

JOSE FERRATER MORA

**DICCIONARIO
DE
FILOSOFIA**



MONTECASINO

K

K. La letra 'K' es usada por Łukasiewicz para representar la conectiva 'y' o conjunción (VÉASE), que nosotros simbolizamos por '·'. 'K' se antepone a las fórmulas, de modo que 'p · q' se escribe en la notación de Łukasiewicz 'Kpq'.

KAILA (EINO [SAKARI]), nac. (1390) en Helsinki (Helsingfors), Finlandia, fue (1921-1931) profesor de filosofía en la Universidad de Turku, en la capital del departamento de Turku-Pori, Finlandia. En 1931 fue nombrado profesor en la Universidad de Helsinki.

Después de trabajar en problemas de psicología (motivación, decisión, "construcción" de la vida psíquica, etc.), Kaila se dedicó preferentemente a investigaciones de teoría del conocimiento, de filosofía de la ciencia y, en cierto sentido, de ontología. Kaila desarrolló una teoría de las funciones de probabilidad, análoga dentro del cálculo de probabilidades a la teoría lógica de las funciones de verdad. Bosquejó asimismo una doctrina monista y "gradualista" calificada de "filosofía sintética". Según la misma, hay diferencias de grado y no de esencia en las diversas realidades y en las leyes que las rigen.

Influido por el Círculo de Viena (v.) y especialmente por Carnap, Kaila se ocupó de la cuestión del criterio de verificación (v.), aproximándose al fisicalismo (v.). Durante los últimos años se ha ocupado de investigaciones acerca de los elementos componentes tanto de la experiencia cotidiana como de la experiencia científica. En este último respecto se han destacado sus investigaciones sobre los conceptos usados en la comprensión de la realidad física y microfísica.

Uno de los más destacados miembros del que hemos llamado "grupo de Helsinki" (v.), Kaila ha colaborado con frecuencia en las *Acta Philosophica Fennica*.

Escritos principales: *Über ideatori-*

sche Koordinationen, 1918 [monog.] [Suomalaisen Tiedeakatemia toimittuksia. Sarja B, nro. 10, s. 1]. — "Der Satz vom Ausgleich des Zufalls und das Kausalprinzip", *Annales Universitatis Aboensis [Turun Yliopiston julkaisu]*, serie B, vol. 2, N° 2 (1924) ("El principio de compensación del azar y el principio causal"). — "Die Prinzipien der Wahrscheinlichkeitslogik", *ibid.*, serie B, vol. 4, N° 1 (1926) ("Los principios de la lógica de la probabilidad"). — "Problème der Deduktion", *ibid.*, serie B, vol. 4, N° 2 (1928). — "Beiträge zu einer synthetischen Philosophie", *ibid.*, serie B, vol. 4, N° 3 (1928) ("Contribuciones a una filosofía sintética"). — "Der logistische Neupositivismus", *ibid.*, serie B, vol. 13, N° 1 (1930). — "Über das System der Wirklichkeitsbegriffe", *Acta Philosophica Fennica*, II (1936) ("Sobre el sistema de los conceptos de la realidad"). — "Über den physikalischen Realitätsbegriff", *ibid.*, IV (1934) ("Sobre el concepto de realidad física"). — "Weinn-so", *Theoria*, XI (1945), 88 y sigs. ("Si... entonces"). — "Zur Metatheorie der Quantenmechanik", *Acta*, etc., V (1950). — *Persoonallisuus*, 1952. — "Terminalkausalität als die Grundlage eines unitarischen Naturbegriffs. Eine naturphilosophische Untersuchung. Erster Teil. Terminalkausalität in der Atomdynamik", *Acta*, etc., X (1956) ("Causalidad terminal como fundamento de una concepción unitaria de la Naturaleza. Parte I: La causalidad terminal en la dinámica atómica"). — "Die perzeptuellen und konzeptuellen Komponenten der Alltagserfahrung", *ibid.*, XIII (1962) ("Los componentes perceptuales y conceptuales de la experiencia cotidiana").

KALOKAGATHÍA [*kalokagazia*]. La expresión griega *καλοκἀγαθία* desempeña un papel importante en la formulación de muchas concepciones éticas, ético-sociales y (en un sentido muy amplio de 'políticas'), ético-políticas de la antigüedad. Literalmente, la cualidad de la *kalokagathia* equivale a la cualidad "belleza y bondad"; posee *καλοκἀγαθία* quien es *καλὸς κἀγαθός*, "bello y bueno". Ahora bien,

"ser bello" significa aquí primariamente "ser noble" en cuanto ser un "buen ejemplar del propio tipo"; "ser bello" es, por así decirlo, "ser de raza". Por eso *καλοκἀγαθία* se traduce con frecuencia por "nobleza y bondad". Podría asimismo traducirse por "honra" y por "honor". En efecto, el *καλὸς κἀγαθός* es equiparado con frecuencia al "hombre honrado" — u "hombre de honra" — no sólo en cuanto "un hombre honrado", sino más bien en el sentido de ser el modelo de todo hombre honrado, de pertenecer a las selectas filas de los *καλοὶ κἀγαθοὶ*. A la vez, tal hombre honrado — "noble y bueno" — es el "buen ciudadano".

