

no es. La humanidad es la esencia genérica de los hombres, de manera que los hombres participan de ésta esencia, pero al mismo tiempo la realizan en el proceso histórico. La historia, efectivamente, coincide en ciertos aspectos con la idea de humanidad. En cuanto a la historia, es la expresión del proceso de la especie; en este sentido, la historia universal es el tribunal universal. Sin embargo, en cuanto la especie, manifestándose en la historia realizada por los hombres, está en una concreta situación espacio-temporal, la manifestación inmediata y primigenia de esa historia la ofrece el lenguaje.

El lenguaje es, pues, la verdad de la historia en la historia, o si se prefiere la manifestación de la historia por sí misma. Con esto las lenguas se presentan como la vía de acceso más profunda para la averiguación del ser histórico y del contenido esencial de las comunidades humanas concretas. Desde este punto de vista no es raro que Herder vea el estudio de las lenguas como una antropología lingüística y una antropología histórica. Los hombres que hablan un cierto lenguaje están expresando a través de él su participación en el ser de un determinado sector concreto de la humanidad. La idea de historia comienza así a resolverse en una antropología, cuya antropología parte del hombre tal y como se presenta, según aquel dicho de Demócrito que dice que el hombre es lo que todos nosotros sabemos que es. Por otra parte, los distintos idiomas tienen un fuerte índice de expresión simbólica, en cuyo simbolismo se expresa lo profundo del sentido del lenguaje. Por eso para Herder el poeta es el hombre primigenio el expresador del contenido esencial profundo de lo humano. De este modo el idioma expresando la esencia de la humanidad en sus relaciones concretas nos dice con un criterio antropológico qué es el hombre que oye y habla y que realiza la historia.—E. T. G.

ROTENSTREICH (Nathan): *Kant's concept of Metaphysics*, en «Revue Internationale de Philosophie», Bélgica, fasc. 4.º, 1954, págs. 392-408.

La literatura filosófica ha adoptado con referencia a Kant dos actitudes metafísicas diferentes. Según una, los elementos de la metafísica tradicional es-

tarían a la base del sistema crítico de Kant, a despecho de su propio criticismo. Según otra, la interpretación de Kant descubre un sistema metafísico a pesar de su crítica a la metafísica. Este segundo punto de vista es, por ejemplo, el de Heidegger en su libro sobre Kant y la metafísica. La cuestión que nos proponemos discutir en este artículo será la siguiente: ¿Cuál es el concepto de metafísica de Kant en cuanto contenido de su pensamiento crítico? Si se consideran las diversas definiciones que sobre la metafísica ha dado el propio Kant, se saca la impresión de que ninguna de ellas es una buena perspectiva para llegar a entender lo que Kant entiende por metafísica. Algunas de estas definiciones son sumamente vagas. Como, por ejemplo, aquella que dice que la metafísica es la filosofía que tiene como objeto la investigación del conocimiento en su unidad sistemática. En otros casos, de acuerdo con la tradición, Kant cree que la filosofía de los primeros fundamentos de nuestro conocimiento es la metafísica. Sin embargo, y a pesar de esto, Kant difiere de un modo profundo de las definiciones nominalistas tradicionales. Por lo pronto, para Aristóteles la metafísica es una disciplina que se refiere a los primeros principios y causas de lo cognoscible, y estos primeros principios y causas los considera Aristóteles *predicados* del ser, en tanto que para Kant son *funciones* de carácter conceptual. Con esto queda claro que Kant interpretaba la filosofía tradicional, incluso la aristotélica, como una disciplina que partía de supuestos apriorísticos sin la crítica de esa aprioridad, cuya crítica lleva precisamente a negar la condición predicativa de los principios del ser. Aristóteles consideraba a la metafísica como a la ciencia de las ciencias, de modo que se podía llegar gradualmente desde las disciplinas de carácter estrictamente experimental a la metafísica aristotélica. Sin embargo, para Kant la metafísica constituye un reino separado e independiente. Queda aquí subyacente el problema de si la crítica de Kant a la metafísica tradicional es realmente una crítica del concepto de Aristóteles, o si lo que ocurre es que Kant interpreta a Aristóteles para criticar a Aristóteles. En el fondo Kant parte de una *definición nominal* de la metafísica y de una *definición material* de la metafísica. Según la definición nominal,

