

DE KANT A FREUD: LA FORMACIÓN DEL SUJETO MODERNISTA EN EL SENO DE LAS CRISIS ROMÁNTICAS DEL PENSAMIENTO KANTIANO *

JUAN B. FUENTES
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: Se dibujan las principales líneas genealógicas y estructurales del curso histórico de ideas que conduce, a partir de Kant, y al compás de las sucesivas crisis románticas del pensamiento originariamente kantiano, a la formación de las claves filosóficas que subyacen a la actitud cultural de rebeldía del hombre «modernista». Dichas claves habrían cristalizado paradigmáticamente, en primer lugar, en la filosofía de Schopenhauer, y, sólo a partir de ésta, en la de Nietzsche, para terminar reapareciendo en la antropología freudiana en cuanto que culminación histórica modernista de dicho curso de ideas.

PALABRAS CLAVE: motivo romántico, idealismo trascendental, romanticismo, cultura modernista, apriorismo puro, ciclo del idealismo alemán.

From Kant to Freud: The Formation of the Modernist Subject within the Romantic Crises of Kantian thought

ABSTRACT: We sketch the main genealogical and structural lines of the historical course of ideas that, starting from Kant, and through the consecutive romantic crises of the initial Kantian thought, leads to the formation of the philosophical key ideas that underlie «modernist» man's cultural attitude of rebelliousness. These key ideas would have paradigmatically crystallized in the philosophy of Schopenhauer in the first place, and only from there into that of Nietzsche, to end up reappearing in the Freudian anthropology understood as a modernist, historical culmination of this flow of ideas.

KEY WORDS: romantic motive, transcendental idealism, romanticism, modernist culture, pure apriorism, german idealism historic cycle.

0. PRESENTACIÓN GENERAL DEL OBJETO Y DEL SENTIDO DE ESTE TRABAJO

«Modernismo» es, como se sabe, la expresión que inicialmente utilizó, en su encíclica *Pascendi gregis*, San Pío X con intención crítica para referirse y para condenar las posiciones heterodoxas que basándose en los desarrollos de las ciencias modernas pretendían hacer valer una suerte de nuevo fundamentalismo científico como alternativa filosófica a la concepción de las relaciones entre la razón y la fe mantenida desde antaño por la teología y la filosofía católicas tradicionales. Fueron, sin embargo, ciertos escritores y artistas, precisamente los generadores del movimiento artístico «modernista», los que, al parecer, se identificaron pronto con este término como un modo desafiante de caracterizar su actitud

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación «Naturaleza humana y comunidad: Una investigación, a partir de Kant, sobre los principios antropológicos del cosmopolitismo» (HUM 2006-04909/FISO), financiado por el MEC.

rebelde ante ese mismo espíritu racionalista que la encíclica papal había analizado y denunciado¹. Estos artistas estaban de este modo incurriendo en un significativo equívoco, pues lo que Pío X había denunciado era una nueva forma de fundamentalismo filosófico racionalista, apoyado esta vez en los desarrollos de las ciencias positivas especializadas durante el siglo XIX, mientras que lo que los artistas modernistas estaban haciendo era poner en juego una forma de rebeldía cuyos supuestos filosóficos eran más bien los de un vitalismo irracionalista cuyas claves precisamente vamos a intentar desentrañar aquí. Seguramente la raíz del equívoco tiene que ver con el hecho de que estos artistas venían más o menos groseramente a identificar, o a alinear en el mismo tándem, la doctrina teológica católica tradicional con el espíritu racionalista que despreciaban y frente al que pretendían rebelarse, identificación ésta sin duda equivocada en la medida en que la concepción católica tradicional de las relaciones entre la razón y la fe, lejos de suponer ninguna suerte de fundamentalismo racionalista, comporta por el contrario más bien un uso siempre ponderado de la razón en la medida en que dicho uso es visto —y ejercido— como dándose en una relación de realimentación subordinada con los «preámbulos de la fe». Pero lo cierto es, en todo caso, que el uso del término que el movimiento artístico-literario «modernista» puso en circulación acabó por adquirir plena vigencia cultural, y la cuestión es que, como decíamos, el supuesto filosófico que subyacía a dicho uso era el un vitalismo irracionalista del que se alimentaba la actitud rebelde de este movimiento ante el espíritu racionalista de la época que despreciaban.

Pues bien, nos parece que es preciso remitir la clave filosófica técnica de semejante vitalismo irracionalista actuante en la actitud cultural rebelde «modernista» ante todo a la filosofía de Schopenhauer, y, sólo a partir de ésta, asimismo a la de Nietzsche, y luego también, como veremos, a la concepción del hombre propuesta por Freud. Ahora bien, la filosofía de Schopenhauer (y a partir de ella, las de Nietzsche y Freud) constituye por su parte un punto crítico de cristalización de un complejo curso histórico de ideas que podemos considerar que se origina en Kant, y que luego prosigue en lo que aquí vamos a caracterizar como la primera «crisis romántica» del pensamiento kantiano, una crisis ésta que, como se verá, viene a ser a su vez reabsorbida y cancelada por la filosofía del idealismo real postkantiano que culmina en el idealismo absoluto de Hegel, pero que es cancelada de tal modo que, como también veremos, dicha cancelación va a poder dar pie a que rebrote una vez más dicha «crisis», esta vez ya bajo la forma de la filosofía de Schopenhauer. Lo que con este trabajo queremos es dibujar las principales líneas genealógicas y estructurales de este curso de ideas que lleva de «Kant a Freud», y que de este modo conduce, al compás de las sucesivas crisis románticas del pensamiento originariamente kantiano, a la formación de las claves filosóficas que subyacen a la actitud cultural de

¹ Al respecto puede consultarse, por ejemplo, el ensayo *El modernismo como actitud* que se encuentra en el volumen VI (*Modernismo y 98*, pp. 45-52), dirigido por José Carlos Mainer, de la obra colectiva *Historia y crítica de la literatura españolas*, en ocho volúmenes, dirigida por Francisco Rico (F. Rico, 1979).

rebeldía modernista. Ciertamente, dada la notable complejidad técnica de este curso de ideas, y dados a su vez los límites de este trabajo, habremos de limitarnos por fuerza a ofrecer una visión muy comprimida y esquemática de este proceso, pero que no por ello quiere dejar de ser mínimamente precisa y significativa.

1. UNA IDEA SOBRE EL SENTIDO GENERAL DE LA FILOSOFÍA KANTIANA
Y SOBRE SU ESTRUCTURA CONSTITUTIVAMENTE INESTABLE Y PRECARIA

1.1. *La presencia del «motivo romántico» en el conjunto
de la filosofía kantiana*

Nos es preciso comenzar por presentar una idea acerca del sentido general o el motivo último de fondo que creemos que subyace a la filosofía kantiana. Y dicho sentido general se nos revela, según propongo, cuando captamos la forma y el significado que adopta la presencia en esta filosofía de lo que, con intencionado anacronismo, vamos a denominar aquí el «motivo romántico»², esto es, y por formularlo de momento de este modo, la pretensión de poner críticamente un límite (negativo) a una completa racionalización teórica del mundo. Dicha pretensión de limitación negativa comienza actuando en la filosofía kantiana en efecto mediante la operación (positiva) de circunscribir empíricamente las posibilidades del conocimiento teórico efectivo al ámbito de la ciencia matemático-experimental moderna —que Kant podía tener a su alcance: la física newtoniana y las matemáticas de su época—, al objeto de poder depurar así críticamente (negativamente) toda pretensión de acceder al fundamento y al sentido últimos del mundo, o sea al problema metafísico por antonomasia, a partir de dicho tipo de conocimiento. En ningún momento, ciertamente, Kant ha perdido de vista el problema y el sentido de la metafísica. Mas por ello mismo ha comenzado por querer circunscribir (positivamente) el conocimiento teórico efectivo al ámbito del conocimiento empírico o científico³, al objeto preci-

² Con intencionado anacronismo, en efecto, usaremos en este trabajo la expresión «motivo romántico» para referirnos originariamente, como se irá viendo, a cierto aspecto esencial de la concepción de las relaciones entre la fe y la razón sostenida por la teología y la filosofía cristianas tradicionales. Pero este anacronismo puede estar justificado cuando él supone, como creemos que aquí es el caso, el ejercicio de una inexcusable circularidad hermenéutica: la que nos permite en efecto percibir retrospectivamente, a partir de la filosofía romántica moderna, la presencia de un «motivo romántico» en la teología y la filosofía cristianas tradicionales para entender cierto aspecto esencial de su estructura y sentido básicos, en la medida en que dicha retrospcción nos permite a su vez entender que sólo a partir de la tradición histórica configurada por aquellas teología y filosofía es como la filosofía romántica moderna ha podido por su parte llegar a gestarse —aun cuando sea distorsionado el sentido de aquel motivo romántico originario.

³ Tarea ésta que como se sabe llevará a cabo ante todo en la primera de sus *Críticas* —en sus dos ediciones de 1781 (A) y 1787 (B)—, así como en los *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, de 1783.

samente de poder dejar críticamente (negativamente) expedito el acceso al problema y al sentido de la metafísica a través de la vía práctica, es decir, principalmente a través del uso práctico, en cuanto que moral, de la razón —de esa misma razón, según Kant, cuyo uso teórico, que tiene lugar mediante la sensibilidad y el entendimiento, habría quedado empíricamente circunscrito de un modo positivo en el sentido indicado⁴.

El acceso al sentido de la metafísica sólo se nos abre, en efecto, según Kant, como es sabido, cuando procedemos a un análisis del fundamento del sentido del deber moral, es decir, cuando reconocemos el fundamento absoluto, o sea enteramente incondicionado y por ello en modo alguno empíricamente dependiente, de un sentido del deber que, por tanto, sólo puede expresarse y actuar bajo la forma estrictamente universal y formal del «imperativo categórico» (en sus diversas formulaciones), y que a su vez implica, como inexcusables supuestos suyos que lo hacen inteligible, los «postulados de la razón práctica» relativos, como se sabe, a la existencia y la inmortalidad del alma, así como a la existencia de Dios, o sea esas mismas ideas cuyo pretendido uso racional teórico, por exceder los límites (positivos) empíricos de la sensibilidad y del entendimiento, había quedado inexorablemente atrapado en los paralogismos y las antinomias irresolubles⁵ (sin perjuicio de su «función regulativa», que sólo indicaba la inexorable aspiración de la propia razón teórica a un principio unitario incondicionado en todo caso teóricamente intransitable). Y asimismo, como es sabido, y como complemento del uso moral de la razón, el sentido de la metafísica se nos hará accesible cuando seamos capaces de advertir el puente que mediante los «juicios reflexionantes» («estéticos» y «teleológicos») la propia razón práctica, en cuanto que libertad incondicionada —la misma libertad que presupone la razón práctica moral—, pone entre los contenidos (mecánicos) del mundo natural empíricamente conocido por la ciencia y la actividad siempre finalista de dicha razón, al desvelar el «acuerdo» siempre posible entre dichos contenidos y la forma de ordenación finalista de los mismos inexorablemente «buscada» por dicha razón libre⁶.

Pues bien: nos parece que el sentido histórico-filosófico de fondo que a su vez tiene este juego de límites propuesto por el conjunto de las tres críticas kantianas sólo se nos revela cuando advertimos que lo que Kant está buscando, al menos en principio, mediante dicho juego es *reaccionar críticamente frente al racionalismo moderno* (frente a la «metafísica racionalista dogmática»⁷, en efec-

⁴ Tarea ésta que realizará como es sabido en la segunda de sus *Críticas*, de 1788, así como en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, de 1785.

⁵ Según el análisis que en efecto Kant lleva a cabo como se sabe en los capítulos I y II de la Segunda División de la Segunda Parte de la Doctrina Trascendental de los Elementos de la primera de sus *Críticas*.

⁶ Tarea ésta que Kant realiza como es sabido en la tercera de sus *Críticas*, de 1790.

⁷ A la que Kant ya había en efecto diagnosticado, como es sabido, en su trabajo de 1766, *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la Metafísica* como engendradora de «sueños dogmáticos», aun sin dejar de reconocerse a sí mismo como un «enamorado de la metafísica».

to), y ello precisamente en la medida en que, según aquí suponemos, dicho racionalismo ya habría procedido a *disolver* la presencia de lo que hemos denominado el «motivo romántico», un motivo éste cuyo origen creemos que es preciso remitir en efecto precisamente a cierto componente esencial, del que ahora hablaremos, de la estructura y el sentido básicos de la teología y la filosofía cristianas tradicionales, que son los que de este modo, por tanto, Kant estaría buscando de alguna manera salvaguardar mediante su reacción crítica frente a dicho tipo de racionalismo.

