

ced a este tercer término, la primera sea aplicable al segundo. Esta representación mediadora, debe ser pura, es decir, carente de empirismo y al mismo tiempo ha de tener un cierto aspecto sensible. Una representación de este tipo es el esquema trascendental. De este modo llega Kant a la construcción de las categorías, pero a su vez las categorías constituyen una especie de arte secreta en cuanto se refieren al esquematismo, ya que la transformación total del *a posteriori* en un *a priori*, no queda absolutamente explicada si no se entiende que el esquematismo trascendental no es de suyo ni empírico ni lógico y que al mismo tiempo tiene un carácter unitario. Traduciéndolo en términos de teoría del conocimiento se podría decir que, de acuerdo con los principios kantianos, el conocimiento parece implicar la realidad y la realidad parece, a su vez, implicar el conocimiento y llevarlo dentro de sí. El conocimiento comporta el pensar categorial del que es objeto la intuición en la cual viene dada.—E. T. G.

GALLINGER (August): *Kants Geschichts- und Staatsphilosophie*, en «Zeitschrift für Philosophische Forschung», Band IX, Heft, 2, 1955, Meinsenheim/Gln, páginas 163-169.

Hacia los sesenta años comienza en el pensamiento de Kant un cambio que en ciertos aspectos afecta profundamente a su mundo interior, cambio que se realiza en el sector de sus reflexiones antropológico-morales. Sin duda bajo el influjo de Rousseau comienza este giro, según el cual Kant va valorando cada vez más el primado de la moral sobre lo intelectual, y valorando cada vez con mayor intensidad al individuo, al mismo tiempo que se esfuerza por definir el fin último de la humanidad. Por estas mismas razones se acentúa en los escritos de Kant la problemática de una filosofía de la historia. La filosofía de la historia descansa, desde luego, en la antropología, en lo que podríamos llamar, de acuerdo con Kant, la ciencia del hombre. Esta ciencia del hombre puede servir de paso a la filosofía de la historia abriéndose en dos caminos principales: el hombre como ser natural y el hombre como ser libre. Por una de estas vías se llega al sector en el que reina la especie y la especie cumple el plan general de la naturaleza. Desde esta perspectiva satisfacemos las exigencias

específicas y no podemos escapar a su mandato. Pero el hombre, como ser libre, está dentro del mandato de las leyes morales, leyes morales que en principio se manifiestan como opuestas a muchas de las exigencias de la naturaleza. Aparece así un antagonismo de fuerzas, en cuyo antagonismo hay que buscar el sentido profundo que dé unidad al ser humano y a sus obras como totalidad. Kant busca esta totalidad. En realidad no podremos alcanzar la totalidad si no es en una forma superior al individuo, en la que las fuerzas naturales se adecuen a las exigencias del ser libre, y esta forma superior, coordinante de los dos aspectos que en principio aparecían como antagonistas, es el Estado, y su poder es el poder destinado a llevar a cabo tal armonía. En este sentido, el Estado cuida la realización de la justicia, procura la felicidad y hace libre a los hombres. Un Estado de derecho será, en este sentido, aquel en el que las leyes coordinen del modo mejor las exigencias de los impulsos naturales y la libertad inherente al ser humano en cuanto tal. Kant se pregunta por el mejor supuesto político para realizar este ideal y encuentra que es la forma de gobierno republicana la que ofrece la mejor plataforma. En el orden republicano, el ejercicio de los poderes públicos evita en mayor grado el imperio de las fuerzas naturales. El Estado se constituye de este modo en órgano de la filosofía de la historia, pues siendo el proceso histórico expresión de las relaciones entre individuo y especie, el Estado muestra la forma concreta en que estas relaciones se realizan. Así si todas las conexiones de la convivencia llegasen a un ajuste perfecto, que es el fin paradisiaco que Kant predice, se logrará una eterna paz. En cierto sentido el reposo de la historia en el Estado.—E. T. G.

DE RUVO (Vicenzo): *Significato e valore attuale della pedagogia kantiana*, en «Il Saggiatore», año V, núm. 2, páginas 169-190.