Este sentido, por así decirlo, "cívico" de la *kalokagathia* se halla en autores como Jenofonte, Platón y Aristóteles. En todos ellos la noción de *kalokagathía* es una noción "educativa" en cuanto que expresa la idea de la buena educación como opuesta a la idea del puro y nudo poder. Ni en Platón ni en Aristóteles por lo menos la *kalokagathia* se opone propiamente al poder; pero se opone al poder por el poder. La *kalokagathia* es en buena parte en dichos autores la justificación, por decirlo así, "educativa" del poder. El hombre "kalokagathós" es el que ejerce el poder en cuanto éste está íntimamente ligado a la justicia. Por eso el "kalokagathós" es al propio tiempo el "hombre justo".

Ello no significa que en cada uno de dichos autores el concepto de *kalokagathia* sea definido o presentado exactamente del mismo modo. En Jenofonte (*Mem.*, I, i, 48; Cfr. también II, 6, 16) la *kalokagathía* es la virtud propia del hombre sabio, noble y justo, cuyo mejor ejemplar es Sócrates. Platón subraya el aspecto "ético" de la *kalokagathía*. El *καλοὶ κἀγαθός* es, sin duda, "el hombre honrado" (*Rep.*, 396 B-C), pero en cuanto es justo: "El hombre y la mujer son dichosos cuando son 'nobles y buenos'; son in-

KAN

felices cuando son injustos y malos" (*Gorg.*, 470 E). Pero, además de un aspecto ético, la *kalokagathía* tiene en Platón un aspecto "universal" y casi "cósmico". "Lo bello y lo bueno no son más que dos aspectos gemelos de una y la misma realidad, que el lenguaje corriente de los griegos funda en unidad al designar la suprema *arete* del hombre como 'ser bello y bueno' (*καλοκἀγαθία*). En este 'bello' o 'bueno' de la *kalokagathía* captada en su esencia pura tenemos el principio supremo de toda voluntad y de toda conducta humanas, el último motivo que actúa movido por una necesidad interior y que es al mismo tiempo el móvil de cuanto sucede en la Naturaleza. Pues para Platón entre el cosmos moral y el cosmos físico existe una armonía absoluta" (W. Jaeger, *Paideia*, Libro III, cap. viii; trad. esp.: t. II [1944], págs. 236-7).

En Aristóteles el concepto de *kalokagathía* pertenece a lo que puede llamarse "doctrina de las virtudes": la *kalokagathía* es, en rigor, una combinación de virtudes (*Eth. Eud.*, VII, 15, 1248 b 12): la nobleza y la bondad. Se trata, además, de una combinación de virtudes que hace posible el estar realmente orgulloso de los honores justamente recibidos (*Eth. Nic.*, IV, 3, 1124 a 4).

Estoicos y neoplatónicos hicieron asimismo uso de la noción de *kalokagathía*, aunque en sentidos con frecuencia algo distintos de los antes descritos. Para los estoicos, la *kalokagathía* sigue siendo un rasgo de nobleza de carácter, pero es el que corresponde ante todo al "sabio". En cuanto a los neoplatónicos, y especialmente a Plotino, la *kalokagathía* es una cualidad cuyos elementos son, por así decirlo, "convertibles": es lo mismo para una cosa ser buena y bella, porque es lo mismo el bien y la belleza, *ἀγαθὸν καὶ καλόν*. Éstos consisten en que el alma se haga semejante a Dios, del cual procede la belleza en cuanto "realidad verdadera", ya que "la belleza es asimismo el bien" (*Enn.*, I, vi, 6).

KANT (IMMANUEL) (1724-1804) nació en Königsberg, donde permaneció hasta su muerte, exceptuando un período que pasó fuera —y, por lo demás, en las cercanías de la ciudad— ejerciendo de preceptor. De 1732 a 1740 fue alumno en el "Collegium Fredericianum", cuyo ambiente pie-

KAN

tista reforzó las tendencias que le había inculcado su madre. En 1740 ingresó en la Universidad, estudiando, entre otros, con Martin Knutzen (VÉASE), quien lo interesó en la ciencia natural y especialmente en la mecánica de Newton. Después de ejercer de preceptor por algún tiempo, recibió en 1755 su título universitario y ejerció de "Privat-Dozent" en Königsberg. En 1769 rechazó un ofrecimiento de profesor en Jena, y en 1770 fue nombrado profesor titular en Königsberg. En 1794, con enorme pena por su parte, fue amenazado por orden real con sanciones en caso de proseguir en la labor de "desfigurar y menospreciar muchas doctrinas fundamentales y capitales de la Escritura" — con motivo de ciertas partes de la obra *La religión dentro de los límites de la razón pura*.

