

CARLOS
PEÑA



POR
QUÉ
IMPORTA
LA
FILOSOFÍA

taurus



Índice

Cubierta

Introducción

I. Una famosa anécdota

II. El quehacer más propio del hombre

III. ¿Qué significa ser «humano»?

IV. Lenguaje y comprensión

V. ¿Existen verdades eternas?

VI. ¿Qué es el mundo?

VII. Una jaula de hierro

VIII. Metáforas, mundo e historia

IX. La filosofía y la época moderna

X. El palacio de cristal

XI. Por qué importa la filosofía

Bibliografía

Notas

Créditos

«El rumor sobre Heidegger, dicho de forma simple, rezaba así: “El pensamiento ha vuelto a la vida; otra vez se hace hablar a los tesoros culturales supuestamente muertos del pasado y entonces se descubre que proponen cosas completamente diferentes de esas triviales lecturas familiares que hasta ahora se han hecho de la tradición. Existe un maestro; alguno de nosotros quizá pueda aprender a pensar”».

HANNAH ARENDT,
«MARTIN HEIDEGGER AT EIGHTY»,
THE NEW YORK REVIEW OF BOOKS,
21 DE OCTUBRE DE 1971.

INTRODUCCIÓN

¿EL FINAL DE LA FILOSOFÍA?

—Profesor Heidegger, ¿tiene algo para publicar ahora? ¿Tiene usted algún manuscrito?

Con estas palabras, el decano de la facultad de Filosofía de Marburgo entró a la oficina de Martin Heidegger un día del semestre de invierno del año 1926. El profesor Heidegger era un hombre más bien bajo, que comenzaba a abandonar la delgadez de sus primeros años, pero que mantenía un raro brillo en la mirada y una extraña serenidad de campesino sostenida en un delgado bigote. Estaba muy lejos de la aristocracia representada por otro profesor de origen judío, Ernst Cassirer, con quien pocos años después se enfrentaría.

—Desde luego —respondió Heidegger.

—Pero la entrega tiene que ser de inmediato —repuso el decano.

El apuro se debía a que el ministro de Educación había rechazado el nombramiento de Heidegger como sucesor de Nicolai Hartmann, arguyendo que el primero no había publicado nada en los últimos diez años.

El profesor Heidegger se inclinó a un costado de su escritorio, abrió una de las gavetas, cogió un grueso manuscrito que tenía por título *Ser y tiempo* y lo entregó al decano. Las pruebas de imprenta fueron prontamente enviadas al Ministerio, que, sin embargo, las rechazó por inadecuadas. Después de todo, unas pruebas de imprenta eran solo eso, unas pruebas para corregir y no una publicación en forma. Solo cuando el volumen se publicó —gracias a Edmund Husserl—, Heidegger fue invitado a dictar la cátedra que Hartmann había dejado vacante.

La anécdota, relatada por el propio Heidegger casi cuarenta años después,¹ muestra la forma en que, a falta de indicios mejores, se exige a la filosofía mostrar su utilidad y la ironía en la que, de esa manera, se ve envuelta.

En efecto, *Ser y tiempo* pone al descubierto de qué forma en la modernidad los seres humanos han olvidado la estructura originaria que los constituye para, en vez de eso, volcarse inconscientemente en la cotidianidad de las cosas hasta concebir la vida entera y su quehacer como simple performatividad, como una ejecución que se justifica a sí misma. Acostumbrados a vernos como sujetos frente a un mundo firme y preconstituido, explicó Heidegger, hemos olvidado que vivimos en un mundo que hasta cierto punto es el resultado de nuestra propia interpretación, de nuestra propia capacidad de responder las preguntas finales. Sin darnos cuenta nos habríamos dejado arrullar por la cotidianidad, por los usos sociales, olvidando que somos los únicos seres capaces de preguntar por el ser (esto es, por aquello que subyace a todo lo que hay) y que en el esfuerzo de responder esa pregunta nos configuramos a nosotros mismos. Uno de los síntomas de ese raro espíritu, por llamarlo así, de esa convicción que olvida nuestras capacidades originarias y petrifica el mundo que tenemos, un espíritu que otros autores prefieren llamar «fetichismo» o «enajenación» (consistente en atribuir a las cosas una cualidad humana), es la creencia de que todo lo que hacemos se justifica en la utilidad que presta, en que se tenga alguna respuesta inmediata a la pregunta: «¿para qué sirve esto?».