Si tuviéramos, en efecto, que expresar de un modo sucinto y preciso el sentido último del racionalismo moderno (de las filosofías de Descartes, Malebranche, Espinosa, Leibniz, Wolff..., sin perjuicio de sus diferencias) diríamos lo siguiente: la pretensión de deducir, en su totalidad e integridad, el mundo empírico (el orden del conjunto de las «verdades de hecho») a partir de principios racionales anteriores e independientes de la experiencia empírica (de las «verdades de razón») no tiene otro sentido más que el de proceder a una «inversión teológica» del sentido y de la estructura básicos de la teología y la filosofía cristianas tradicionales, mediante la cual dichos sentido y estructura quedan aniquilados o disueltos. Pues «Dios», en efecto, ha dejado de ser en el racionalismo moderno el «*horizonte*» *acerca del cual se habla*, para pasar a ser el «*suelo*» *desde el que se habla*, mas de tal suerte que mediante semejante transmutación ha quedado por el camino anulada la función que Dios tenía en la teología y la filosofía cristianas al quedar disuelta la estructura básica de dicho bloque teológico-filosófico, que era, justamente, la de la relación realimentada y subordinada de la razón con la fe. Pues en el racionalismo moderno Dios no será sino la idea mediante la cual se va a pretender fundamentar la absoluta *necesidad* racional del mundo en su totalidad, y por ello y a la par conferir a la razón teórica (humana) una *jurisdicción positivamente infinita* (siquiera potencialmente) por lo que respecta al conocimiento de dicha necesidad. Mas de este modo ha quedado rota, como decíamos, por reabsorción y cancelación, la estructura básica del bloque teológico-filosófico cristiano tradicional. Ha quedado reabsorbida y cancelada, en efecto, mediante la nueva idea de una naturaleza racionalmente *necesaria* en su existencia, la contraposición entre la *fe* en un Dios *necesario* (que «es el que es», según la revelación mosaica del Sinaí) y la condición *contingente* de un Mundo, que incluye al Hombre, de seres contingentes en cuanto que creados o puestos en la existencia por Dios (cuyo modo de ser es tal que su «esencia no implica lógicamente su existencia»). Y ha quedado asimismo y por ello reabsorbida y cancelada, mediante la nueva idea de razón acompasada con aquella idea de naturaleza racionalmente necesaria, la realimentación subordinada de la razón con la fe, y, por tanto, la idea de un uso de la razón siempre movilizado y modulado en función de la fe. A su vez, con ello ha quedado reconducida y atada la voluntad a la nueva idea de razón absolutamente necesaria, cuando la voluntad era precisamente en la teología cristiana la facultad humana mediante la cual el hombre en última instancia accedía, desde su misma raíz, a la fe.

Más precisamente: si reparamos en el formato y en la función que la idea racionalista moderna de Dios tiene en el conjunto de los sistemas racionalistas, advertiremos que dicha idea *sólo* tiene la función de servir como clave de bóveda destinada a ajustar en última instancia las piezas básicas de dichos sistemas, esto es, a resolver el problema, a la par gnoseológico y ontológico, de la «comunicación entre las sustancias» —o entre los infinitos atributos de la sustancia única espinosista— tal y como éstas han sido precisamente pensadas —o ha sido pensada la sustancia espinosista—, o sea como dotadas de un *absoluta necesidad racional propia*, y que dicha función la cumple mediante la *mera reiteración lógica* (se diría que «analítica», o sea sin contenido adicional alguno) de la correspondencia entre dichas piezas postulada por cada uno de dichos sistemas, esa correspondencia mediante la cual el universo en su totalidad ha podido quedar efectivamente ajustado desde el punto de vista de su absoluta necesidad racional. Dichas piezas básicas ajustan, en efecto, y de este modo se establece la absoluta necesidad racional del universo, «gracias a Dios», cuya idea no consiste más que en la mera reiteración lógica vacía de contenido del ajuste postulado por cada sistema. Se trata, por tanto, de unas piezas, y de un ajuste entre las mismas, obsérvese, pensados a la postre de un modo enteramente *gratuito*, por dogmático, cuya justificación última, mediante la idea de Dios, se limita a *reiterar* la *radical gratuidad* entera del sistema, una radical gratuidad ésta que en efecto nos va a permitir hablar, según proponemos, de un *fideísmo de la razón* como el postulado último, radicalmente irracional, de todo *fundamentalismo racionalista*. De este modo, resulta que en el racionalismo moderno la fe de la teología cristiana tradicional, que era la instancia suprema que subordinaba y modulaba el uso de la razón, ha quedado reabsorbida y trasmutada bajo la forma, si se quiere radicalmente paradójica, de un fideísmo de la razón internamente asociado al nuevo fundamentalismo de la misma.

Por ello nos parece que, como apuntábamos, el sentido último de la obra kantiana, de su «crítico» en efecto, al menos en cuanto que de entrada ha buscado oponerse a una completa racionalización teórica del mundo, habría que detectarlo en su aspiración a *retrotraerse* y de algún modo a *salvaguardar*, frente al racionalismo moderno, el sentido del «motivo romántico» que según decíamos se habría originado en la propia teología y filosofía cristianas y que el racionalismo moderno había precisamente disuelto. Pues dicho motivo, en efecto, y tal es nuestra tesis, se hubiera originado en la estructura básica misma de las relaciones entre la fe y la razón contempladas por dicha teología. Una estructura ésta, en efecto, según la cual la inexcusable primacía de la fe, y con ella a la postre de la voluntad, sobre la razón, exige de entrada sin duda reconocer que los contenidos de la fe, y con ellos la aspiración misma de la voluntad, *desbordan negativamente de un modo infinito* las posibilidades de la razón, aun cuando dicha distancia negativa infinita no sea a su vez óbice para encontrar y fijar algún *enlace unitivo* entre al menos ciertos contenidos de la fe y las posibilidades de la razón, que es el que hace precisamente posible que la razón pueda quedar polarizada o movilizada en su ejercicio por la fe. A dicha *distancia negativa infinita* entre la razón y la fe es a la que aquí nos estamos refiriendo.

do sin duda cuando hablamos del «motivo romántico», pero bien entendido a su vez que éste se encuentra siempre en dicha teología *conjugado* con el *enlace unitivo* entre la fe y la razón, de modo que es precisamente *en virtud de dicha conjugación* como la fe, y sin perjuicio de su distancia negativa infinita de la razón, puede ser tomada como la instancia suprema que justamente *posibilita un uso de la razón siempre movilizado y modulado en función suya y, por tanto, realimentado por ella*. Por ello nos parece en efecto que es posible entender que la crítica negativa kantiana de las pretensiones teoréticas dogmáticas de la metafísica racionalista moderna actúa en el conjunto de su obra como un medio ordenado en última instancia a restaurar, no ya sólo una metafísica práctica, sino incluso *también una teología práctica* en las que *de algún modo resuena* el motivo romántico presente en la estructura y el sentido de la teología y la filosofía cristianas tradicionales.

Pero sólo *de algún modo*, ciertamente, puesto que dicho motivo se encontrará ya en la obra kantiana inevitablemente *alterado* en relación con el modo como él estaba presente en aquellas teología y filosofía. Y ello es así, en efecto, debido a dos razones a su vez íntimamente vinculadas —como luego veremos—. En primer lugar es debido a la metodología *disectiva*⁸ que Kant ha usado en general a través de toda su obra, y en particular a la hora de entender las relaciones entre los usos teorético y práctico (moral) de la razón, esto es, una metodología que opera por yuxtaposición de planos pensados de suyo como enterizos y mutuamente externos, lo cual comporta ya la *disolución* de la metodología *unitiva* (funcionalmente unitiva) empleada por la teología y la filosofía cristianas tradicionales a la hora de enlazar (funcionalmente) las relaciones entre la fe y la razón —que sin duda en otro respecto han sido contempladas como alejadas por una distancia negativa infinita—. Semejante metodología, en efecto, va a proceder diseccionado el uso teorético de la razón respecto de su uso práctico, de suerte que este último va a quedar, por así decirlo, flotante respecto del primero, sin capacidad, por tanto, de movilizarlo o de realimentarlo ya de ningún modo⁹. Y en segundo lugar es debido asimismo al hecho de que en su instrumentación de los medios —de entrada, gnoseológicos— capaces de preparar y de ordenarse, según la disección practicada, a la conse-

⁸ «Usamos aquí, en efecto, el concepto de metodología *disectiva* por analogía con las operaciones de disección de la anatomía que sólo pueden operar, para ser efectivas, sobre cadáveres, de suerte que, una vez efectuadas dichas disecciones, ya no es posible reconstruir en ese mismo organismo sus funciones vivientes. En este sentido, el concepto de “uso”, que Kant ha pretendido ciertamente usar de continuo en su filosofía al objeto de conferir unidad funcional a los diversos “usos” de la razón (teorético, moral, teleológico; empírico, trascendental...), resultará a la postre bloqueado por dicha metodología disectiva. Pues “uso” es un concepto que sólo puede ser usado en contextos vivientes, orgánicos, que son precisamente aquellos que la metodología “disectiva” kantiana ha disuelto “anatómicamente”».

⁹ Una escisión ésta entre el uso teorético y el moral de la razón que Kant pretenderá ciertamente corregir o suturar mediante la tercera de sus *Críticas*, corrección ésta que se nos acabará mostrando, sin embargo, asimismo ineficaz debido al formato apriorístico puro desde el que sigue siendo hecha, como luego veremos.

cución de sus pretensiones prácticas últimas, la filosofía kantiana ha quedado presa en cierto respecto esencial de los recursos racionalistas modernos de los que a su vez ha pretendido liberarse, de modo que dichos recursos se propagan y afectan, y de este modo acaban por *desfigurar y a la postre esterilizar* la configuración misma de aquellas pretensiones. Unos recursos éstos, en efecto, cuyo carácter racionalista moderno creemos que es preciso cifrar en el formato *apriorístico puro* de su gnoseología apriorística trascendental, el cual resulta enteramente deudor a la postre de las pretensiones dogmáticas racionalistas de deducir el mundo empírico a partir de principios racionales anteriores a la experiencia. Y será en efecto dicho formato el que comience por *bloquear* las funciones «trascendentales» mismas que su gnoseología le ha querido atribuir, y el que asimismo acabe *propagándose y afectando* a sus dos restantes *Críticas*¹⁰, o sea a la elaboración de sus pretensiones prácticas relativas al uso práctico moral de la razón y al uso práctico libre de los fines (estéticos y teleológicos) de la misma, *acabando por esterilizar* a la postre la elaboración misma de dichas pretensiones.

1.2. *La insuficiencia fundamental de la gnoseología kantiana: la concepción pura del apriorismo y el bloqueo de la función trascendental*

Nuestra idea en efecto es ésta: que el apriorismo trascendental gnoseológico kantiano, mediante el cual Kant ha querido analizar las condiciones de posibilidad de la ciencia empírica moderna al objeto de comenzar por fijar (positivamente) un límite o un contexto de circunscripción empíricos al uso teórico de la razón, sigue siendo a la postre deudor del dogmatismo racionalista moderno por lo que respecta justamente a su formato apriorístico puro, de modo que es precisamente dicho formato el que bloquea, al hacer a fin de cuentas ininteligibles, las funciones trascendentales mismas que se le quiere atribuir y con ello la mencionada circunscripción empírica de dichas funciones trascendentales.

Todo el análisis kantiano, en efecto, de las condiciones de posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* mediante los que se supone que operan la matemática y la física modernas depende del supuesto de la conformación de un material sensorial en su origen pasivo e informe que hubiera tenido lugar conforme a unas presuntas formas *a priori* puras, primero de la sensibilidad y luego del entendimiento, que resultan ser precisamente la condición de posibilidad de tales juicios. Se supone, en efecto, en primer lugar, por lo que respecta al plano de la sensibilidad, que las diversas figuras espaciales y la sucesión temporal discontinua resultan de su conformación, a partir de un material sensorial en su origen pasivo e informe, conforme a las formas *a priori* puras de la sensibilidad, o sea de las intuiciones puras del espacio y el tiempo, las cuales formas se supone que son a su vez la condición de posibilidad de los juicios sintéticos

¹⁰ Así como a su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

a priori de la geometría y de la aritmética respectivamente¹¹. Y se supone asimismo, en segundo lugar, que en el plano del entendimiento los contenidos de objeto del proceder discursivo o enunciativo de éste resultan de la conformación, por agrupación y conexión unificadoras, con-forme a sus conceptos puros o categorías, de aquellas diversas ordenaciones sensoriales espacio-temporales, unas categorías éstas que serían a su vez la condición de posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* de la física¹².