La vida y el carácter de Kant han sido objeto de numerosos estudios. Se ha subrayado su religiosidad pietista —aun cuando Kant se opuso a la práctica puramente formal de las observancias religiosas— y, sobre todo, su integridad moral. También se ha subrayado su extraordinaria tenacidad en el trabajo y la regularidad de sus costumbres. Ello nos significa que Kant no fuera capaz de apasionamiento y entusiasmo, bien que jamás los manifestara en otra forma que con gran sobriedad. Entre las pruebas del apasionamiento y entusiasmo sobrios de Kant podemos mencionar su gran simpatía por los ideales de la Independencia americana y de la Revolución francesa. Kant fue pacifista, antimilitarista y antipatriotero, y todo ello por convicción moral y no sólo política.

Aunque no podemos detenernos en el problema de la relación entre el pensamiento de Kant y su temperamento o talante, debe reconocerse que si la validez o no validez del primero es independiente del segundo, un cierto conocimiento del temperamento es de gran ayuda para entender el pensamiento. Ello ocurre especialmente cuando se plantea el problema de cuál fue el interés capital de Kant en la formación de su filosofía. Algunos autores (como Richard Kroner) han manifestado que la auténtica *Weltanschauung* de Kant fue de índole ética —o, si se quiere, ético-religiosa— y que su actitud moral determina en gran parte su teoría del conocimiento y su metafísica. Otros

KAN

autores han destacado la importancia que tiene para una comprensión de Kant la idea del hombre (para la cual recibió de Rousseau importantes incitaciones). Otros, finalmente, han subrayado la importancia que tiene en Kant el problema del conocimiento, hasta el punto de indicar que este problema determina todos los demás. Es plausible ligar todos estos aspectos y tratar de ver sus relaciones mutuas; aquí no podemos, sin embargo, detenernos en este problema. Hay otra cuestión relativa al pensamiento de Kant afín en parte a la planteada antes: la de saber cuál fue, filosóficamente hablando, la principal orientación filosófica de Kant. Nos referiremos brevemente a este punto al final de este artículo.

Se ha distinguido a menudo en el pensamiento filosófico de Kant entre tres fases o períodos: (1) el período pre-crítico, anterior a 1781 —fecha de publicación de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*— y aun anterior a 1771, cuando escribió a su amigo Marcus Herz que preparaba una obra titulada *Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft (Los límites de la sensibilidad y de la razón)*, la cual terminó por ser la citada *Crítica de la razón pura*; (2) el período crítico, hasta 1790, fecha de publicación de la "tercera *Crítica*": la *Crítica del juicio*; (3) el período post-crítico, desde 1790 hasta la muerte del filósofo. Se ha indicado, además, que el primer período se caracteriza por su apego a la metafísica dogmática siguiendo el modelo de Leibniz-Wolff; el segundo período se caracteriza por el criticismo propiamente dicho; y el tercer período se caracteriza por una especie de "recaída" en la metafísica.

La distinción en tres fases o períodos en el pensamiento de Kant es útil para una primera presentación de este pensamiento, pero ni debe tomarse literalmente ni menos aun debe equipararse con una supuesta serie "metafísica dogmática-criticismo-recaída metafísica". Los que han estudiado un poco a fondo a Kant han descubierto que aunque hay en Kant una evolución ésta no puede siempre simplificarse de la manera apuntada. En efecto, por un lado la evolución del pensamiento kantiano es mayor y más compleja que la resultante de la división en tres períodos (como lo ha

KAN

mostrado H. J. de Vleerschauer aun limitándose a una fase del pensamiento kantiano). Por otro lado, hay mayor continuidad en dicho pensamiento del que permite suponer una división en períodos. La continuidad se manifiesta, además, en el mismo modo como Kant ató cabos filosóficos para elaborar su propia doctrina. El pensamiento de Kant es en gran medida un "punto y aparte" en la historia de la filosofía moderna. Pero es un "punto y aparte" que continúa muy estrechamente el "párrafo anterior". Ello hace que se puedan encontrar numerosos antecedentes de la doctrina kantiana — no sólo en Hume, sino también en el pensamiento de autores como Baumgarten, Lambert, Maier y Tetens. Pero estos antecedentes, sin los cuales no existiría el pensamiento de Kant, no producen por sí solos a Kant.

Kant se interesó desde el principio por cuestiones científicas; la mecánica de Newton era para Kant, lo mismo que para muchos coetáneos suyos, el modelo de una teoría científica, no sólo por el contenido, sino también, y hasta sobre todo, por el método. Pero Kant trató también de buscar el fundamento del conocimiento científico de tipo newtoniano, la "explicación de los primeros principios del conocimiento metafísico". Durante un tiempo pensó que esta explicación podía hallarse en algunas de las doctrinas de Leibniz y de Wolff. No en todas ellas, ciertamente, porque muy pronto advirtió Kant (como había hecho Lambert, entre otros) que hay una especie de abismo infranqueable entre los principios de una metafísica "dogmática" y los "principios matemáticos de la filosofía natural": aquéllos son, por así decirlo, demasiado "vacíos" para poder dar cuenta de éstos. Sin embargo, estimó que después de una suficiente crítica podrían salvarse algunas de las ideas de la llamada "Escuela de Leibniz-Wolff". Había que distinguir cuidadosamente por lo pronto entre la metafísica y la matemática. Además, había que refinar los principios de la teología natural. Finalmente, había que mostrar en qué relación se hallaban las realidades sensibles con las inteligibles en vez de derivar simplemente las primeras de las últimas. Al proceder a elaborar las ideas que debían conducirle a una más sólida fundamentación de la cien-