La ironía consiste en que Heidegger fue víctima de ese síndrome cuando se le instó a publicar el mismo libro que lo describiría.

Esa pulsión consiste en evaluar el trabajo intelectual no por el contenido que da a luz, sino por el simple hecho de publicarse. Esta es, por supuesto, la manera en que en el mundo moderno, el mundo de la técnica, se mide la eficiencia del trabajo académico. Como no es posible comparar el valor de los contenidos, se mide la cantidad de páginas y los lugares donde ellas aparecen, para saber qué profesor, qué institución, es más productiva y merece el apoyo para

su quehacer. Pero hay algo de inauténtico en todo esto, como el propio Heidegger, víctima de esta rutina, puso de manifiesto: la filosofía, o más ampliamente el trabajo intelectual, se ve empujado a ceder a las rutinas que él mismo denuncia como inadecuadas, sustituyendo la urgencia o importancia de los temas a tratar por las probabilidades de que alguien lo publique. Carl Schmitt, en algún sentido un hijo de Heidegger, afirmó por eso, en *La tiranía de los valores*, que cuando todo se mide —medir es la pulsión de nuestra época— nada vale, puesto que todo debe ser uniformado bajo una misma vara, ¿y cuál puede ser esa sino la mera publicación?²

Lo que subyace en esa exigencia es la idea de que ciertos quehaceres intelectuales, el principal de los cuales sería la filosofía, arriesgan el despilfarro y la inutilidad. Después de todo, como el propio Heidegger pondrá de manifiesto, en un mundo donde todo parece justificarse por la utilidad, por la manera en que sirve a algún designio humano específico, donde cualquier quehacer se justifica ante sí mismo y ante los demás, por la producción de un útil, ¿cuál es el que la filosofía podría exhibir para que se justifique mantener a sus cultores? O más bien, ¿qué utilidad podría exhibir la filosofía, suele decirse hoy, para que desplace del currículum a otros quehaceres inmediatamente más prácticos?

La dificultad de responder esas preguntas a la altura de los tiempos —o, dicho de otro modo, de exhibir una utilidad cuantificable— hace incómoda la situación de la filosofía, como lo muestran los permanentes intentos de reducir su presencia en la enseñanza escolar y universitaria que se han verificado en muchos sistemas educativos, mostrando así la persistencia de este problema. Ocurrió en Francia, en España y acaba de ocurrir en Chile. Esgrimiendo la escasez del tiempo curricular, la necesidad de optimizarlo y las necesidades de capital humano, se planteó si acaso no sería mejor destinar las horas de la filosofía a otros quehaceres donde ellas poseyeran un empleo más eficiente. Y es que en un momento en el que todo parece medirse por su utilidad fabril, la filosofía parece quedar desnuda de toda justificación. Y si bien esos intentos de arrinconar a la filosofía —

o suprimirla— han fallado, ellos mostraron la fragilidad que posee esa disciplina intelectual y la necesidad permanente que tiene de esgrimir en su favor argumentos que al espíritu de la época le parezcan atendibles.

Algunos autores —entre ellos, Martha Nussbaum—, advertidos de esa fragilidad, han esgrimido algunas razones en favor de la filosofía y las humanidades que, sin embargo, en vez de mostrar la dignidad autónoma de la filosofía parecen ceder al espíritu de la época y su necesidad de lo útil.³ En efecto, Nussbaum ha sostenido que las humanidades, entre ellas la filosofía, nos ayudan a mantener despierto el espíritu crítico, base de la democracia y la compasión que estimula la justicia. Todo eso puede ser cierto, sin duda, pero esgrimir esas como las más importantes razones en favor de la filosofía equivale a darle toda la razón a nuestra época: ¿acaso las destrezas argumentativas y el espíritu compasivo —algo que también podría desarrollar una academia de debates o una iglesia— son cuanto podría aportar la filosofía? ¿No hay acaso nada más originario que la filosofía pueda contribuir?

La insuficiencia del punto de vista de Nussbaum es que, a fuerza de argumentar para salvar la utilidad de la filosofía, arriesga, como los trabajos de Jacques Derrida ponen de manifiesto, deformarla.