Pues bien: la cuestión es que la idea de unas presuntas formas *puras* —tanto de la sensibilidad como del entendimiento—, que, por tanto, se suponen *sin mezcla* alguna con la experiencia sensorial, a partir de cuya condición *pura* se entiende su condición *apriorística* o anterior a dicha experiencia, a las que sin embargo se les quiere hacer jugar la *función «trascendental»* o *constitutiva* de conformar activamente un no menos presunto material sensorial que a su vez ha sido pensado como siendo de suyo o en su origen enteramente *pasivo e informe*, no pasa de ser una mera petición de principio (de yuxtaposición entre ambos planos enteros, el conformador y el del material conformado) vacía e indeterminada, y, por tanto, a la postre ininteligible, completamente incapaz por ello de ofrecer criterios, o sea principios de discernimiento, para hacer inteligible la conexión (la yuxtaposición) cuyo principio meramente pide¹³. Y ello tanto cuando se trate, en efecto, de la presunta conformación espacio-temporal del material sensorial en las diversas figuras espaciales y en la sucesión temporal discontinua como cuando se trate de la no menos presunta conformación categorial de esta última ordenación sensorial en los objetos de la experiencia

¹¹ Según el análisis que en efecto Kant realiza a este respecto, como se sabe, en las Secciones primera y segunda de la Primera Parte de la Doctrina Trascendental de los Elementos de la primera de sus *Críticas*.

¹² Según el análisis kantiano realizado como se sabe al respecto en la Primera División de la Segunda Parte de la Doctrina Trascendental de los Elementos de la primera de sus *Críticas*.

¹³ Es esencial advertir que nuestra crítica al modo como Kant ha conceptualizado su gnoseología apriorística trascendental no se cifra en la condición apriorística *sin más* de dicha gnoseología, sino precisamente en la *concepción pura* de dicho apriorismo, que es por donde éste queda radicalmente desencarnado (de acuerdo con su metodología disectiva). No negamos, por tanto, que el conocimiento, como quiere Kant, esté constituido o conformado —construido, preferimos nosotros decir—, y que lo esté en función de ciertas condiciones *a priori* suyas, con tal de que esas condiciones sean vistas como radicalmente encarnadas, esto es, entendidas como un cuerpo viviente operatorio y sensorial capaz en efecto de construir (conformar) mediante sus operaciones los materiales sensoriales dados inmediatamente entre medias de dichas operaciones. Pero se trata entonces de un apriorismo *relativo*, o sea *relativo a* los materiales (sensoriales) *entre medias* de los que se llevan a cabo indefectiblemente sus construcciones operatorias, y por tanto *en modo alguno ya puro*, o sea *sin mezcla alguna* con dichos materiales. Es, por tanto, la concepción kantiana *pura* de su apriorismo, y *no* su apriorismo *sin más*, la que en efecto bloqueará las pretensiones trascendentales o constitutivas que quiere atribuirsele y la que se acabará propagando a sus pretensiones prácticas últimas tornándolas estériles. Nos es imposible en el contexto de este trabajo desarrollar más esta cuestión por lo demás enteramente decisiva. Bástenos por ello decir que nos estamos moviendo, en principio, en las proximidades de la idea de conocimiento implicada por la teoría del cierre categorial de Gustavo Bueno —por ejemplo, entre otros muchos lugares de su obra, en G. Bueno, 1995.

empírica ordinaria. Y a este último respecto de nada vale ciertamente apelar, como se verá llevado a hacer Kant¹⁴, a los «esquemas trascendentales» como un presunto puente unitivo entre ambos órdenes de conformaciones, la espacio-temporal sensorial y la intelectual, que nos hiciese inteligible la continuidad sin fractura que se pretende entre ambos planos, pues dichos esquemas inevitablemente reproducen, en su estructura interna misma, a modo de meras hipótesis *ad hoc*, la mera petición de principio vacía e indeterminada de partida que mediante ellos se pretende precisamente suturar y de este modo evitar. De nada valdrá, en efecto, apelar por ejemplo al «esquema de sucesión» —entre la presunta causa y el presunto efecto— para dar por «preparada» la aplicación de la categoría de causalidad a partir de dicho esquema, o bien de apelar, por ejemplo, al «esquema de la permanencia» para suponer preparada la aplicación de la categoría de sustancia a partir del mismo, porque lo que sigue siendo ininteligible es que hayan de ser precisamente tales categorías (la causalidad, la sustancia), y no otras, las que, tal como han sido concebidas, o sea de un modo a puramente *priori*, precisamente puedan ser aplicadas a partir de dichos esquemas.

Así pues, es la pretensión gnoseológica kantiana de circunscribir empíricamente la función trascendental de conformación del material empírico, al objeto de evitar recaer de este modo en la gratuita deducción racional íntegra del mundo al margen de todo contexto empírico de circunscripción en la que había incurrido la metafísica racionalista dogmática, la que quedará *bloqueada* por el formato apriorístico puro —o puramente apriorístico— desde el que a su vez ha sido concebida dicha función trascendental, de suerte que dicha pretendida función no pasará en realidad de ser una mera petición de principio que gira sobre el vacío de su propia ininteligibilidad, mostrándonos de este modo como un mero postulado intencional, pero no efectivo, de la gnoseología kantiana. Dicha pretendida función trascendental, en cuanto que concebida de un modo apriorístico puro, no pasa en efecto de ser un «sueño dogmático» racionalista más que sigue inexorablemente actuando en dicha gnoseología.

Y lo mismo cabrá decir, al fin, de la idea de una «apercepción trascendental» mediante la cual Kant ha querido, como es sabido¹⁵, reconocer una función cognoscitiva unificadora última que lo fuera a la par tanto de la actividad del sujeto cognoscente como del contenido empírico conocido —sensorial e intelectual o discursivo—, pues la cuestión es que, en la medida en que dicha pretendida función de apercepción trascendental (o función trascendental de apercepción) sigue siendo pensada de un modo apriorístico puro, no deja de seguir siendo un mero postulado intencional pero no efectivo de su gnoseología. Lo que sigue sin entenderse en efecto es de qué modo dicha apercep-

¹⁴ Como es sabido, en efecto, en el Capítulo I del Libro Segundo de la Primera División de la Segunda Parte de la Doctrina Trascendental de los Elementos de la primera de sus *Críticas*.

¹⁵ Según el análisis llevado a cabo en el párrafo 16 de la Sección segunda del Capítulo II del Libro primero de la Primera División de la Segunda Parte de la Doctrina Trascendental de los Elementos de la *primera* de sus *Críticas*.

ción *lo es* (trascendentalmente) *también* del contenido empírico conocido desde el momento en que ella sigue siendo pensada de un modo puramente apriorístico. Como luego veremos, será esta idea kantiana la que luego el idealismo real postkantiano podrá extender ilimitadamente en un sentido pretendidamente real.

Y nos parece que es preciso cifrar la estirpe racionalista dogmática de la concepción kantiana apriorística pura de la función trascendental, más que en ningún otro sistema racionalista, ante todo en el *ocasionalismo* ontológico de Malebranche, pues en efecto tanto las presuntas impresiones sensoriales pasivas e informes como luego sus presuntas conformaciones sensoriales espacio-temporales vienen a figurar en su gnoseología precisamente como «ocasiones» para que sobre ellas actúen en cada caso sus correspondientes presuntas formas *a priori* puras conformándolas según su presunto modo de conformación. Y ello de tal modo que, como ocurre siempre con las meras correlaciones ocasionales, dichas «ocasiones» no ofrecen el menor criterio o principio de discernimiento para entender cómo es que a partir de ellas puedan resultar precisamente en cada caso unas, y no otras, ordenaciones o conformaciones determinadas —sean las diversas ordenaciones sensoriales espacio-temporales, sean los diversos tipos de objetos empíricos ya categorialmente conformados.

En relación con esta factura racionalista dogmática ocasionalista de la gnoseología apriorística trascendental kantiana que aquí estamos diagnosticando, hay un texto de Schopenhauer que no puede ser ciertamente más significativo; me refiero a su *Ensayo sobre la visión de espectros y lo que con ella se relaciona*, que forma parte como es sabido de su *Parerga y Paralipómena*. En este trabajo Schopenhauer, sin dejar de ser fiel a la gnoseología kantiana, como él mismo quería, se permite argumentar, y con toda pulcritud técnica, ni más ni menos que a favor de la posibilidad de la visión de espectros o fantasmas, y la cuestión es que lo hace desde argumentos gnoseológicos que no dejan de seguir siendo kantianos. Pues los espectros bien pueden ser, como argumenta el discípulo de Kant, imágenes objeto de una intuición intelectual pura enteramente indiscernibles de las que provoca u ocasiona la sensibilidad pero sin el concurso de la sensibilidad. Se dirá acaso que de este modo no se cumple la circunscripción empírica de las funciones trascendentales que Kant ha querido atribuirle a las formas *a priori* puras (de la sensibilidad y del entendimiento). Pero la cuestión es que lo que el argumento de Schopenhauer nos viene a poner de manifiesto, aunque tampoco pueda decirse que fuera ésta su intención, es precisamente lo puramente gratuito por vacío de esta pretensión kantiana de circunscripción empírica de la presunta función trascendental de dichas formas puramente *a priori*. Se diría, en efecto, que Schopenhauer, por fidelidad argumentativa a Kant, y aun cuando no fuera ésta su intención, está procediendo a una *reducción al absurdo* del apriorismo trascendental kantiano en lo que éste precisamente tiene de *puro apriorismo ocasional*, una reducción al absurdo que efectivamente procede desvelándonos que, desde los supuestos de semejante puro apriorismo ocasional, bien podrían conformarse imágenes *tanto con ocasión de la sensibilidad como sin ella*, con lo que al final resulta que dichas ocasiones no

son más que un puro añadido *inerte* por gratuito de semejante modo de concebir la constitución del conocimiento.

Y es este bloqueo de la pretendida función trascendental de conformación del material empírico —o bien de la pretendida circunscripción empírica de dicha función trascendental—, debido al formato apriorístico ocasional en cuanto que puro desde el que dicha función ha sido concebida, el que acabará asimismo teniendo unos muy determinados efectos perturbadores en una de las ideas decisivas de la gnoseología kantiana, justamente aquella mediante la cual esta gnoseología ha querido reconocer un límite negativo a la racionalización teórica sin residuo del mundo empírico, que es en efecto la idea de «noúmeno». Pues mediante dicha idea en efecto Kant ha querido en principio *tan sólo* pensar la idea de un límite negativo a la racionalización teórica sin residuo del mundo (empírico). Mas a su vez, y debido de nuevo a su concepción apriorística ocasional (en cuanto que pura) de la función trascendental, Kant se ha visto *asimismo* llevado a entender el noúmeno como «cosa en sí» en cuanto que *trascendencia real* absoluta respecto de un «fenómeno» *cognoscitivo* concebido por su parte a su vez como *encapsulado en la inmanencia de su presunta representación a priori pura*, introduciendo de este modo una malformada y gratuita *escisión*¹⁶ en el conocimiento entre un fenómeno entendido como *velo que opaca* el acceso a la realidad, en vez de cómo vía de acceso a la misma, y esa misma realidad entendida como *trascendencia absoluta* cuyo acceso estaría velado por el fenómeno¹⁷. Pero de ningún modo era necesario, para sostener la sola idea de noúmeno en cuanto que mero límite negativo a la racionalización teórica sin residuo del mundo (empírico), tener que asumir semejante escisión cognoscitiva, pues el fenómeno (y conformado) bien puede ser concebido como una vía de acceso a la realidad misma sin perjuicio de reconocer que ésta no quede nunca definitivamente agotada en ninguna de dichas conformaciones fenoménicas suyas. Como luego veremos, será precisamente esta malformada y gratuita escisión aquella de cuyo hilo acabarán tirando, cada uno a su modo, tanto el idealismo real postkantiano que culmina en el idealismo absoluto de Hegel como la rebelión (neorromántica) contra este idealismo llevada a cabo por Schopenhauer.

1.3. *La esterilización de los fines prácticos últimos de la filosofía kantiana como consecuencia de su concepción gnoseológica pura del apriorismo*

Pues bien, la cuestión es que, como decíamos, la misma fuente de la incapacidad para concebir adecuadamente en su gnoseología la función trascendental empíricamente circunscrita, o sea la concepción apriorística pura (o pura-

¹⁶ Una escisión *disectiva*, en efecto, una vez más, resultante del modo disectivo general de pensar que es propio de Kant.