KAN

cia, Kant se encontró, sin embargo, con un obstáculo que era a la vez una incitación: la crítica de Hume — especialmente la crítica de la noción racionalista de la causalidad. Hasta entrar en contacto con el pensamiento de Hume, Kant había permanecido, no obstante sus esfuerzos por modificar desde dentro los principios metafísicos leibnizo-wolffianos, en un estado de "sueño dogmático", y fue sólo Hume quien — como reconoce en la introducción a los *Prolegómenos a toda futura metafísica* — lo "despertó de su sueño dogmático".

En vista de lo anterior, se ha dicho a menudo que el pensamiento de Kant en su "madurez crítica" se constituyó como consecuencia del abandono completo de Leibniz y Wolff, que resultaban incapaces de salvar a la física de Newton — y, en general, a toda ciencia — del naufragio que podía experimentar a consecuencia del "escepticismo de Hume". Aunque hay no poco de verdad en esta suposición, debe tenerse en cuenta que Kant no abandonó a Leibniz y a Wolff *pot completo*. Se ha pensado inclusive (Gottfried Martin) que el criticismo de Kant se entiende mejor cuando se ve como una especie de reformulación de ciertas ideas de Leibniz. En todo caso, en lo que toca, por ejemplo, al problema del espacio y del tiempo, la doctrina de Kant está más cercana al "relacionismo" de Leibniz que el "absolutismo" de Newton (o, mejor, de Clarke). En cuando a Wolff, lo que encontraba inadmisibile en él era la pretensión dogmática, pero no la intención sistemática: la filosofía sigue siendo para Kant, como para Wolff, un sistema y no una rapsodia. Ocurre sólo que hay que preparar este sistema cuidadosamente desbrozando el camino de obstáculos y afrontando sin ambages el problema planteado por Hume.

En numerosos artículos de esta obra nos hemos referido a conceptos fundamentales kantianos en diversas esferas: lógica, teoría del conocimiento, metafísica, ética, estética, etc. A modo de ejemplo mencionamos: ANALÍTICA; ANALÍTICO Y SINTÉTICO; ANTI-NOMIA; APARIENCIA; AUTONOMÍA; A PRIORI; BUENA VOLUNTAD; CATEGORÍA; CAUSA; COSA EN SÍ; DADO; DEBER; DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL; ENTENDIMIENTO; ESPACIO; ESQUEMA; ESTÉTICA; FENÓMENO; GENIO; HIPÓ-

KAN

TESIS; HOMOGÉNEO; IDEA; IMAGINACIÓN; IMPERATIVO; INTUICIÓN; JUICIO (FACULTAD DE); LATITUDINARISMO, LATITUDINARIOS; LEGALIDAD; MATEMÁTICA; METAFÍSICA; NÓMENO; ONTOLÓGICA (PRUEBA); PERCEPCIÓN; REFLEXIÓN; RIGORISMO; SUBLIME; TIEMPO; TRASCENDENTAL, pero el lector podrá encontrar referencias a Kant en otros artículos además de los mencionados. Estas referencias permiten completar hasta cierto punto nuestra presentación necesariamente esquemática.

Kant admite por lo pronto que todo conocimiento comienza con la experiencia. Pero indica a la vez que no todo él procede de la experiencia. Ello significa que la explicación genética del conocimiento, al modo de Hume, no es para Kant totalmente satisfactoria: resolver la cuestión del origen no es todavía resolver el problema de la validez. Pues la experiencia no puede por sí sola otorgar necesidad y universalidad a las proposiciones de que se compone la ciencia y, en general, todo saber que aspire a ser riguroso. Es necesario preguntarse, pues, cómo es posible la experiencia, es decir, encontrar el fundamento de la posibilidad de toda experiencia. A este efecto Kant procede primero a la clasificación de los juicios en analíticos y sintéticos (v.) *a priori* (v.) y *a posteriori*. En los juicios analíticos el predicado está contenido en el sujeto; por eso son ciertos, pero vacíos. En los juicios sintéticos, el predicado no está contenido en el sujeto; por eso no son vacíos, pero tampoco absolutamente ciertos. Los juicios *a priori* son los formulables independientemente de la experiencia; los juicios *a posteriori* son los derivados de la experiencia. Si, como suponían (por distintas razones) Leibniz y Hume, los juicios analíticos son todos *a priori* y los sintéticos todos *a posteriori*, no parece que pueda escaparse o a una metafísica dogmática racionalista o a una teoría del conocimiento *esceptica* empirista. En efecto, o los juicios sintéticos *a posteriori* son reducibles a juicios analíticos *a priori*, en cuyo caso los principios de la experiencia son principios de razón, o los juicios sintéticos *a posteriori* no son nunca reducibles a juicios analíticos *a priori*, en cuyo caso no hay nunca certidumbre completa respecto a los principios del conocimiento. Pero sí se supone