la metafísica es la ciencia de los primeros principios. Kant rechaza esta definición por completo. Según la definición material, la metafísica es la ciencia que se refiere a Dios, al mundo, al alma humana y a todas las cosas en general. Aunque Kant haya alguna vez citado la definición nominal, en el fondo se refiere siempre a la definición material. Lo que Kant critica es la metafísica como teoría de los primeros principios, pero sigue creyendo que el contenido de la metafísica se refiere a Dios y al mundo y al alma humana. La crítica de la definición nominal es realmente una crítica del punto de vista tradicional. Y como consecuencia de esta crítica, Kant expone lo que será el meollo de su metafísica, la idea de «incondicional». La incondicionalidad es lo que separa al mundo del ser del mundo de los fenómenos. Ahora lo incondicional aparece como totalidad. La metafísica se refiere, por consiguiente, a las totalidades, en cuanto éstas connotan incondicionalidad.—E. T. G.

PAGGIARO (Luigi): *La religione di Kant e religione senza Dio?*, en «Sophia», año XXII, núm. 3-4, julio-diciembre, 1954. Padova, págs. 331-337.

Indudablemente en todo pensador se manifiesta, pese a la multiplicidad y discontinuidad de los temas que trate y de los intereses culturales a los que se vincule, un problema central que constituye el centro de convergencia de todos los demás, o bien la línea principal o eje en torno al cual se produce su actividad en cuanto estudioso. La afirmación tiene un valor general, pero vale concretamente para la proteiforme personalidad filosófica de Manuel Kant. El espíritu de toda la temática kantiana tiene carácter religioso. Kant es fundamentalmente un teólogo, está continuamente dirigiendo su pensamiento a la divinidad. Se ve esto con claridad en su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*, que se compone, como se sabe, de un ensayo sobre el mal radical y otro sobre el conflicto del principio del bien en el hombre. La publicación independiente de estos ensayos le había valido a Kant la acusación de ateo y la atribución nada menos que de la intención de acabar con toda la religión del cristianismo. Kant se prometió no escribir más sobre estas

cuestiones, y sobre ellas guardó silencio hasta la muerte de Federico II.

Para Kant todas las religiones positivas son igualmente buenas, siempre que contribuyan a la realización del imperativo categórico que procede de la adecuación del hombre al bien absoluto, merced a cuya adecuación salimos de la disposición de la animalidad para entrar, según la terminología de Kant, en la disposición de la personalidad. Ahora bien, la moral autónoma kantiana ha de ponerse en conexión con el tema religioso, ya que es inevitable preguntarse qué papel tiene la divinidad en el origen y en la aplicación del imperativo categórico. Kant niega en absoluto un Dios personalizado. Para él la religión es una consecuencia de la actividad moral, y en este sentido toda religión superior es buena. Todos los dogmas son aceptables en cuanto se vinculen al bien. ¿Qué queda, pues, de la trascendencia de Dios? ¿Hay un Dios trascendente al mundo? Kant dice que sólo simbólicamente, de donde se puede inducir que en el orden de la realidad Dios no tiene sino una realidad intelectual. Es un concepto. Considerando todo esto no es posible negar en Kant un sentimiento religioso, pero es notable que su filosofía religiosa sea o esté a punto de ser una religión sin Dios.—E. T. G.

LACHÉZE-REY (Pierre): *Reflexions historiques et critiques sur la possibilité des jugements synthétiques a priori*, en «Revue Internationale de Philosophie», Bélgica, fasc. 4.º, 1954, páginas 358-370.

Kant da al problema de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* una importancia especial. Desarrolla este problema al comienzo de los *prolegómenos* y lo estudia dos veces más de un modo extenso en la *Crítica de la razón Pura*, lo que no impide que trate largamente de este tema en su *Escrito contra Heberhard*, y que en su *Correspondencia y notas* reiterare diversas observaciones sobre esta cuestión.

El estudio de este problema supone, antes que otra cosa, la distinción entre juicios analíticos y juicios sintéticos. Lo que diferencia las dos clases de juicios no es la necesidad ni la inmediatidad; el núcleo está en el hecho de que el pensamiento progrese hacia