¹⁷ Según la discusión de esta cuestión que en efecto Kant lleva a cabo en el Capítulo III del Libro segundo de la Primera División de la Segunda Parte de La Doctrina Trascendental de los Elementos de la primera de sus *Críticas* a través de las diversas variaciones de las ediciones A y B de dicha *Crítica*.

mente apriorística) y por ello ocasional de dicha función, es la que se propagará y afectará al modo kantiano de construir los objetivos prácticos últimos de su filosofía dejándolos al cabo inexorablemente esterilizados.

Muy brevemente: por lo que respecta al uso práctico, en cuanto que moral, de la razón¹⁸, Kant ha buscado entender el fundamento del sentido del deber moral como un fundamento que fuese absoluto en cuanto que enteramente incondicionado o independiente respecto del material empírico al cual sin embargo debe acabar aplicándose en todo caso dicho deber, que son precisamente las «costumbres». Y ello ha sido así en la medida en que Kant ha seguido pensando dicho fundamento de un modo apriorístico puro (o puramente apriorístico) con respecto a dichas costumbres, las cuales por su parte han sido de hecho correlativamente concebidas como meras «ocasiones» respecto de las cuales aplicar dicho deber. De aquí en efecto que la ética kantiana, o sea su imperativo moral categórico, pretenda ser una ética *puramente* formal, y no ya de bienes o fines, puesto que dicha formalidad está siendo pensada en efecto de un modo puramente apriorístico. Kant no ha buscado, desde luego, de entrada, en el ámbito moral, ninguna clase de circunscripción empírica de la función trascendental, como sí ha querido hacerlo en el ámbito gnoseológico, sino que ha pretendido desde el principio desconectar el fundamento absoluto del deber de toda posible circunscripción en dicho sentido —de toda posible circunscripción consuetudinaria—. Pero no por ello ha podido dejar de entender dicho deber, que se quiere universalmente válido de un modo puramente *a priori*, como debiéndose *hacer valer* a su vez precisamente en el ámbito empírico de las costumbres. Pero entonces la cuestión es que así como la función trascendental gnoseológica resultaba fallida, girando sobre el vacío gratuito de su propia ininteligibilidad, la pretensión de *hacer valer* semejante universalidad moral formal puramente *a priori* resulta no menos fallida, en cuanto que quedará en efecto indefectiblemente *flotando* sobre el vacío gratuito de su propia inaplicabilidad respecto de toda costumbre humana efectiva positivamente dada o posible. Es el imperativo moral categórico kantiano mismo (en todas y cada una de sus formulaciones), en efecto, el que *tampoco se entiende*, puesto que lo que no se entiende es precisamente la pretendida aplicación de un deber, cuya formalidad universal se quiere puramente *a priori*, a unas costumbres que a su vez no han podido dejar por su parte de ser entendidas como meras «ocasiones» de la aplicación de semejante deber.

Kant parece haber sido ciertamente incapaz de advertir que es sólo *entre medias* y *a partir de* las costumbres humanas efectivas positivamente dadas (y tanto, por cierto, a escala biográfica como histórica), y en cuanto que dichas costumbres *deben contener ya bienes y, por tanto, fines efectivos*, como puede en todo caso llegarse a alzar y conformar, como una *crítica mutua recurrente e incesante entre las mismas*, una obligación moral que puede sin duda llegar a ser, en cada caso, *tan universal como inexorablemente circunstaciada por el horizonte* (biográfico e his-

¹⁸ Que Kant ha estudiado en efecto en la segunda de sus *Críticas*, así como en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

tórico) *posible* en el que dichas costumbres se dan —como un *universal concreto moral*, en efecto, histórica y biográficamente circunstanciado, y por ello *obligadamente* modulado o ponderado en cada caso¹⁹. Y será sólo *desde dentro* de esta efectiva crítica mutua incesantemente recurrente de las costumbres, pero nunca a partir de un presunto deber moral formal puramente *a priori*, como en todo caso se podrán hacer necesarios los «postulados de la razón práctica» —relativos en efecto a la existencia de Dios y a la existencia e inmortalidad del alma—, como una garantía práctica en efecto de la inteligibilidad de la *prosecución* del proyecto práctico (histórico y biográfico) más universal posible que en cada caso pueda resultar de la crítica de otros posibles proyectos ya dados²⁰.

Y por lo que respecta, por fin, al uso de la razón práctica en cuanto que libre actividad finalista («estética» y «teleológica» mediante los «juicios reflexionantes»)²¹, un uso libre éste cuya libertad se supone en efecto que es la misma que la libertad presupuesta por la razón práctica moral, es cierto que Kant ha buscado —seguramente a través de las páginas más esforzadas y penetrantes que ha escrito—, y al objeto precisamente de encontrar algún enlace unitivo entre sus dos anteriores *Críticas* previamente diseccionadas, desvelar un «acuerdo» posible entre los contenidos empíricamente conocidos por la ciencia positiva, concebidos siempre como mecánicos, y la forma de ordenación finalista de dichos contenidos puesta por dicha actividad libre, de manera que pudiéramos disponer a la postre de alguna suerte de intuición última de un posible orden finalista del mundo dentro del cual quedase albergada nuestra libre actividad finalista. Pero lo cierto es que, una vez más, su concepción puramente *a priori*, o sea *desencarnada*, de dicha actividad libre finalista humana por un lado, y su concepción meramente *mecánica* de la naturaleza conocida por la ciencia positiva por otro, hacen que dicho acuerdo buscado por Kant sea a la postre solamente eso, un acuerdo que *se busca, pero que nunca se alcanza*, tornando los esfuerzos kantianos a este respecto en una mera filosofía del «como si». De nuevo, es el apriorismo puro kantiano el que ha bloqueado la concepción de toda actividad libre y finalista humana como una actividad *radicalmente corpórea o carnal* —*sensorial y operatoria*—, y a la vez es su concepción mecánica de la naturaleza la que le ha impedido reconocer que al menos un sector decisivo de la misma, justamente el de la vida orgánica, de la que el hombre forma inexcusablemente parte en cuanto que íntegramente carnal, posee una *finalidad inmanente*, que son los dos supuestos imprescindibles a partir de los cuales podría empezar a construirse ese acuerdo que Kant ha buscado pero que no

¹⁹ De modo que a lo que precisamente estamos *moralmente obligados* es a ponderar o modular en cada caso el contenido y el alcance de nuestras obligaciones.

²⁰ De suerte que sólo concebidos de este modo los «postulados de la razón práctica (moral)» es como podríamos acceder precisamente a la comprensión del sentido y de la estructura básicos de la teología y la filosofía cristianas tradicionales respecto de las relaciones entre la fe y la razón. Nos es imposible en el marco de este trabajo desarrollar esta cuestión por lo demás decisiva.

²¹ Estudiado por Kant como es sabido en la tercera de sus *Críticas*.

ha logrado, y por lo mismo esa idea de la actividad final y libre humana como inmersa y acorde con el sentido último de la naturaleza misma.

Así pues, y en resolución, Kant no sólo ha procedido, estructuralmente, desprendiendo disectivamente el uso práctico del teórico de la razón, dejando de este modo a aquél desprovisto de toda capacidad reguladora de éste, sino que asimismo ha comenzado por entender de un modo malformado, debido a su formato puramente apriorístico y por ello ocasional deudor del racionalismo moderno dogmático, el uso teórico mismo (trascendental) de la razón, de suerte que es dicha malformación la que en primer lugar se propaga y afecta a su concepción del uso práctico moral de la razón dejándola esterilizada, y la que asimismo se sigue propagando a sus esfuerzos últimos por recuperar algún enlace unitivo entre ambos usos de la razón previamente diseccionados, el teórico y el moral, esterilizando del mismo modo dichos esfuerzos. Y la cuestión es que la razón última de dicha malformación —de entrada, gnoseológica— que se propaga a través de todas las estancias estructuralmente diseccionadas del conjunto de su filosofía —la teórica, la moral y la finalista—, reside a su vez precisamente en ese modo disectivo general de pensar que Kant nunca ha abandonado, el modo en efecto mediante el cual ha comenzado ya a pensar la función trascendental gnoseológica misma.

Se comprende entonces, en definitiva, que la obra de Kant en su conjunto se nos muestre estructuralmente sometida a una *inestabilidad y precariedad constitutivas*, las que precisamente se derivan de semejante *propagación a través de todas sus estancias mutuamente diseccionadas de una malformación originaria a su vez resultante de su modo disectivo de pensar*. Y se comprende por ello que todas las filosofías que de un modo u otro se han originado a partir de la kantiana no hayan podido dejar intacto su sistema constitutivamente inestable y precario, sino que hayan tenido que introducir siempre alguna alteración en el mismo. Unas alteraciones éstas que, en todo caso y a su vez, en la medida en que siguen siendo deudoras cada una a su modo de dicho sistema, seguirán reproduciendo, de uno u otro modo, la estructura disectiva y malformada del sistema de origen responsable de su inestabilidad y precariedad. Y éste es el caso, en efecto, como ahora veremos, del ciclo que va desde Kant a Schopenhauer, y que a partir de éste alcanza a Nietzsche y a Freud, pasando por el romanticismo idealista alemán y el idealismo real postkantiano.

2. EL DESARROLLO NEGATIVO-ABSTRACTO DEL «MOTIVO ROMÁNTICO» EN EL ROMANTICISMO IDEALISTA ALEMÁN Y SU REABSORCIÓN/CANCELACIÓN EN EL IDEALISMO REAL POSTKANTIANO

2.1. *La negación abstracta del apriorismo puro kantiano en el romanticismo idealista alemán*

Con intencionado anacronismo, hemos remitido el origen de lo que hemos llamado el «motivo romántico» a la estructura y al sentido básicos de la teolo-

gía y la filosofía cristianas tradicionales en la medida en que en éstas, en efecto, la primacía de la fe, y con ella de la voluntad, sobre la razón, a la vez que permitía reconocer que la fe, y con ella la voluntad, desbordan negativamente de un modo infinito a la razón, hacía asimismo posible una concepción y un uso ponderados de la razón en el seno de la realimentación subordinada de ésta con la fe. Nos es imposible, naturalmente, en el marco de este trabajo, dar una idea, ni siquiera remotamente aproximada, de la inmensa complejidad, riqueza y sutileza de las diversas inflexiones que a lo largo del desarrollo de la filosofía cristiana tradicional (antigua y medieval) fue experimentando el delicado sistema de equilibrios relativo a las relaciones entre la razón y la fe. Por ello nos hemos de limitar a apuntar que de lo que de algún modo siempre se trató es de conjugar lo más armónicamente posible la inexorable vía de la «teología negativa», que sólo puede acceder al conocimiento del Ser que «es el que es» (según la revelación mosaica del Sinaí) por «remoción» a partir de la naturaleza conocida de los seres creados —una vía ya conformada, por tomar esta referencia absolutamente clásica, en San Agustín— con la vía positiva de la «teología natural» que buscaba no sólo demostrar racionalmente la existencia de Dios —como es el caso de las vías tomistas—, sino a su vez complementar esta demostración con una aproximación al conocimiento de Su esencia mediante la analogía con la naturaleza de los seres creados —como ocurre asimismo en Santo Tomás. Y aquí lo decisivo es (sin perjuicio de las múltiples inflexiones en las que no podemos entrar) que el principio regulativo que siempre guió la relación entre ambas vías teológicas, la «negativa» y la «positiva», fue el de asegurar un *enlace unitivo* —no disectivo— entre ellas, un enlace éste —paradigmáticamente representado en la concepción tomista de los *praeambula fidei*— según el cual las verdades reveladas, sin perjuicio de desbordar negativamente de un modo infinito las posibilidades de la razón natural, contienen a su vez al menos ciertos aspectos racionalmente accesibles, de suerte que es dentro de este *continuo material* entre la fe y la razón, como precisamente la razón puede quedar polarizada o movilizada en su ejercicio por la fe. Un enlace éste, en efecto, según el cual puede decirse que si bien el Dios demostrado por las vías tomistas (en rigor, por las cuatro primeras, que luego Kant agrupará bajo el rótulo de «argumento cosmológico») no es, *todavía*, en el orden del conocimiento, el Dios revelado del Sinaí. Éste sí es, *también*, el Dios cuya existencia ha sido demostrada por dichas vías²². Así pues, el «motivo romántico», inexcusablemente presente en la teología y la filosofía cristianas, sin perjuicio de reconocer las distancias negativamente infinitas entre la razón y la fe, no dejó nunca de actuar conjugado con el enlace unitivo entre ambas que hacía posible un uso (ponderado) de la razón siempre realimentado por la fe.