De la pedagogía de Kant se puede repetir lo que con tanta frecuencia se ha dicho de la totalidad de sus escritos de la madurez, que se pueden compartir o bien se puede disentir de ellos, pero que es, por completo, imposible permanecer al margen de la inmensa riqueza de sugerencias que en ellos se encierran. Du-

rante algún tiempo se ha dicho que la pedagogía kantiana tenía un carácter ocasional. Sin embargo, en ningún pensador moderno de la altura de Kant hay partes de su sistema que tenga un valor ocasional. Son sistemáticas y están caracterizadas como tales. Con relación al tema que concretamente nos ocupa, es necesario tener presente la distinción kantiana entre *cognitio ex datis* y *cognitio ex principiis*, que se puede leer en las últimas páginas de la primera de las tres Críticas. La primera se refiere al mundo de la realidad sensible y es aquélla en el ámbito de la cual se explica la auténtica y propia actividad cognoscitiva que está fundada, como se sabe, en la síntesis *a priori*. La segunda tiene como función específica la organización de la primera, y se explica por el impulso de una idea, a saber, la idea de la totalidad absoluta. La facultad que realiza esta función es propiamente la razón a la que Kant llamó facultad de las ideas o los principios. Toda idea de la totalidad del mundo, de Dios, del yo y de la libertad, representa no un conocimiento posible, más la aspiración a superar el conocimiento éxtasis para conseguir el fundamento primero. Por esta razón, merced a la idea de la totalidad absoluta, nuestra facultad cognoscitiva no se reduce al simple conocimiento particular, sino que acaba por reverter a la idea de una causa primera incondicionada. Esta causa incondicionada no es posible que se conozca por la facultad cognoscitiva. De acuerdo con estos supuestos, toda ciencia debe constituirse de acuerdo con la guía de un principio dado por la razón y, por lo tanto, lleva de suyo la exigencia de una sistemática. En el ámbito de esta exigencia, es necesario colocar la pedagogía kantiana, que, por consiguiente, se incluye, de modo pleno, en la complejidad de sus sistemas. Hay en la pedagogía kantiana un espíritu nuevo. Este espíritu nuevo quizás consiste en la superación de la tradición histórica como fundamento de la pedagogía por un espíritu metafísico, recogido en la exigencia de que la educación implica un acto de adhesión a un ideal superior. De aquí que en la educación vaya, en cierto modo, comprendido el destino humano, y que este destino humano esté definido por la superioridad del ideal que es el ideal de la libre formación de la conciencia. A partir de estos supuestos, la pedagogía, en cuanto educación positiva, es ética y también religiosa.—E. I. G.

GRUNERT (E.): *Der Einfluss Kants auf Karl Jaspers. Zugang zur Transzendenz bei Kant und Karl Jaspers*, en «Zeitschrift für Philosophie und Theologie», Band 3, Heft 1, págs. 21-28.

Junto con Kierkegaard, es de Kant preferentemente de donde Jaspers ha obtenido sus puntos de partida básicos. El problema de la trascendencia es el que mejor y de manera más general recoge la problemática kantiana y al mismo tiempo la inquietud de Jaspers. En el fondo, toda la crítica de la razón pura está orientada en el sentido de averiguar las posibilidades del acceso de la razón a la trascendencia, entendiéndola como divinidad, y esta inquietud es también manifiesta en los estudios e investigaciones de Jaspers. Por lo pronto, en la teoría del conocimiento, hay un cambio bastante claro desde la Escolástica a Jaspers que se puede precisar en tres momentos: el momento de la adecuación como base de la epistemología escolástica; el momento de la representación como base de la epistemología kantiana, y el momento del pensar como base de la epistemología jaspersiana.

Kant en la analítica trascendental analiza la trascendencia como resultado de la categoría de límite, y este análisis tiene en el fondo un sentido preferentemente lógico y sólo en segundo plano ontológico. Por otra parte, este tenía que ser el resultado de su sistemática destrucción de las pruebas de la existencia de Dios. El mundo aparece como un conjunto de representaciones que tienen un carácter fenoménico sólo porque en el orden de la dialéctica intelectual está exigida la realidad del noumeno. Trascender queda, por consiguiente, aquí desposeído de su carácter sustancial; la trascendencia en este momento de la metafísica kantiana no se vincula a una tercera sustancia. Incluso en función del imperativo categórico y, por consiguiente, de la necesidad de la moral, lo divino tiene también un carácter singularmente lógico y, por consecuencia, ontológico. Si analizamos la actitud de Jaspers, en la Metafísica, y analizamos las vías que el filósofo abre como acceso a la trascendencia, encontramos un irracionalismo como camino que transmuta lo trascendente en el resultado de una cierta menesterosidad. Por lo pronto, que el conocimiento de suyo no abra el camino de la trascendencia no quiere