base del esquematismo trascendental podrá bosquejarse el sistema de los principios del entendimiento puro y establecer la conexión entre los principios del conocimiento y las leyes básicas de la ciencia de la Naturaleza. El sistema de los principios del entendimiento constituye, así, la base para todo "juicio empírico" (en el sentido de "juicio científico"), el cual adquirirá entonces las condiciones de universalidad y necesidad que, según Kant, constituyen la característica fundamental de las proposiciones de la física de Newton.

Con todo ello se cumple lo que Kant llama "la revolución copernicana", en la cual el sujeto gira en torno al objeto para determinar las posibilidades de su "conocimiento en vez de dejar que el objeto gire en torno al sujeto. Lo último supone que el objeto es una cosa en sí o un noumeno (v.) y que es accesible a nuestra facultad cognoscitiva. Lo primero acepta que lo conocido sea sólo fenómeno (v.) y que para llegar a ser conocido haya sido "constituido" como objeto de conocimiento.

La "Estética trascendental" y la "Analítica trascendental" son básicamente "constructivas". La "Dialéctica trascendental" es, en cambio, primariamente "destructiva". En efecto, el objeto de esta "Dialéctica" es mostrar la naturaleza de la "ilusión metafísica", la cual es distinta de las ilusiones física (por ejemplo, óptica) y lógica en cuanto que estas últimas pueden ser "rectificadas" mientras que la primera sigue en pie. Ello demuestra, dicho sea de paso, que la "ilusión metafísica, es a la vez una "necesidad humana". El hombre no puede conocer, o probar por razón especulativa la existencia de Dios (como pretendía la "teología racional") o el mundo como conjunto (como pretendía la "psicología racional"). Pero no puede dejar de plantearse estas cuestiones: Dios, mundo, alma (o también: Dios, libertad, inmortalidad). Lo que la "crítica de la razón" debe hacer es demostrar que estas cuestiones no son "teóricas", sino "prácticas" — es decir, "morales". Las ideas de Dios, la libertad y la inmortalidad — o las ideas de libertad e inmortalidad y el "ideal" de Dios — surgen como temas de la razón especulativa cuando el sujeto sale de los límites de la experiencia posible tra-

zados por la crítica de la razón y aspira a conocer algo que es real y absolutamente incondicionado. Análogamente a como Kant tomó como base de su sistema de categorías la tabla de los juicios (véase JUICIO), tomó como base para su examen de las ideas de la razón pura los esquemas de los silogismos: el silogismo categórico, el hipotético y el disyuntivo, que corresponden respectivamente a tres tipos de unidad incondicionada postulada por la razón pura. En el silogismo categórico la razón postula un sujeto pensante incondicionado, metafísicamente real y no sólo gnoseológicamente condicionante. En el silogismo hipotético la razón postula la unidad de la serie de las condiciones de la apariencia. En el silogismo disyuntivo la razón postula la unidad absoluta de las condiciones de todos los objetos del pensamiento en general. En todos estos casos tenemos la razón funcionando en el vacío. Hay que denunciar, pues, este ilegítimo funcionamiento de la razón y ello se lleva a cabo mostrando las antinomias (véase ANTINOMIA) y los *paralogismos* (véase PARALOGISMO) de la razón pura, así como el carácter no probatorio de los diversos tipos de argumentos racionales en favor de la existencia de Dios, especialmente el carácter no probatorio del argumento ontológico (véase ONTOLÓGICA [PRUEBA]. Kant edifica estas críticas, y en particular la última, a base de una concepción del ser según la cual "ser" (*Sein*) no es "un predicado real", "sino la posición de una existencia". En todos los casos, arguye Kant, se han abandonado las precauciones establecidas en el curso del examen de las condiciones de conocimiento. Las ideas de la razón pura han sido erróneamente tomadas como ideas constitutivas, cuando, a lo sumo, son únicamente ideas regulativas.

La metafísica parece, pues, imposible. Ello no quiere decir que las proposiciones metafísicas no tengan sentido; quiere decir únicamente que no pueden ser probadas "teóricamente". Ahora bien, hay una esfera en la cual la metafísica se inserta de nuevo, bien que bajo forma no "teórica": es la esfera "práctica" o esfera de la moralidad. De este modo se cumple el propósito de Kant de "descartar a la razón para abrir paso a la fe [la creencia]". En la esfera de la razón prác-