Por ello, naturalmente, la presencia y la función que dicho motivo tenía en su contexto teológico-filosófico de origen no es desde luego lo mismo que lo que

²² Puede consultarse al respecto, por ejemplo, el capítulo primero de la *Introducción a la Filosofía Cristiana* de Étienne Gilson (E. Gilson, 1960), y en particular en la p. 24 de la edición española de 2009.

luego será la filosofía del romanticismo idealista alemán derivada precisamente a partir de Kant²³. Tampoco podemos en los límites de este trabajo hacernos cargo de la notable amplitud de variaciones y matices que esta tradición romántica va a adoptar —en la obra de autores como Goethe, Schiller, Novalis, los hermanos Schlegel o Schleiermacher—, por lo que nos limitaremos a esbozar el que en todo caso consideramos que constituye el principal hilo conductor filosófico de esta corriente —por lo demás, como es sabido, preferentemente artístico-literaria, sin perjuicio de su intenso contenido filosófico (y teológico). Expuesto muy brevemente: entendemos que el romanticismo idealista se origina ante todo a partir de la impugnación de la estirpe racionalista, en cuanto que puramente apriorística, y por ello *desencarnada*, de la concepción kantiana de las tres facultades humanas, una concepción ésta derivada del modo mutuamente disectivo como estas facultades han sido entendidas por Kant. El romanticismo buscará siempre en efecto concebir, a nuestro juicio en principio con razón, alguna forma de funcionamiento vitalmente engranado, o sea *unitario en cuanto que viviente*, de las facultades humanas, y pretenderá asimismo entender que es mediante dicha forma de actividad viviente unitaria como en el hombre tiene lugar su inexcusable aspiración a acceder de algún modo al sentido último de la totalidad de la realidad. De aquí, en efecto, que se comience ante todo por impugnar, con la pretensión de desbordar, la concepción kantiana del entendimiento (del uso teórico empírico kantiano de la razón) en la medida en que se entiende que semejante concepción, debido a su condición desencarnada en cuanto que puramente apriorística y a la vez cognoscitivamente confinada por diseccionada, yugula aquella aspiración humana a acceder al sentido último de la totalidad de la realidad. Ya sabemos que dicho acceso había querido ser asegurado por Kant mediante la vía práctica, en cuanto que moral, y asimismo mediante el puente o el acuerdo que los juicios reflexionantes (estéticos y finalistas) buscaban establecer entre los contenidos de la razón teórica y los de la razón práctica moral. Pero será debido, de nuevo, al formato puramente apriorístico o desencarnado y disectivo, deudor del racionalismo dogmático, con el que asimismo han sido pensados por Kant ambos usos prácticos de la razón, por lo que la filosofía romántica buscará, al objeto de desbordar estas restricciones de estirpe racionalista, además de promover una concepción unitaria viviente de todas las facultades humanas (cognoscitivas, sentimentales y volitivas), dar salida a la aspiración a acceder al sentido último de la totalidad de la realidad mediante una nueva concepción o modulación de la facultad práctica, a cuya actividad prioritaria quedarán ahora funcionalmente subordinadas todas las demás facultades, y que no ya será preferentemente de orden moral (puesto que la moral quedará siempre en todo caso de uno u otro modo subordinada a esta nueva actividad), sino más bien de orden volitivo-sentimental —y que adquirirá, según los casos, como es sabido, una orientación preferentemente amorosa, o estética o religiosa—. Pues se supone

²³ Y ello sin perjuicio de que podamos establecer el círculo hermenéutico que aquí estamos poniendo en juego entre ambos momentos histórico-filosóficos.

en efecto que sólo mediante semejante acceso prioritariamente volitivo-sentimental a la realidad es como el individuo humano viviente podrá empatizar y participar plenamente de una naturaleza (infinita), que a su vez ha sido concebida como dotada en su conjunto de una finalidad inmanente y asimismo divinizada o cuasidivinizada, de manera que se cumpla efectivamente el acuerdo entre la unidad última vital de sus fines y la unidad de los fines de la propia naturaleza infinita envolvente de que forma parte.

Ahora bien, la cuestión es que este pretendido acceso sentimental-volitivo al sentido último de la totalidad de la realidad no ha dejado de adoptar en esta tradición²⁴, y precisamente *debido al tipo de modelo* a partir del que *se origina* y que busca impugnar (negar), que no es otro más que el modelo *kantiano* puramente apriorístico de las facultades, el formato conceptual de *una negación o reversión meramente abstracta* de dicho modelo positivo, *el cual por su parte ya comportaba precisamente un vaciado o una negación abstracta*, en cuanto que desencarnada, *de todo cuerpo viviente humano efectivo*. Con lo cual esta tradición de rebeldía romántica frente al pensamiento kantiano no dejará nunca de verse envuelta y dominada a la postre por este marco kantiano frente al cual, pero siempre dentro del cual, ha pretendido alzarse.

Y es justo por esto por lo que, así como el modelo del apriorismo puro ocasional pretendidamente trascendental resultaba ser, en lo que precisamente tenía de puro apriorismo ocasional, gratuito, por vacío, y a la postre indecible, así de gratuito, vacío y a la postre indecible resultará ser la mera reversión negativa abstracta de dicho modelo mediante la que la tradición del romanticismo idealista alemán no ha dejado de concebir su idea de un pretendido acceso sentimental-volitivo (presuntamente) encarnado a la realidad²⁵.

2.2. *La reabsorción/cancelación del «motivo romántico» en el idealismo real postkantiano*

Se comprende entonces la operación que el idealismo real postkantiano que culmina en el idealismo absoluto de Hegel podrá llevar a cabo con semejante

²⁴ De un modo más o menos acentuado según los casos, y en cuyas variaciones no podemos entrar aquí.

²⁵ Se comprende entonces, por cierto, desde nuestro análisis, que Carl Schmitt pudiera concebir en efecto al romanticismo alemán —como es sabido, en su libro de 1919 *Romanticismo político*, así como en el *Prólogo* a la edición de 1925 de dicho libro— como poseyendo una estructura conceptual *ocasionalista*, o como un «ocasionalismo subjetivizado», es decir, como aquella disposición espiritual que se limita a tomar al mundo, en cada una de sus efectivas determinaciones positivas, como mera ocasión para el despliegue del juego de una subjetividad libre y creativa (preferentemente estética) que desborda siempre de un modo ilimitadamente negativo dicho mundo, sin comprometerse jamás en concreto con él (en particular políticamente). Se comprende, en efecto, cuando precisamente advertimos desde nuestro análisis que el romanticismo supone la mera negación abstracta, o la mera vuelta abstracta del revés, del ocasionalismo gnoseológico ya actuante en el apriorismo puro pretendidamente trascendental kantiano.

rebelión negativa romántica postkantiana. Ni Fichte, ni menos aún Schelling o Hegel, ignorarán ciertamente el «motivo romántico», ya presente de cierta manera en la filosofía kantiana y desplegado a su modo por el romanticismo idealista postkantiano, como tampoco ignorarán desde luego la idea de un acceso al fundamento último y al sentido de la totalidad de la realidad asimismo presente, en cada caso a su modo, en Kant y en el romanticismo. Antes bien tendrán muy en cuenta dicho motivo, pero precisamente para *reabsorberlo y cancelarlo definitivamente* (como ocurrirá por antonomasia en el idealismo dialéctico absoluto de Hegel) al (re)insertarlo en una concepción, no ya del mero acceso a la realidad, sino del despliegue de la totalidad de la realidad misma que sólo ha podido efectuarse mediante una racionalización idealista teórica absoluta o sin residuo del mundo, que, por tanto, incluye también y a la que se subordina todo motivo práctico, y que es precisamente esa racionalización a la que ha podido dar pie el formato puramente apriorístico y ocasional de la gnoseología kantiana en la medida en que dicha racionalización procede extendiendo ilimitadamente dicho formato bajo la forma de un ilimitado idealismo real —primero a partir del sujeto en Fichte; luego a partir del objeto en Schelling, y por fin de un modo propiamente absoluto en Hegel.

Pues una vez más es preciso en efecto advertir que dicha racionalización idealista teórica absoluta del mundo, que ahora podrá desplegarse ya como un idealismo que se quiere «real», y no meramente «trascendental» o cognoscitivo-constitutivo como quería Kant, ha sido posible *precisamente a partir del formato apriorístico puro (o puramente apriorístico) de la gnoseología kantiana*. Pues lo que semejante racionalización absoluta va hacer no es sino, por decirlo así, «tirar del hilo» del formato puramente apriorístico de la idea kantiana de una apercepción trascendental en un sentido ahora real, y ello en la medida a su vez en que el «recorrido» de dicho hilo no ha podido ser controlado o frenado por la concepción kantiana, asimismo puramente apriorística, y por ello ocasional, del «noúmeno» como «cosa en sí». Como hemos visto, en efecto, la idea kantiana de «noúmeno», mediante la cual se pretendía en principio precisamente poner un límite negativo a la racionalización teórica trascendental de la experiencia empírica, había sido a su vez malformada por Kant mediante la idea de una «cosa en sí» como supuesto correlato real trascendente de un fenómeno cognoscitivo supuestamente encapsulado en la inmanencia de su forma de representación puramente *a priori* —y por ello ocasional. De este modo, todo lo que el ulterior idealismo ilimitado real tendrá que hacer para desplegarse, o sea para extender ilimitadamente en un sentido real la idea kantiana de apercepción trascendental, no es sino, por decirlo así, *beneficiarse de la propia incapacidad* de la idea kantiana de «noúmeno» como «cosa en sí» *para precisamente controlar o frenar* dicha extensión. Será, en efecto, *la propia incapacidad* del formato puramente apriorístico y por ello ocasional de la gnoseología kantiana *para controlar* las funciones cognoscitivas trascendentales empíricamente circunscritas que se le ha querido atribuir, la que se *seguirá mostrando asimismo incapaz de controlar o frenar* la extensión ilimitada de dicho formato en un sentido real. Después de todo, en efecto, ya vimos que la cosa en sí venía a figurar en la gnoseología kantiana como un añadido cognoscitivamente *inerte* preci-

samente en cuanto que *ocasional*. Se comprende entonces que dicha mera *ocasión inerte* pueda llegar a ser reabsorbida, y de este modo suprimida, mediante la operación de extender ilimitadamente en un sentido pretendidamente real el formato apriorístico puro del que depende su condición meramente ocasional, que es lo que justamente va a hacer el idealismo real.

Y esta operación ciertamente va a culminar, como en su cima insuperable, en el idealismo absoluto real hegeliano precisamente mediante el uso de la dialéctica, es decir, haciendo precisamente jugar a la *negación*, y con ella (repárese) al «motivo romántico» mismo, el papel de «motor lógico» —y con ello pretendidamente real— del despliegue y de la culminación de semejante racionalización idealista teórica real absoluta del mundo. Mediante una construcción, en efecto, sistemáticamente calculada, del despliegue ramificado y sucesivamente engarzado de las monótonas triadas dialécticas hegelianas podrá llegarse al repliegue (contra)simétrico de aquel despliegue que culmine en efecto en una reconciliación integral y definitiva de todas las contradicciones puestas en juego en aquellas series de triadas, de suerte que se logre al final una suerte de fusión absoluta entre la «Idea» —o principio de unificación formal de la pluralidad—, el «Sujeto» —o soporte real de dicha unificación— y la «Sustancia» —o realidad absoluta a la par subyacente y resultante de dicho proceso.

Y es de todo punto importante a este respecto advertir, obsérvese, que todo este inmenso despliegue y repliegue dialécticos de la totalidad de la realidad misma pivota a fin de cuentas sobre *una no menos inmensa y vacía tautología*, a saber, aquélla según la cual *lo que estaba ya puesto virtualmente en el comienzo puede llegar a ser lo mismo que lo que reaparecerá actualmente culminado en el final en la medida misma a su vez en que lo que reaparecerá al final es lo mismo que lo que ya se había podido poner virtualmente en el comienzo*. Y es en virtud de semejante inmensa tautología²⁶ como en Hegel ha podido ciertamente culminar, y de un modo insuperable, el fideísmo de la razón (a la postre absolutamente irracional) que acompaña siempre internamente a todo fundamentalismo racionalista. Dicha inmensa tautología resulta ser, así pues, tan gratuita, por vacía e indeterminada, y a la postre indecible, como gratuito, por vacío e indeterminado, e indecible era precisamente el apriorismo puro ocasional gnoseológico kantiano del que no constituye sino su propagación absoluta en un sentido pretendidamente real. En un sentido, en efecto, «pretendidamente real», puesto que es dicha *pretensión* de realidad del idealismo absoluto hegeliano la que resulta ser asimismo tan gratuita como gratuita era la pretensión cognoscitiva trascendental de la gnoseología kantiana²⁷.