Derrida, quien ha desarrollado parte de su obra en torno a la cuestión de la enseñanza de la filosofía,⁴ muestra cómo esta última no es inmune a la forma institucional de su enseñanza. La filosofía no es un significado que tenga una relación externa con el significante. No es que el contenido y el sentido de la filosofía sean ajenos al contexto en el que se enseña y se cultiva, como si la filosofía pudiera aparentar consentir en que se esperara de ella una utilidad inmediata —del tipo que encuentra Nussbaum— y, una vez practicado el engaño, ella pudiera seguir siendo la misma. Parece obvio que si la filosofía se desarrolla al interior de una institución que hace de la utilidad su justificación central, se llame escuela o universidad, entonces la forma de enseñar la filosofía será la primera que habrá de ajustarse dócilmente a esa forma. Y ese ajuste no será un simple

acomodo estratégico de sobrevivencia: acabará siendo una forma de concebir la propia filosofía.

La filosofía, en suma, no tiene otro camino, ante las exigencias del mundo en el que hoy se desenvuelve, que ser fiel a sí misma, explicar qué es lo que ella hace y cuál es su lugar en la condición humana. Y al hacerlo la filosofía se muestra en lo que es. Y es que ocuparse de lo que la filosofía hace —identificar aquello de que habla— es desde ya sumergirse en un asunto filosófico.⁵

Quizá no exista mejor forma de hacerlo, de mostrar qué hace la filosofía y cuál es la razón de su incomodidad contemporánea, que recurrir, como se intenta en lo que sigue, a algunas páginas de Heidegger y a otras de Max Weber. La razón es que ellos no solo escribieron en el mismo clima cultural e intelectual (si bien Weber perteneció a la República de Weimar, advirtió temprano la crisis de la democracia de masas y la manera en que la modernidad era indiferente a los dioses⁶) sino que se preocuparon casi de lo mismo: el lugar del quehacer intelectual en la modernidad, esta época que parece empeñada en espantar de todos los lugares las preguntas finales que subyacen en la cultura.

Weber, en su estudio sobre el espíritu del capitalismo, dijo que en la modernidad los seres humanos acabarían empeñados en su quehacer, desprovistos de todo sentido de la trascendencia, encerrados en una jaula de hierro. La cultura moderna habría comenzado animada por un profundo sentido de la trascendencia que dio origen a la racionalización de la vida, base del capitalismo; pero con el tiempo, observó Weber, ese origen se olvidó y quedó simplemente la rutina del trabajo y del consumo. En ese mundo desencantado, como lo llamó siguiendo un verso de Friedrich Schiller, el sentido final ya no resplandecía y en cambio quedaba entregado a la voluntad, a la decisión frente al destino.

En 1964 Martin Heidegger, el mismo que en 1926 había buscado en su gaveta un manuscrito para publicar y así salvar su carrera, un autor que hizo del sentido del quehacer filosófico el tema principal de la propia filosofía, escribió una conferencia para la Unesco que

fue leída por Jean Beaufret. La conferencia lleva por título «El final de la filosofía y la tarea del pensar». Allí Heidegger explica que una vez que la pulsión de la técnica, el impulso a hacer todo medible y cuantificable —la pulsión que lo empujó a publicar *Ser y tiempo*— triunfe, la filosofía habrá llegado a su fin. Por final de la filosofía este autor no entendió algo negativo, sino una suerte de culminación, de reunión de esfuerzos, de acabamiento. La opinión de Heidegger era que la filosofía occidental habría contribuido a que viviéramos el mundo como una suma de objetos frente a un sujeto, que es más o menos como concebimos al mundo en la época técnica. Cuando esa forma de concebirnos se haya consolidado, cuando la época técnica ya no tenga resistencia, incluso la filosofía, afirmó, dejará de tener sentido, habrá perdido la capacidad de mantenernos despiertos frente a nuestra propia condición —el mundo, dijo José Ortega y Gasset, necesita de los «despensadores» (como alguien había llamado despectivamente a Heidegger) para que los demás animales no se duerman—. Entonces solo quedaría la posibilidad de pensar, de buscar un «claro» donde el ser (para Heidegger, el ser humano vive agobiado, lo sepa o no, por la pregunta por el ser) alumbre.