tica no hay necesidad de poner de lado a Dios, a la libertad y a la inmortalidad: estas "ideas" aparecen como "postulados de la razón práctica" y, por tanto, se hallan más firmemente arraigadas en la existencia humana que si dependieran únicamente de los argumentos producidos por la razón pura. La razón práctica es, en efecto, la razón en su uso moral. No es una razón distinta de la teórica; es un "uso" distinto de la razón. A base del examen de este uso Kant procede a desarrollar su ética en la *Crítica de la razón práctica* (y en la *Fundamentación de una metafísica de las costumbres*). Una de las nociones centrales de tal "crítica", sino la noción central, es la de "buena voluntad" (véase). Kant procede a criticar la llamada "ética de los bienes", la cual es una ética que no puede proporcionar nunca normas de acción absolutas; sólo la buena voluntad es absoluta — o, mejor dicho, absolutamente buena. Así, Kant estima que únicamente merecen el calificativo de "morales" los actos que se asientan en la buena voluntad sin restricciones. Por eso en la división de los imperativos (y.) morales en hipotéticos y categóricos sólo a estos últimos compete la moralidad absoluta. La ética de Kant insiste continuamente en su oposición al eudemonismo (v.), pero no simplemente, como algunas veces se ha pretendido, por un afán excesivo de rigorismo, sino porque la busca de lo moral tiende a excluir todo lo contingente: lo moral no puede ser para Kant un más o menos correcto o conveniente. Ciertamente que hay asimismo en Kant la expresión ética de ciertas experiencias vitales: la insistencia en el carácter sagrado del deber (v.), la célebre invocación al mismo, es una demostración de que en su dilucidación crítica ha anudado siempre lo que le dictaba su experiencia vital con las exigencias del análisis: el deber es, en efecto, sagrado, tanto por la estimación que el hombre Kant sentía por el cumplimiento del mismo, como porque en él se manifiesta la última racionalidad de lo moral. Pero el cumplimiento del deber, la sumisión de la ética a la buena voluntad sin restricciones, el imperativo categórico no sólo son expresiones de una ética que ya no se ve sometida a ninguna relativa contingencia; por

KAN

ellas llega la razón a ordenar al hombre algo que no se encuentra fuera, mas dentro del hombre mismo: la racionalidad última del deber es la racionalidad del hombre, aquello que confiere al hombre su humanidad. La coincidencia de lo personal con lo universal queda de esta manera confirmada: la universalidad del imperativo categórico es una universalidad que no sacrifica, sino que apuntala la personalidad del hombre (VÉASE), de la persona contra toda posible heteronomía y, de otra, la libertad de la voluntad que se manifiesta en la determinación de ella por la sola racionalidad. Las dificultades que plantea el tradicional conflicto del bien con la virtud tienen que quedar resueltas mediante los postulados —Dios, libertad, inmortalidad— que significan a su vez la solución de la cuestión religiosa. La crítica de la razón práctica viene entonces a desbrozar el camino para una serie de cuestiones que la crítica de la razón pura había planteado: el determinismo de la Naturaleza parecía destruir la libertad y hacer imposible la moralidad, pero ésta aparece ahora no sólo plenamente justificada, sino justificada con toda la universalidad requerida; los postulados de la razón práctica abren paso a la vida religiosa, que la misma sumisión de la religión a la moral parecía eliminar. La práctica soluciona así las antinomias de la razón pura y posibilita la metafísica dogmático-práctica, primer paso para una "metafísica intuitiva" que aunque resulte inasequible en el curso de la vida finita del hombre, puede ser considerada como un ideal hacia el cual se oriente la razón una vez desbrozados los caminos por la crítica. Finalmente, a la existencia dispuesta sólo para el conocer se sobrepone y llega a vencerla la existencia dispuesta para el buen obrar. El primado de la razón práctica es la expresión última de esta actitud que anuncia el característico primado de la voluntad sobre la contemplación.

Los elementos aprióricos del sentimiento son examinados por Kant en la *Crítica del juicio*, en el curso de una investigación que lleva a un doble resultado: coronar las dos anteriores "Críticas" y los análisis anejos a ellas y plantear de manera limpia el problema que acaso Kant perse-

KAN

guía por encima de todo: el problema de la posibilidad de una metafísica crítica exenta de supuestos arbitrarios y enemiga de una construcción del objeto a partir de su concepto. Kant formula, por lo pronto, la pregunta por la aprioridad del juicio estético; la conjunción de la libertad y de la universalidad del placer estético no puede resolverse con la mera imposición de un conjunto de normas al arte. Por el contrario, Kant procura salvar la libertad y la genialidad artística en el marco de un rigorismo no menos firme que el existente en la esfera de la ética. La noción de finalidad sin fin (v. ESTÉTICA) permite, en efecto, acordar lo puesto por la imaginación con lo puesto por el entendimiento sin que haya, por parte de la primera, sumisión al concepto. Aquí se cumplen las condiciones del juicio reflexivo, destinado a explicar la dependencia en que lo particular se halla respecto a lo general, la relación que lo vincula a una finalidad, tal como ocurre, junto a los juicios del sentimiento estético, en la teleología de la Naturaleza. De ahí la unión de ambos temas en el marco de la crítica de la facultad del juicio. El juicio reflexivo no implica la determinación del objeto como objeto del conocimiento, sino meramente el hecho de sumirlo bajo una regla. Lo particular sigue dependiendo de lo universal, pero este universal es, por así decirlo, lo que precisamente se busca. Tal condición se expresa sobre todo en la teleología de la Naturaleza. El examen de lo orgánico permite averiguar que la finalidad no es en esta zona algo susceptible de reducción paulatina a lo mecánico. Lo cual en modo alguno significa que el reino de la Naturaleza quede de este modo escindido; la finalidad es aquí como la regla y norma universal que explica la particularidad de lo mecánico. Pero tal finalidad se revela no sólo en lo vital, mas también y especialmente en la Naturaleza considerada como un conjunto. Esta Naturaleza no puede ser simplemente deducida del concepto universal que pueda proporcionar una teleología, pero no porque forme el contexto de una serie de acontecimientos ciegamente mecánicos, sino porque haría falta una intuición que sólo puede poseer de modo completo el creador del mundo. Por eso el sa-