²⁶ No por inmensa menos tautológica, a la manera como una circunferencia no deja de serlo por mucho que se prolongue la longitud de su radio. Por lo demás, es esta misma tautología la que ya estaba actuando en los sistemas de Fichte y de Schelling, y la que asimismo reaparecerá en la obra de los grandes profetas decimonónicos del progreso humano absoluto, o de la culminación histórica inmanente de dicho progreso, o sea en la obra de Comte y Marx.

²⁷ De suerte que bien podría decirse que el método disectivo del pensamiento kantiano ha acabado por reproducirse a la postre, del modo más radicalmente paradójico, en el propio

Una vez más nos es dado advertir, en definitiva, que es el formato malformado de la gnoseología kantiana —su apriorismo puro y por ello ocasional— el que actúa como pórtico o como dispositivo disparador que ha dado pie a un desarrollo —en este caso el de la ontología del idealismo real absoluto— que supone sin duda una severa distorsión de las intenciones originarias kantianas, pero que no deja de ser posible precisamente a partir de dicha malformación gnoseológica.

3. LA ABERRACIÓN INVERSA DEL APRIORISMO PURO TRASCENDENTAL KANTIANO EN LA FORMACIÓN DE LA CLAVE FILOSÓFICA DEL SUJETO MODERNISTA EN SCHOPENHAUER, NIETZSCHE Y FREUD

3.1. *La filosofía de Schopenhauer como paradigma de la aberración inversa del apriorismo puro trascendental kantiano*

Se comprende entonces, a su vez, que, dado el carácter *gratuito* de esta íntegra racionalización teórica idealista del mundo pretendidamente real, pueda *rebrotar* ahora una vez más el «motivo romántico», esta vez como una nueva rebelión u oposición negativa frente a dicho tipo de racionalización absoluta, que es lo que precisamente va a ocurrir paradigmáticamente en la filosofía de Schopenhauer. Pero una vez más podremos comprobar que dicha forma de rebelión —«neorromántica»— se va a poder desplegar asimismo a partir de la misma falla gnoseológica originariamente kantiana de la que ya se había alimentado por su parte y a su modo el idealismo real absoluto, o sea su formato puramente apriorístico y ocasional, y además ahora lo va a hacer contando ya con la plantilla ontológica de la absoluta racionalización idealista teórica del mundo efectuada por dicho idealismo, a la cual plantilla se va a limitar a revertir o dar la vuelta de un modo meramente abstracto.

Pues la concepción que Schopenhauer nos va a proponer²⁸, en efecto, de la relación entre el mundo como «voluntad» y como «representación» viene a cifrarse precisamente en esto: en limitarse a revertir negativamente de un modo abstracto la función trascendental que el apriorismo puro ocasional kantiano quería conferir a las puras formas *a priori* (de la sensibilidad y del entendimiento)²⁹ de suerte que, en vez de concebir a dichas formas como condición de *posibilidad* de la conformación de la experiencia empírica posible (del mundo representa-

sistema hegeliano, pues si bien éste ha pretendido reunificar «orgánicamente» todas las escisiones disectivas kantianas, lo ha hecho de un modo tan idealmente gratuito, que al final la disección última que reaparece en su sistema es la que precisamente se da entre su construcción ideal misma y la propia realidad.

²⁸ Básicamente, como es sabido, en su obra fundamental *El mundo como voluntad y representación*, de 1819, así como en el conjunto de su obra.

²⁹ Bien entendido que, como se sabe, Schopenhauer simplificará el sistema kantiano de dichas formas reduciendo éstas sólo al «tiempo», el «espacio» y la «causalidad», y asimismo resituando a la forma causal del entendimiento en el plano de la intuición en el que ya operan el tiempo y el espacio.

do), sean ahora concebidas como condición de *imposibilidad* de la conformación de toda posible experiencia empírica de la *voluntad*, y entendiendo a su vez dicha completa imposibilidad de acceso representacional empírico de la voluntad precisamente como una *ontología general absoluta*, tan general y absoluta en efecto como lo era la ontología que resultaba de la racionalización idealista teórica íntegra del mundo del idealismo real absoluto frente al que se rebela.

También Schopenhauer partirá, en efecto, como el idealismo real absoluto, de la escisión cognoscitiva introducida por Kant al entender la cosa en sí como supuesto correlato real trascendente de un no menos supuesto fenómeno enclaustrado en la inmanencia de su forma puramente *a priori* de representación, y aun abundará en dicha escisión poniendo todo el cuidado en subrayar los dos componentes de la misma, esto es, por un lado la actividad representacional del sujeto conforme a sus puras formas *a priori*, y por otro el dato irreducible a dicha actividad que supone la cosa en sí. Y así como el idealismo real absoluto había podido desplegarse, en efecto, según vimos, a partir de la propia incapacidad del apriorismo puro trascendental para controlar la función trascendental que quiere atribuirse a las formas puramente *a priori*, en cuanto que dicha incapacidad lo sigue siendo para controlar o frenar la extensión ilimitada de dicho apriorismo puro en un sentido real, también la operación llevada a cabo por Schopenhauer se alimentará de dicha incapacidad, si bien interpretándola y desarrollándola ahora por su parte en un sentido distinto y opuesto al del idealismo absoluto real. Pues va a ser asimismo, en efecto, la incapacidad del apriorismo puro trascendental kantiano para controlar la función trascendental que postula la que *también puede dar pie*, como ocurre en el caso de Schopenhauer, a esa forma de *reversión negativa* de dicha función trascendental según la cual ahora, como decíamos, las formas subjetivas conformadoras del material sensorial, en vez de ser vistas como condición formal *a priori* pura de *posibilidad* de dicha conformación, podrán pasar a ser entendidas como condición formal *a priori* pura de su *imposibilidad* de conformación, con tal de que el lugar de este material sensible lo venga a ocupar ahora el que se supone que radicalmente proviene de la propia intimidad corpórea, esto es, la facultad apetitiva o volitiva, que de este modo podrá pasar a ser identificada con la cosa en sí. Así pues, mientras que el idealismo real postkantiano ha partido y tirado del hilo del aspecto «ocasional» que sin duda tenía la cosa en sí en el pensamiento kantiano al objeto de poder reabsorberlo y suprimirlo en la dirección de un idealismo real, Schopenhauer por su parte ha partido y tirado del hilo asimismo de dicho aspecto ocasional, pero incidiendo ahora en la condición de «dato irreducible» al conocimiento que asimismo tenía la cosa en sí kantiana, al objeto de poder identificar así este dato incognoscible con la voluntad. Y en esto consiste, justamente, la operación de reversión negativa del apriorismo puro trascendental kantiano llevada a cabo por Schopenhauer a la hora de pensar la voluntad³⁰. Una rever-

³⁰ Con lo cual habrá ciertamente culminado, a cuenta de la voluntad, la figura del «ocasionalismo subjetivado» detectada como hemos visto por Schmitt en el romanticismo alemán, esto es, según nuestro análisis, la vuelta abstracta del revés del ocasionalismo gnoseológico ya presente en el apriorismo puro pretendidamente trascendental kantiano.

sión ésta que, como se ve, no pasa de ser *una mera negación abstracta de lo que de suyo ya era*, en Kant, *un completo vaciado o negación abstracta de toda efectiva corporalidad viviente, y que sigue asimismo reproduciendo la yuxtaposición o escisión (disectiva) kantiana entre el plano fenoménico y el de la cosa en sí, sólo que invirtiendo negativamente ahora en el sentido indicado la función trascendental misma kantiana en relación con la voluntad*. Se comprende, por tanto, una vez más, que dicha mera reversión negativa abstracta resulte a fin de cuentas tan gratuita, por vacía e indeterminada, como gratuito, vacío e indeterminado ya era el modelo (gnoseológico) positivo kantiano del que parte y al que se limita como vemos a revertir negativamente de un modo abstracto, se diría que como su mera «aberración inversa».

Pero a su vez esta reversión negativa abstracta ha sido llevada a cabo por Schopenhauer precisamente *después* del idealismo real absoluto, y por tanto *contando ya*, como decíamos, con la «plantilla» ontológica que dicho tipo de idealismo ha podido por su parte desplegar a su modo asimismo a partir de Kant. De esta manera, el discípulo de Kant podrá presentar ahora su reversión negativa abstracta del modelo gnoseológico kantiano del que parte como una *ontología general y absoluta* (de la relación entre la voluntad y la representación), que no consiste sino en la reversión negativa de la ontología general y absoluta desarrollada por dicho tipo de idealismo. Una reversión negativa ésta, en efecto, que seguirá siendo asimismo tan abstracta, en cuanto que mera inversión abstracta del racionalismo idealista teórico absoluto, como abstracta ya era, en efecto, en cuanto que puramente «intelectual» o teórica, la ontología de dicho idealismo frente al que pretende alzarse³¹. Se diría, por tanto, en resolución, que la rebelión que Schopenhauer ha querido levantar frente a Hegel no ha ido ciertamente más allá de la pretensión de oponer un (gratuito) «fideísmo irracional de la voluntad» al (no menos gratuito) «fideísmo de la razón» hegeliano, ambos igualmente irracionales en el fondo en cuanto que gratuitos o indecibles, y ambos igualmente resultantes, como dos formas degenerativas diversas y opuestas, de la misma falla gnoseológica estructural de la gnoseología kantiana³².

Y es en dicha ontología negativa abstracta de la voluntad, en efecto, en la que nos parece que es preciso cifrar la primera y principal clave filosófica de esa actitud cultural de rebeldía que en la sociedad de «fin de siglo» vino a poner en circulación el movimiento artístico-literario que se reconoció a sí mismo

³¹ De modo que bien podría decirse que toda la filosofía de Schopenhauer viene a sustanciarse en una gratuita *tautología negativa indeterminada* que resulta de invertir abstractamente la no menos gratuita tautología en la que a su vez se sustancia el sistema hegeliano: pues si éste en efecto viene a decirnos que «todo lo real es racional en la medida en que todo lo racional sea real, tanto como la recíproca», lo que el sistema de aquél nos viene a decir es que «la voluntad es lo que no es la representación en la medida en que la representación sea lo que no es la voluntad, tanto como la recíproca».

³² En este sentido bien podría decirse que el sistema kantiano, en su propia inestabilidad, es ciertamente más estimable que las degeneraciones diversas a las que, sin embargo, ha podido dar pie, siquiera sea por no deslizarse e incurrir él mismo en dichas degeneraciones.

como «modernista», en la medida en que dicha actitud siempre estuvo presidida ciertamente por una suerte de vitalismo irracional o antirracional mediante el que sus promotores pretendían rebelarse frente a la «racionalidad ambiental» que despreciaban. Una racionalidad ambiental ésta acerca de la que, en el marco de este trabajo³³, sólo podremos apuntar que tenía internamente que ver con el desarrollo de una sociedad —gestada a partir de los orígenes mismos de la modernidad—, cada vez más abstractamente económico-técnica, generadora por ello de una racionalidad cada vez más meramente abstracta en cuanto que abstractamente económica, y que era justamente aquella racionalidad frente a la que el «hombre modernista» rebelde pretendía en principio rebelarse. Mas lo cierto es que si nos atenemos a la clave filosófica que subyacía a dicha actitud rebelde podremos advertir que semejante rebeldía no pasó nunca de ser una patética rebeldía de *rebeldes sin causa*, en la medida precisamente en que venía a limitarse a *negar abstractamente lo que de suyo ya era un vaciado abstracto de toda vida humana efectiva, ese mismo vaciado abstracto*, justamente, que siempre comporta toda filosofía racionalista moderna dogmática (de la que ya hemos visto que Kant no ha dejado de quedar endeudado), y que es el que podemos considerar internamente acompasado con el desarrollo de esa sociedad moderna cada vez más abstractamente económico-técnica, es decir, esa sociedad en la que las relaciones económicas tienden a abstraerse o desprenderse cada vez más de cualesquiera otras relaciones sociales *vitales no económicas* —que siempre son, precisa e indefectiblemente, y en cuanto que vitales o encarnadas, *consuetudinarias*— tendiendo a reducir en sus propios términos económicos abstractos dichas relaciones humanas no económicas. A fin de cuentas, el movimiento cultural rebelde modernista vino a ser un brote de desconfianza de la modernidad ante sí misma atravesado de punta a cabo por la propia mentalidad moderna (abstracta) que resultaba ser sujeto y objeto de dicha desconfianza.