Si Heidegger o Weber tenían razón —nuestra época aún no lo sabe—, ello significa que las arremetidas contra la filosofía son, al mismo tiempo, el signo de que el modo técnico de concebir el mundo, la modernidad tal como la conocemos, habrá triunfado y que la filosofía está llegando a término.

Pero todo eso lo sabremos solo si mantenemos despierta —si logramos que ella tenga sentido a los ojos de quien no es especialista— a la propia filosofía. Ese es el objetivo de las páginas que siguen. Echar mano a la filosofía para, mirando su quehacer, buscar una respuesta a la pregunta que hoy día se le formula mientras se la intenta desalojar de todas partes: ¿por qué importa la filosofía?

I

UNA FAMOSA ANÉCDOTA

MIRANDO LA BÓVEDA CELESTE

La pregunta acerca del sentido del quehacer filosófico nace junto con la aparición de la propia filosofía. Es como si esta, a diferencia de otros quehaceres intelectuales que brotan en la cultura seguros de sí mismos y del papel que les cabe en ella, fuera un quehacer, por decirlo así, hipocondríaco, intelectualmente inseguro, hiperestésico, preocupado una y otra vez de palparse a sí mismo para, de esa forma, cerciorarse de su propia fortaleza y saber si vale o no la pena. Mientras la ciencia o la técnica jamás se preguntan si acaso tiene algún sentido ejercitarlas o cuál sería su objeto y se desenvuelven, en cambio, sin detenerse siquiera un momento en ese tipo de preguntas (salvo cuando un filósofo se entromete en ellas como fueron, por ejemplo, los casos de Gottlob Frege y su pregunta referida a qué es un número o el de Baruch Spinoza o de Tomas Hobbes y sus estudios ópticos), los cultores de la filosofía parecen pensar que la primera tarea que tienen por delante es la de justificar ante los demás y ante sí mismos su propio quehacer, saber si el tiempo que dedican a ella, los recursos que distraen y los esfuerzos que gastan, poseen o no alguna utilidad. Mientras el médico, el odontólogo o el abogado ejercen sus oficios llenos de seguridad en sí mismos y de la utilidad social de lo que hacen —curar enfermos, sanar dentaduras y defender intereses—, el filósofo suele preguntarse si acaso lo que hace sirve o no para la vida; la pregunta que alguna vez Friedrich Nietzsche dirigió a la historia en su *De las ventajas y desventajas de la historia para la vida*, los filósofos suelen dirigirla a la propia filosofía.

Una de las primeras muestras de esa conciencia incierta que acompañará, como si fuera una sombra, a la reflexión filosófica, la encontramos en la famosa anécdota de la muchacha tracia que se encuentra en una fábula de Esopo recogida y alterada por Platón en el diálogo *Teeteto*.

Esopo había recogido la historia de un astrónomo que mirando las estrellas cayó a un pozo, causando la risa de quienes lo vieron. La moraleja que Esopo extrae de la historia es que no hay que alardear de ocuparse de cosas maravillosas si, al mismo tiempo, se tropieza con las cosas ordinarias de la vida.¹

Platón alteró la historia. El astrónomo es ahora Tales de Mileto, quien había vivido dos siglos antes —Heródoto le atribuye una hazaña notable— y la moraleja se aplica a la filosofía.

Se cuenta de Tales —se lee en el *Teeteto*— que mientras se ocupaba de la bóveda celeste, mirando hacia arriba, cayó en un pozo. Se rio de él entonces una sirvienta tracia, jocosa y bonita, diciéndole que mientras deseaba con toda pasión llegar a conocer las cosas del cielo, le quedaba oculto aquello que estaba ante su nariz y bajo sus pies. La misma burla vale para todos aquellos que se introducen en la filosofía.²

Al final del diálogo *Protágoras*, Platón vuelve sobre esa inseguridad que aqueja a la filosofía. Allí Sócrates dice temer que, al oír el resultado de la conversación que han sostenido, un espectador tuviera como única reacción posible la de burlarse y comentar que él y Protágoras son gente extraña.³

Las anécdotas de la muchacha tracia que acabamos de recordar, y de Sócrates temiendo la burla, poseen múltiples recepciones en la historia de la filosofía, lo que prueba que en ellas se revela o se insinúa algo de la conciencia que la filosofía tiene de sí misma. Esta aparece también, desde luego, en la *Política* de Aristóteles, quien debió oírla de su maestro; aunque en su versión el relato toma un leve giro (que como veremos, no hace más que subrayar la inseguridad de la filosofía):