KAN

ber de lo natural es siempre aspiración a ese saber intuitivo que, por otro lado, constituye el fundamento último de todo conocimiento. Al atacar decididamente estos problemas, la crítica del juicio parece proponerse al mismo tiempo la unificación del abismo abierto en las dos anteriores críticas, entre el determinismo de la Naturaleza y la libertad de la voluntad, por cuanto en el plano en que se desenvuelve el juicio reflexivo (v. JUICIO [FACULTAD DEL]) se juntan las razones teórica y práctica y, en última instancia, lo sensible y lo inteligible. Pues de la misma manera que el saber intuitivo radical, imposible de hecho en un entendimiento finito, podría proporcionar un saber total de la Naturaleza, un concepto de ésta que fuera a la vez aprehensión del objeto y libertad de la voluntad podría explicar la dependencia en que el fenómeno se halla con respecto al noumeno y en que lo determinado se halla con respecto al fundamento absoluto. Éste es en gran parte el tema de esa "metafísica dogmático-práctica" a la que nos referimos ya antes y que está destinada a penetrar intuitivamente en el reino del noumeno sin por ello invalidar el saber científico-natural.

Este tipo de consideraciones, que apuntan en la tercera "Crítica", fueron desarrolladas por Kant en los "escritos postumos". Un importante tema en éstos es el de "la filosofía trascendental" como "totalidad de los principios racionales que culmina *a priori* en un sistema". La filosofía trascendental es de este modo "el principio del conocimiento racional *a priori* en la totalidad absoluta de su sistema". Con estas y otras consideraciones similares Kant pareció alejarse de su anterior cautela y convertir la filosofía en una "construcción *a priori* de la experiencia". Caben pocas dudas de que, en algunos por lo menos de los fragmentos "postumos", Kant se movía en esta dirección, pareciendo anticipar con ello algunos de los supuestos fundamentales del idealismo postkantiano. En todo caso, las ideas de la razón pura organizadas en un sistema son presentadas en dichos fragmentos como el fundamento de la posibilidad de toda experiencia — en una forma parecida a la desarrollada por Fichte. Sin embargo, sería precipitado concluir que Kant "recayó" con ello en la

metafísica. Por una parte, no parece haber abandonado nunca el propósito de desarrollar una metafísica; lo único que sucedía es que pensaba que antes de desarrollarla había que "fundarla" y desbrozar el camino de todas las trampas colocadas por la razón pura. Por otra parte, el tipo de pensamiento metafísico que propone Kant en las obras postumas, aunque mucho más "constructivo" que el que aparece en las "Críticas", y en particular en la de la razón pura, no es especulativo en el sentido tradicional: la filosofía trascendental como "filosofía pura", aunque no mezclada con elementos empíricos y aunque capaz (en principio) de establecer de un modo absoluto las condiciones de la experiencia, no se halla separada de ésta al modo como un mundo inteligible platónico se hallaría separado (en una de las interpretaciones de Platón cuando menos) del mundo sensible. Junto a la fundamentación de la experiencia como experiencia hay la necesidad de integrar la razón con la experiencia. La filosofía —tanto en cuanto metafísica como en cuanto filosofía trascendental— sigue siendo una parte de la "crítica de la razón pura", según indica Kant explícitamente en uno de los fragmentos (III, pág. 1). Al fin y al cabo, aunque "ciencia", la filosofía trascendental sigue siendo "una ciencia problemática" (VIII, 1) y la experiencia de la cual constituye la posibilidad, bien que una experiencia total, sigue estando basada en la "síntesis *a priori*": la conciencia, dice Kant, es ciertamente el primer acto de la razón y en ella se funda últimamente toda experiencia, pero el segundo acto es la intuición y el tercero el conocimiento.

