diversos; lo que es imposible de corroborar en la experiencia concreta, como también resulta imposible encontrar en el mundo natural un cuerpo que se muestre a la experiencia tal como la ley de inercia lo describe.

Las indicaciones precedentes resultan suficientes para ilustrar nuestra afirmación acerca del sentido general que posee la ciencia en la época en que se luchó por conseguir para ella un estatuto suficiente y estable. La ciencia en cuanto conocimiento es mediación. La naturaleza en cuanto tema de la ciencia, difiere en general de lo “naturalmente” existente y constituye el modo según el cual los objetos tienen que ser pensados, no al modo radical de su existencia real. Esto es, en sus orígenes mismos el

³⁶ Galileo, *Discorsi*, 1638; en Heidegger M., *Die Frage nach dem Ding*, Max Niemeyer, Tübingen, 1962, p.70.

³⁷ Newton, I., *Philosophia naturalis principia matemática*, 1686-7; en Heidegger M., *Die Frage nach dem Ding*, ed. cit., p.60.

nuevo concepto de naturaleza, el que se apropiará a la ciencia coincide, en un sentido general al menos, con el concepto kantiano.

Sin embargo, a medida que el pensamiento moderno se desarrolla y avanza la ciencia, se va desdibujando progresivamente este sentido original y cada vez es más posible la identificación entre naturaleza y realidad. Acerca de cómo se opera esa identidad ya hemos dado antes algunas indicaciones que confiamos serán suficientes.

Con el pleno logro de la identidad *naturaleza-realidad*, posibilitada por la razón pura y los modos de su desarrollo, el hombre de la época ilustrada no logra concebir en sus fundamentos últimos el sentido de la liberación más que como disponibilidad y posibilidad de apropiación y dominio. A esto contribuye, más que todo otro intento, la ciencia.

Es así que en la misma medida en que la ciencia progresa y le garantiza al hombre ilustrado la dominación, al mismo tiempo en que le brinda seguridad y le impele a la sujeción, le priva de la decisión radical con respecto a su propia libertad, sometiéndolo, no ya a la “naturaleza” según el viejo concepto determinado por la metafísica y la teología, sino a la naturaleza que ella misma ha elaborado y en cuya realidad plena llega finalmente a creer.

En este sentido es la ciencia para Kant aquello que determina la permanencia del hombre en la minoría de edad. Por ello precisamente Kant emprende la crítica de la ciencia desde sí misma y en sus fundamentos propios dedicando a ello sus más grandes esfuerzos.

Ilustración es, pues, para Kant, el gran atrevimiento; aquella forma del atreverse en la que está en juego el hombre mismo y de la que todo parece depender. Y la más alta y difícil forma del atreverse del hombre sigue siendo el pensar.