Cuentan que como la gente le echaba en cara su pobreza y la achacaba a que la filosofía es improductiva, [Tales] previó gracias a sus conocimientos de astronomía, cuando todavía era invierno, la cosecha que producirían los olivos y, como tenía un poco de dinero, se aseguró mediante fianzas el arriendo de todos los molinos de Mileto y de Quíos. [...] Cuando llegó el momento oportuno y muchos acudieron a la vez y apresuradamente en busca de los molinos, los arrendó en las condiciones que quiso y reuniendo mucho dinero, demostró que es fácil para los filósofos enriquecerse si quieren, pero que no se afanan por ello.⁴

No es difícil darse cuenta de que los esfuerzos de Tales, o de Aristóteles imaginando lo que Tales habría hecho en el nombre de la filosofía, son la mejor prueba de cuánto afecta al filósofo la acusación de improductividad y lo extendido del prejuicio que sobre su actividad recaía. Esta defensa de la filosofía, que es al mismo tiempo el reconocimiento de su propia inseguridad, se la observa también hoy en la universidad contemporánea cuando, para justificar su enseñanza, suele señalarse a los prósperos ejecutivos de la City de Londres que habrían cursado el famoso PEP (Politics, Economy and Philosophy), lo que probaría que los filósofos, si quieren, pueden enriquecerse.⁵

Una de los ecos más cercanos a nosotros de esa anécdota (una anécdota que, como ha mostrado Hans Blumenberg,⁶ ha sido recepcionada en prácticamente todas las épocas comenzando, además de Platón, por Diógenes Laercio, siguiendo por los pensadores medievales hasta alcanzar a los modernos) se encuentra en el curso de Heidegger que se publicó en los años sesenta bajo el título *La pregunta por la cosa*.⁷ Se trata de un curso de los años 1935 o 1936, dictado en Friburgo, casi una década más tarde, como se observa, de la publicación de *Ser y tiempo*.

Cada vez que comienza, decía Heidegger en la primera de las lecciones de ese curso, la filosofía se encuentra en una situación incómoda que no le permite ni a ella, ni a quienes asisten a sus disquisiciones, sentirse a sus anchas. ¿De dónde deriva, cabría preguntarse, esa incomodidad? Ella deriva del hecho de que, a diferencia

de lo que ocurre con la ciencia, no hay continuidad entre la reflexión filosófica, por una parte, y el representar y el opinar cotidiano, por la otra. En estas lecciones afirma que:

Si se toma el representar cotidiano como el único patrón para todas las cosas, entonces la filosofía es siempre algo desquiciado.⁸

En la anécdota de Esopo la muchacha tracia representaría, pues, el representar cotidiano, eso que Husserl, maestro de Heidegger, llamaría la «actitud natural» frente al mundo de la vida,⁹ la forma espontánea y prerreflexiva que tenemos de asistir a lo que existe. Es frente a esa actitud natural, a esa conducta espontánea que mantenemos en nuestro trato diario con las cosas, lo que Ortega llamaría creencias (las ideas se tienen, dijo este autor, en las creencias se está¹⁰), que la filosofía aparece como desquiciada y cayendo, por ello, porfiadamente a un pozo. Vivimos, sugiere Heidegger (y lo dice en un sentido aún más radical que como lo había dicho Husserl), en medio de un mundo, una constelación de significados, una malla de sentido en medio del que se tejen nuestras vivencias y la filosofía — desde luego la del propio Heidegger— sería el esfuerzo por comprender cómo es que ese mundo se constituye originariamente. Las cosas, individualmente consideradas, no significan nada: el significado que poseen les viene dado por el mundo al que pertenecen. La filosofía, va a sugerir Heidegger, camina al revés, retrocede, da permanente marcha atrás en un esfuerzo por comprender esa constitución originaria y en esa misma medida lo que ella hace, dice o piensa parece carecer de cualquier utilidad en el mundo cuya constitución trata de develar. La filosofía es como quien en medio del teatro mira el acto de magia no con la ingenuidad del público, sino con el ánimo del intruso que quiere descubrir el truco. Al hacer el esfuerzo de comprender la constitución originaria de un mundo, la filosofía parece carecer de sentido al interior de ese mundo que, paradójicamente, trata de entender.