3.2. *La condición estructuralmente aporética de la filosofía nietzscheana como consecuencia de su dependencia de la de Schopenhauer*

Hay, con todo, una importante diferencia de actitud, y de tono, entre el pesimismo fatalista que se desprende de la filosofía del discípulo de Kant y la actitud de rebeldía, que pretende ser *desafiante y activa*, del hombre rebelde modernista, cuyo prototipo filosófico más inmediato en este sentido viene a ser ciertamente Nietzsche. Pues en el caso de Schopenhauer, en efecto, su concepción radicalmente quebrada o escindida (kantianamente escindida) de la relación entre la voluntad (inconsciente) y sus formas de representación (consciente)

³³ No hay lugar, por desgracia, en efecto, dados los límites de espacio de este trabajo, para desarrollar esta cuestión enteramente decisiva. Un análisis holgado de la misma puede encontrarse en mi libro reciente *La impostura freudiana* (J. B. Fuentes, 2009), en particular en su capítulo 8.

del mundo, siempre ilusorias y frustrantes de dicha voluntad, le lleva, se diría que con toda consecuencia, a una concepción fatalmente pesimista del hombre que se sustancia en una actitud pasiva o sufriente, y asimismo preventivo-reactiva, frente al dolor inexorable, es decir, frente a esa inexorable frustración perpetua de la voluntad inconsciente que siempre comportan las representaciones conscientes. Lo cual le llevará a buscar, como es sabido, en las representaciones lo más puramente teóricas o contemplativas posibles, y especialmente en las estéticas y dentro de éstas en las musicales, alguna forma de desconexión del vínculo volitivo corpóreo con el mundo representado que aminore o ponga en suspenso dicho dolor.

Por su parte, sin embargo, Nietzsche va a querer revolverse frente a dicha actitud sufriente o pasiva y preventivo-reactiva del que en todo caso no deja de considerar su maestro («Schopenhauer como educador»)³⁴, buscando sustituirla por una actitud de rebeldía activa y arriesgada y belicosa, y en este sentido sin duda este autor puede considerarse, como decíamos, como el prototipo filosófico más próximo que subyace al hombre rebelde modernista. Mas lo cierto es que Nietzsche sigue partiendo de la misma idea quebrada (kantianamente escindida) de su maestro de la relación entre la voluntad (inconsciente) y sus formas (conscientes) de representación. De aquí que mientras más insista el autor de la «voluntad de poder» en hacer valer activamente ese poder más patéticamente se ponga de manifiesto su singular impotencia para conseguirlo. Pues esa «transvaloración» ilimitada de todo valor culturalmente recibido postulada por Nietzsche, en la medida en que sigue indefectiblemente dependiendo de aquella concepción quebrada de su maestro, o sea de aquella mera negación abstracta (schopenhaueriana) de lo que de suyo ya era una negación abstracta (kantiana) del cuerpo, se verá inevitablemente atrapada en una singular *aporía*, que nos parece en efecto que define el alcance último y la impotencia radical de su obra. Una *aporía* ésta que en efecto podemos cifrar en el hecho de que mientras que Nietzsche ha buscado presentar su filosofía como una incondicional afirmación jubilosa de la vida definitivamente superadora del idealismo desencarnado, dicha pretendida afirmación ha quedado sin embargo atrapada y penetrada de principio a fin por la *sospecha y la desconfianza abstracto-negativas*, como no podía ser de otro modo habida cuenta de su *estirpe* no menos *idealista desencarnada*, esto es, kantiana.

Nietzsche sólo podrá aceptar y afirmar, en efecto, al objeto de hacer valer su pretendida afirmación («dionisiaca») de la vida, cualquier valor cultural posible (cualquier figura «apolínea») de un modo meramente *provisional* y en cuanto que a su vez dicha afirmación presupone ya siempre una *negación* de algún otro valor previo, en un proceso de *renovación negativa incesante* de los valores mediante el que se supone que se afirma la vida. Pero entonces el único sentido que puede entenderse que tiene una afirmación tal de la vida, mediante seme-

³⁴ Nos estamos refiriendo en efecto a la tercera de las «intempestivas» nietzscheanas, en la que su autor reconoce agradecido la primera y profunda influencia, intelectual y vital, que el discípulo de Kant ejerció sobre él.

jante renovación negativa incesante, no puede ser otro que el de la *diferencia negativa misma incesante* entre dichos valores. Una diferencia ésta, en efecto, que por mucho que quiera pensarse afirmativamente, como incremento diferencial de fuerza o poder, no puede dejar de hecho de ser pensada de un modo meramente *abstracto-negativo*, o sea como una mera negación incesante cuyas diferencias implicadas son unas *diferencias abstractamente indiferentes* respecto del contenido (y, por tanto, el poder) de cada uno de dichos valores, puesto que todos estos contenidos no pueden dejar de seguir siendo pensados, dada la concepción (schopenhaueriana) de la que parte de la escisión radical entre la conciencia representante y la voluntad inconsciente, sino abstracto-negativamente como autoengaños o ilusiones conscientes de dicha voluntad inconsciente (como «simulacros»). De aquí, en efecto, que Nietzsche se haya visto llevado a apelar, para conferirle alguna presunta orientación a esta incesante renovación (negativa) de los valores, una vez más, al arte, si bien de un modo ciertamente distinto a como lo pudo hacer Schopenhauer. Pues mientras que éste ha visto en las *formas artísticas* unas formas *tan «puras»* (tan contemplativas) que permitirían la desconexión volitiva con el mundo representado, Nietzsche por el contrario ha visto en la *creación artística misma* una *actividad tan «viva»* que se supone que puede tomarse como paradigma por antonomasia de semejante renovación incesante.

Se comprende entonces que sea ciertamente, como decíamos, sobre todo la filosofía de Nietzsche la que deba tomarse como la clave filosófica más próxima subyacente a la actitud cultural de rebeldía precisamente de los artistas y literatos del movimiento «modernista», y que sea asimismo esta clave la que nos permite entender la impotencia y la esterilidad últimas de semejante forma de rebeldía. Pues esa vida individual singularizada y plena que tanto Nietzsche como los artistas modernistas rebeldes reclamarán para sí mediante la creatividad artística acabará inexorablemente disuelta en un *formalismo estético elitista* a la postre estéril —también estéticamente— en cuanto que compulsivamente atrapado en el mero afán de renovación formal artística, un afán que no puede dejar de resultar *ciego* tanto a la verdad y al sentido de las formas estéticas como a los contenidos y los sentidos efectivos de esa *vida* personal y social real (siempre consuetudinaria) que era la que precisamente estaba siendo abstractamente reducida por esa nueva sociedad crecientemente económica frente a la que el hombre modernista rebelde ha pretendido alzar la voz de su rebeldía impotente³⁵.

³⁵ En este sentido, nos parece que podría ciertamente remitirse al movimiento cultural rebelde modernista, y a través suyo a la propia filosofía de Nietzsche, el estéril y (a la postre ridículo) afán compulsivo de renovación artística *formalista* que ha caracterizado a todas las «vanguardias» estéticas a partir del «cambio de siglo». Nos es imposible abundar aquí más en esta cuestión por lo demás tan significativa en relación con el mundo en el que vivimos.

3.3. *La antropología freudiana, en cuanto que circunscrita a parámetros familiares (y comunitarios), como culminación modernista del ciclo histórico del racionalismo moderno y del idealismo alemán*

Pero la concepción schopenhaueriana y nietzscheana de la relación constitutivamente quebrada —kantianamente escindida— entre la voluntad inconsciente y sus formas conscientes de representación no permaneció sólo actuando en el ámbito filosófico o artístico-cultural europeo de «fin de siglo», puesto que dicha concepción fue asimismo a reaparecer, y precisamente en la Viena finisecular, y además modulada y desarrollada dentro de unos parámetros propios como ahora veremos especialmente significativos, en la obra teórica y práctica del fundador del psicoanálisis.

Pues la idea, en efecto, que Freud comienza a desarrollar a partir de finales del verano de 1897³⁶, y a raíz de la cual toda su obra teórica y práctica va a adquirir ya su configuración característica, a saber, la de la «escena infantil de la seducción» como una «fantasía desiderativa primordial», posee exactamente el mismo formato filosófico de la idea nuclear de Schopenhauer acerca de la relación entre la voluntad y la representación, es decir, el de una reversión negativa abstracta del apriorismo puro ocasional trascendental kantiano. Lo que dicha idea contempla en efecto es esto: que el deseo humano está constitutivamente sometido a un formato normativo previo, el de su norma familiar conformadora, por el cual el infante se ve necesariamente llevado a fantasear desiderativamente no ya con cualesquiera cuerpos humanos de su entorno, sino precisamente con alguno de aquellos que forma parte de la estructura familiar que deberá edificar en él la norma moral básica, en cuanto que familiar, que acabará constituyéndole moralmente, de suerte que dicha norma no podrá a su vez sino reprimir constitutivamente dicho deseo en cuanto que constitutivamente incestuoso. El deseo humano, por tanto, desde su raíz, y en cuanto que incestuoso, *está constitutivamente conformado por su propia e inexorable represión*.

Freud se está aquí moviendo, por tanto, lo sepa o no³⁷, dentro del marco del apriorismo puro ocasional trascendental kantiano, al cual está sometiendo a su vez al mismo tipo de reversión negativa abstracta al que ya lo sometiera por su parte Schopenhauer. Se está moviendo, efectivamente, dentro de la idea de una «forma *a priori* pura como condición trascendental de posibilidad de la experiencia empírica», que en su caso es la forma normativa familiar como condi-

³⁶ Como es sabido, en efecto, a partir de su carta a Wilhem Fliess del 21 de septiembre de dicho año.

³⁷ En diversos lugares de su obra, como se sabe —por ejemplo en S. Freud, 1914 y 1924—, el fundador del psicoanálisis señaló que su teoría de la represión fue desarrollada en principio con independencia de toda influencia, y que sólo al leer eventualmente a Schopenhauer pudo comprobar la semejanza entre las ideas de éste y las suyas, lo que a su vez le llevó a prohibirse seguir leyendo a este autor, así como a Nietzsche, al objeto de evitar la influencia de toda idea preconcebida en la formación de las suyas propias. Y puede que ello fuera así; lo cual no haría sino poner de manifiesto que, más allá de las posibles influencias directas, también Freud formaba ciertamente parte del mismo caldo cultural de cultivo «modernista».

ción de posibilidad de la experiencia de un deseo fantaseado incestuoso, y a la vez está sometiendo dicho esquema a esa reversión negativa abstracta según la cual, en efecto, como quiera que dicho deseo, por su carácter incestuoso, no puede sino quedar reprimido por la forma normativa familiar que lo conforma, dicha forma estaría entonces actuando, en vez de como condición de posibilidad de la conformación empírica de dicho deseo, como la *condición de imposibilidad* de semejante conformación³⁸. Y es a partir de semejante concepción como Freud se va a permitir a su vez entender cualesquiera ulteriores episodios biográficos adultos susceptibles de ser investidos de pulsión desiderativa e inevitablemente dotados ya en cuanto que adultos de un formato y un sentido morales, como si fueran meros *sustitutos conscientes deformantes o engañosos*, y precisamente engañosos *en cuanto que morales*, de aquel deseo incestuoso originario inevitablemente reprimido al inconsciente³⁹. Con lo cual todo el decurso de la vida anímico-moral del individuo, y precisamente en cuanto que se le presenta a su conciencia como dotada de un valor y de un sentido morales, no consistirá más en que una forma de interminable autoengaño consciente respecto de aquel deseo originario inconsciente reprimido. El individuo freudiano se verá de este modo fatalmente sometido de por vida a la tensión ambivalente e irresoluble entre una desgracia y una culpa de las que ya nunca podrá librarse: la desgracia que proviene del hecho de que su deseo incestuoso originario, debido a su condición moralmente inviable de raíz, no podrá ser nunca efectivamente satisfecho, sino sólo sustitutivamente mediante sus ulteriores compensaciones morales ilusorias, y la culpa que proviene de la condición misma incestuosa, y por tanto moralmente inviable, de ese deseo que, a través de sus sustituciones engañosas, permanece siempre activamente latente pujando por salir a flote. El individuo freudiano se encontrará, por tanto, de por vida emparedado entre un ideal moral que como tal resulta a la postre irrealizable, en cuanto que no es más que vigilancia y punición de su deseo originario incestuoso siempre pujante, y ese mismo deseo no menos a fin de cuentas como tal irrealizable.