Durante un seminario realizado en Le Tor en 1969, y en una mues-

tra de cuán significativa le resultaba la anécdota de Tales, Heidegger vuelve nuevamente, luego de tres décadas, sobre ella.

Tales, observa ahora Heidegger, cae en un pozo porque, abierto a todo lo que existe, experimenta una sobreabundancia o una sobre-dimensión del presente.¹¹ Tales, el filósofo, a diferencia de los modernos que transitamos por una época técnica, no ha estrechado la mirada, no ha adelgazado, por decirlo así, su horizonte vital. Por el contrario, ante él comparece de pronto el *todo* de la existencia y por eso, tocado por esa presencia sobreabundante, mira únicamente hacia el cielo. El filósofo entonces no se aviene con la utilidad de la época porque esa utilidad requeriría que él redujera, por decirlo así, la *presencia de lo presente* al modo en que lo hacemos de manera cotidiana, restringiendo las cosas que tenemos delante de nosotros a la dimensión de lo útil o a la mano.

Hemos alcanzado así, concluye Heidegger en la lección que vengo relatando, una indicación indirecta de lo que le es propio al que-hacer filosófico: la filosofía es el pensamiento con el que esencialmente no puede hacerse nada; se trata, en suma, de una actividad inútil. La misma idea —la filosofía como lo inútil— se subraya de nuevo en lo que alguna vez se pensó que era la segunda parte de *Ser y tiempo*.¹² La filosofía, Heidegger declara, es un saber inútil pero, agrega, señorial.

¿UN SABER INÚTIL?

Detengámonos un momento en lo que el filósofo alemán querrá decir con que sea inútil. Hacia el final veremos en qué podría consistir, a su vez, lo señorial.

Por supuesto, la expresión «inútil» que acabamos de emplear debe entenderse, a partir del texto de Heidegger, en un sentido estricto. Este había llamado útil a las cosas que están, decía él, a la mano. Todo aquello que nos rodea en la cotidianidad y en medio de cuyo tráfico cotidiano desenvolvemos nuestra vida. Un útil es una cosa destinada instrumentalmente a servir un determinado propósi-

to que alguien se forja al interior de un mundo, de una cierta constelación de significados. En la descripción que suele hacerse de las cosas y siguiendo una presentación convencional de Aristóteles,¹³ un útil es algo cuya causa final (el «¿para qué?») no le pertenece, ella la posee la causa eficiente (quien lo creó). Y en el mundo contemporáneo las cosas son creadas por el individuo y él, en consecuencia, establece qué sirve y qué no. En esa decisión contemporánea la filosofía parece estar en la segunda categoría o, cuando está en la primera, se encuentra al servicio de causas que ella misma, según veremos, no querría perseguir. En *El origen de la obra de arte*, Heidegger distingue entre cosa y útil diciendo que la diferencia entre ambas radica en que la segunda es siempre «para» algo.¹⁴ El útil no se determina desde sí mismo sino desde algo que le es heterónimo y a lo cual simplemente sirve. El útil existe al interior de un mundo previamente constituido y por eso, observó Heidegger, el útil *mundanea*: como las magdalenas de Marcel Proust, el útil, la cosa cuyo sentido es la utilidad, acarrea consigo un mundo al interior del cual adquiere significado y al cual sirve. Los zapatos de un campesino acarrearán consigo un mundo, los rastros del mundo a que pertenecen, y solo se nos revelan en su presencia genuina y desnuda cuando Vincent van Gogh los pinta en el cuadro que se puede mirar en el museo de Ámsterdam dedicado a su obra.

Ahora bien, en la modernidad, en la época que Heidegger va a llamar de «la imagen del mundo», el útil en el sentido que se acaba de indicar, aparece como un recurso, un medio para fines predeterminados.

La filosofía puede, por supuesto, ser también útil en ese sentido que se acaba de destacar. Ella puede servir a algún propósito de esos que el mundo ya constituido apetece; pero lo que la caracteriza como quehacer intelectual es su permanente esfuerzo por retroceder y retroceder en nuestras certezas inmediatas, debilitándolas, hasta alcanzar un momento donde el propio sentido de lo útil se desquicia. El quehacer de los filósofos consiste, como recuerda Heidegger citando a Immanuel Kant, en exponer los «juicios más secre-