Naturalmente que semejante imagen del hombre, debido a su estricto formato filosófico schopenhaueriano en el sentido indicado, resulta ser, *en el orden teórico*, una pura suposición enteramente gratuita o indecible. Dicha imagen comporta en efecto seguramente el más radical, y más radicalmente irra-

³⁸ Se trata, naturalmente, del núcleo de la idea de «complejo de Edipo» cuyo desarrollo será coextensivo con el del conjunto de la obra freudiana.

³⁹ Propagando de este modo, gratuitamente, la gratuita escisión originaria (por su formato de origen, kantiana) entre el deseo inconsciente reprimido y su norma familiar conformadora represora al plano del decurso dinámico-biográfico de la no menos gratuita escisión (asimismo de estirpe kantiana) entre los sustitutos conscientes morales engañosos del deseo inconsciente originariamente reprimido y dicho deseo reprimido. De este modo, la gratuita tautología negativa indeterminada schopenhaueriana, resultante de la inversión abstracta de la gratuita tautología hegeliana, reaparece ahora bajo la forma de la no menos gratuita teoría freudiana de la «dinámica estructural» (o «topográfica») y «económica» de su «aparato psíquico» —o sea, del núcleo de su «metapsicología».

cional, *fideísmo de la voluntad* (en este caso *del deseo*) que se ha podido dar en la historia de las ideas. Mas precisamente por ello *resulta antropológicamente tan significativa* su indudable *eficacia práctica*, o sea el hecho antropológico indiscutible de que dicha imagen haya podido ser en efecto vitalmente asumida como propia por tantos individuos de nuestra sociedad en la práctica del psicoanálisis. Una eficacia ésta que sólo puede ser en efecto comprendida cuando reparamos en el *tipo* de individuo que precisamente acude a la consulta analítica ya dispuesto a asumir semejante imagen como propia⁴⁰. Se trata, en efecto, según propongo, de un individuo sometido a un intenso proceso de *desmoralización*, esto es, de desfallecimiento de su fuerza moral de ánimo (de su virtud) como consecuencia del no menos intenso *desarraigo familiar (matricial) y comunitario* en el que vive. Pues aquí estamos suponiendo, en efecto, que la vida comunitaria, y muy especialmente su piedra angular o condición de recurrencia, que es la familia, a la vez que constituye, cuanto a su forma o estructura, el objeto de la virtud, no deja de proporcionar, cuanto a su materia o contenido, el objeto de la felicidad, de suerte que siempre la felicidad ya vivida actúa en alguna medida circularmente como soporte de la virtud presente, y aun como horizonte último (aun cuando fuera indeterminado en el tiempo histórico-social y sólo para los demás) de la acción virtuosa de cada cual. Precisamente por esto el desarraigo familiar y comunitario en el que vive el paciente psicoanalítico, a la vez que lo sume en una genuina desdicha o infelicidad, lo conduce a la desmoralización, esto es, al desfallecimiento de su virtud o de la fuerza moral de ánimo que fuera precisamente capaz de ordenarse a la restauración y prosecución de esa vida familiar y comunitaria de la que vive desarraigado. Podemos entonces comprender de qué modo la asunción en el análisis como propia de la imagen freudiana del hombre puede llegar a tener la eficacia práctica que efectivamente tiene. Pues dicha imagen viene efectivamente a *sancionar y legitimar* dicho estado de desdicha y de desmoralización efectivas precisamente del modo *moralmente más fácil o menos esforzado posible*, a saber, ofreciendo justamente una imagen *invertida, y perversa*, de aquel doble estado, según la cual los propios esfuerzos morales, de suyo ya exiguos, que el individuo pudiera movilizar para rehacer su vida familiar y comunitaria y poder salir así de su desdicha serán vistos, y precisamente en cuanto que morales, como una forma de inexorable autoengaño consciente, y por ello a la postre irrealizable, de un supuesto deseo originario suyo como tal asimismo irrealizable. Mediante semejante legitimación el psicoanálisis ha venido así a reproducir y a sellar dicho estado de desdicha y de desmoralización, y por ello a bloquear en lo posible toda posible salida efectiva del mismo.

Pero entonces podemos advertir que la comprensión del sentido y de la eficacia antropológicos prácticos de la obra freudiana es la que nos permite a su vez comprender, mediante un bucle hermenéutico retrospectivo, la decisiva importancia o significación históricas, y tanto en el ámbito de la historia de las

⁴⁰ Para un análisis considerablemente más desarrollado de esta cuestión he de remitirle de nuevo a mi libro *La impostura freudiana*, y en particular a su capítulo 9.

ideas como en el de la historia en general, que precisamente dicha obra tiene en cuanto que *culminación «modernista»* de un curso histórico de ideas muy determinado: el que precisamente arranca con el racionalismo dogmático moderno, prosigue con la pseudorresolución malformada de dicho racionalismo en la obra de Kant, y el que, ya a partir de dicha obra, y a través de sus sucesivas «crisis románticas», desemboca en el neorromanticismo modernista que a su vez culmina de un modo preñado de significado en Freud.

Pues como hemos apuntado, en efecto, en la sociedad moderna ha ido teniendo lugar un progresivo y cada vez más intenso proceso de abstracción reductora económica de las relaciones sociales vitales humanas de suyo o en principio no económicas. De lo que se ha tratado es de una suerte de inversión de las relaciones entre los medios y los fines, de modo que lo que en un principio eran los medios económico-técnicos ordenados a la consecución y prosecución de unos fines sociales no económicos se han ido convirtiendo cada vez más en los únicos fines a cuya mera reiteración económico-abstracta se han ido subordinando las relaciones sociales no económicas que de este modo se han ido disolviendo⁴¹. Pues bien: estas relaciones sociales de suyo o en principio no económicas son precisamente las relaciones *comunitarias*, cuya piedra angular es sin duda *la familia* en cuanto que *condición inexcusable de propagación y recurrencia* de dicha vida comunitaria. Y la cuestión es que ha sido al compás del desarrollo de semejante reducción abstracta económica de la vida comunitaria como se ha ido a su vez formando históricamente *la idea moderna de razón asimismo abstracta* en cuanto que efectivamente abstraída o desprendida de sus raigambres comunitarias: Esa idea de razón inicialmente puesta en juego en efecto por el racionalismo moderno dogmático, del que ya hemos visto que la filosofía kantiana ha quedado endeudada a pesar suyo debido a su formato apriorístico puro y ocasional, y que el ulterior idealismo real acabará extendiendo de un modo ilimitado o absoluto. Y esa misma idea de razón frente a la que las sucesivas «crisis románticas» del pensamiento kantiano han pretendido rebelarse, si bien siempre *en falso*, y ello precisamente en la medida en que han adoptado el formato de una mera negación abstracta de lo que suyo ya era una negación abstracta de toda vida humana efectiva, un formato éste que precisamente pone de manifiesto el carácter *desnortado* de dichas pretendidas rebeliones respecto de cualquier referencia positiva efectiva que hubieran podido tomar como alternativa real de aquello frente a lo que pretendían rebelarse, *o sea la vida misma comunitaria y su imprescindible condición familiar de propagación y recurrencia*. De aquí, en efecto, la importancia histórico-filosófica decisiva que tiene la obra freudiana en la medida en que ésta ha circunscrito a *parámetros precisamente familiares* la operación de reversión negativa abstracta característica del pensamiento neorromántico modernista. Freud *nos ha revelado* de este modo en efecto —sin que ésta tuviera que ser su intención— *qué era* lo que desde el principio estaba quedando abstractamente vaciado tanto por el racionalismo moder-

⁴¹ De nuevo he de remitirme, para un análisis detenido de este crucial proceso histórico, a mi libro *La impostura freudiana*, y en particular a su capítulo 8.

no abstracto como por sus meras negaciones abstractas románticas: *la vida comunitaria misma y su núcleo familiar inexcusable*. Y lo ha hecho en efecto mediante su particular concepción *radicalmente negativo-abstracta de la familia*, o sea mediante esa idea según la cual la estructura familiar *constituye de un modo represivo* el deseo humano dando lugar así a una inexorable e interminable sustitución moralmente engañosa de dicha represión originaria, que es la idea en la que viene a sustanciarse a la postre toda su obra.

Pero entonces podremos también, a fin de cuentas, comprender la profunda sabiduría antropológica práctica que se albergaba en el sentido y la estructura básicos de la teología y la filosofía cristianas tradicionales y en el modo, por tanto, como el «motivo romántico» había quedado acogido por éstas. Como vimos, este motivo quedaba siempre conjugado con un enlace unitivo entre la fe y la razón de suerte que, sin dejarse de reconocer las inexcusables distancias negativamente infinitas entre ambas, podía a su vez tomarse a la fe como *garantía* de un uso *efectivo* de la razón, y efectivo en cuanto que *subordinado y movilizad*o por la fe, lo que a su vez precisamente comportaba un uso *ponderado*, o sea siempre histórica (y biográficamente) *circunstanciado* de la razón. Y es este uso circunstanciado el que justamente se acompasaba con el proyecto de una *recurrente prosecución de la vida comunitaria*, y además a una *escala ilimitadamente universal*, o sea el proyecto de esa *comunidad universal ilimitada* (o sea *católica*) que en efecto fue históricamente posible mientras se mantuvo el uso ponderado de la razón posibilitado por el sutil equilibrio teológico-filosófico entre ésta y la fe: en cada (nueva) circunstancia histórica es preciso en efecto (volver a) apelar a la fe como garantía práctica de un uso históricamente circunstanciado de la razón en orden a mantener la recurrencia histórica ilimitada de la comunidad universal. Y precisamente este equilibrio es el único que a su vez nos permite tener *prevenidos y controlados* los dos eventuales *desequilibrios*, mutuamente alternativos, que vendrían a darse en la modernidad y a configurarla al compás de su creciente e implacable reducción económica abstracta de la vida comunitaria: tanto el desequilibrio, radicalmente irracional, del «fideísmo de la razón» característico del fundamentalismo racionalista moderno, como el no menos irracional desequilibrio del «fideísmo de la voluntad» característico de las modernas rebeliones románticas.

Y es que como en alguna ocasión dijera Chesterton, cuando se deja de creer en Dios (y se refería naturalmente al Dios de la teología y la filosofía cristianas tradicionales), entonces es cuando se puede empezar a *creer* en cualquier cosa.

REFERENCIAS

- BUENO, G. (1995): *¿Qué es la ciencia?*, Oviedo: Pentalfa.
- FREUD, S. (1897/1981): «Carta a Wilhem Fliess» del 21-09-1897, en *Los orígenes del psicoanálisis*. En FREUD, S., *Obras Completas*, vol. III (pp. 3433-3656), Madrid: Biblioteca Nueva.
- (1914/1981): «Historia del movimiento psicoanalítico», en FREUD, S., *Obras Completas*, vol. II (pp. 1895-1930), Madrid: Biblioteca Nueva.

- FREUD, S. (1924/1981): «Autobiografía», en FREUD, S., *Obras Completas*, vol. III (pp. 2761-2800), Madrid: Biblioteca Nueva.
- FUENTES, J. B. (2009): *La impostura freudiana. Una mirada antropológica crítica sobre el psicoanálisis freudiano como institución*, Madrid: Encuentro.
- GILSON, E. (1960/2009): *Introducción a la filosofía cristiana*, Madrid: Encuentro.
- KANT, I. (1766/1987): *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, Madrid: Alianza Editorial.
- (1781 y 1787/2007): *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires: Colihue.
- (1783/1999): *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Madrid: Itsmo.
- (1785/1996): *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona: Ariel.
- (1788/1994): *Crítica de la razón práctica*, Salamanca: Sígueme.
- (1790/2007): *Crítica del juicio*, Madrid: Tecnos.
- MAINER, J. C. (1980): «El modernismo como actitud», en MAINER, J. C. (ed.), *Modernismo y 98* (pp. 45-52), vol. 6 de la *Historia y crítica de la literatura española* (director: F. Rico), Barcelona: Crítica.
- NIETZSCHE, F. (1874): *Schopenhauer como educador. Tercera consideración intempestiva*, Madrid: Valdemar.
- SCHMITT, C. (1919 y 1925/2005): *Romanticismo político*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmas.
- SCHOPENHAUER, A. (1851/2006): «Ensayo sobre la visión de espectros y lo que se relaciona con ella», en SCHOPENHAUER, A., *Parerga y Paralipómena I* (pp. 249-327), Madrid: Trotta.
- (1819/2003): *El mundo como voluntad y representación*, Madrid: Trotta.

Universidad Complutense de Madrid
jbfuent@filos.ucm.es

JUAN B. FUENTES

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2010]