La imagen que se ha tenido de la filosofía de Kant ha variado con las épocas y ha dependido en buena parte del acento puesto sobre un determinado aspecto de ella. Los idealistas postkantianos prestaron menos atención a la teoría kantiana del conocimiento que a las posibilidades de una metafísica; por eso han sido considerados a veces tales sistemas —en particular el de Fichte— como una prolongación de las últimas meditaciones de Kant. Desde mediados del siglo XIX, en cambio, hubo la creciente tendencia a considerar a Kant primordialmente como un crítico del conocimiento; el neokantismo (v.) en

sus diversas ramas destacó la labor gnoseológica de Kant, examinándola desde todos los puntos de vista y prolongándola en todas las direcciones. En las últimas décadas, en cambio, ha habido varios intentos de subrayar de nuevo los aspectos metafísicos y ontológicos del pensamiento kantiano. Uno de los primeros esfuerzos al respecto es el de Alfons Bilharz (1836-1925) el cual señaló que hay —o "debe haber"— una ontología en la base del kantiano, y que la filosofía de Kant resultaría completa "si un concepto del ser, al completarla, le hubiera prestado ayuda" (Cfr. *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, V, 4). Pero estos esfuerzos se han intensificado con las interpretaciones de Ortega, de Heidegger, de Gottfried Martin, de H. Heimsoeth, los cuales han procurado mostrar el carácter "abierto" de la filosofía kantiana y el hecho de que con frecuencia puede descubrirse tras la letra gnoseológica el espíritu metafísico. A estas interpretaciones se ha agregado últimamente la de Lucien Goldmann, quien bajo la influencia de Heidegger y de G. Lukács ha procurado demostrar que el punto de vista constructivo de Kant predomina sobre el punto de vista crítico, y que, en todo caso, hay en Kant una "visión trágica" que se compadece poco con las interpretaciones gnoseológicas neokantianas de su pensamiento. Es más que probable, por supuesto, que las interpretaciones de la filosofía de Kant no hayan llegado a su término.

Obras: *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurteilung der Beweise, denen sich Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben*, 1747 (*Ideas para una verdadera estimación de las fuerzas vivas, u juicio de las pruebas de que Leibniz y otros mecanicistas se han servido en esta cuestión debatida*). — *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebüudes, nach Newtonschen Grundsätzen abgehandelt*, 1755 (*Historia general de la Naturaleza y teoría del cielo o ensayo donde se trata de la constitución y del origen mecánico de todo el universo según principios newtonianos*). Este escrito apareció anónimamente. — *Meditationum quarundam de igne succincta delineatio*, 1755 (tesis doctoral). — *Principio-*

rom *primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, 1755 (escrito de habilitación). — *Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali, cujus specimen I. continet monadologiam physicam*, 1756 (memoria presentada para optar al grado de profesor extraordinario). — A estos escritos siguieron inmediatamente varios otros "escritos de invitación" a las lecciones, tales como los que tratan de la teoría de los vientos (1756), de la geografía física (1759), del movimiento y el reposo (1758), del optimismo (1759); a ellos pertenece asimismo el escrito: *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren*, 1762 (*La falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas*). — *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasein Gottes*, 1762 (*El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios*). — *Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, 1763 (*Ensayo para introducir en la filosofía el concepto de cantidad negativa*). — *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, 1764 (*Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*). — *Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Théologie und der Moral*, 1763 (*Investigaciones sobre la claridad de los principios de la teología y de la moral*). — Este escrito recibió el accésit en el premio dado por la Academia de Ciencias de Berlín; el primer premio fue obtenido por la obra de Mendelssohn, *Ueber die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften*, 1764. — *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik*, 1766 (*Sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*). Este escrito, contra el visionarismo de tipo swedenborgiano, apareció anónimamente. — *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, 1770 (disertación para obtener el cargo de profesor ordinario). — Después del ramoso "silencio de diez años" (interrumpido sólo por una reseña y anuncio de lecciones), siguió la *Kritik der reinen Vernunft*, 1781 (*Crítica de la razón pura*, cuya segunda edición, con modificaciones, apareció en 1787). — *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, 1783 (*Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*). — "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürglicher Ansicht" (*Berliner Monatschrift*, noviembre de 1784: "Idea de una historia universal en

KAN

sentido cosmopolita"). — "Was ist Aufklärung? (Id., (d., diciembre de 1784: "¿Qué es la Ilustración?"). — *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785 (Fundamentación de la metafísica de las costumbres). — *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1786 (Principios metafísicos de la ciencia natural). — "Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte" (Berl. Monatsch., enero de 1786: "Presunto comienzo de la historia humana"). — "Was heisst, sich im Denken orientieren?" (Id., id., octubre de 1786: "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?"). — *De medicina corporis quae philosophorum est* (discurso rectoral pronunciado en 1786 ó 1788 y publicado en 1881). — "Ueber den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie" (*Teutschem Merkur*, enero de 1788: "Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía"). — *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788 (Crítica de la razón práctica). — *Kritik der Urteilskraft*, 1790 (Crítica del juicio). — *Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine altere entbehrlich gemacht werden soll*, 1790 (Sobre un descubrimiento, según el cual toda nueva crítica de la razón pura debe ser hecha inútil por otra más antigua). El "descubrimiento" se refiere a Johann August Eberhard. — "Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee" (Berl. Monatsch., setiembre de 1791: "Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea"). Escrito compuesto para dar respuesta a la pregunta de la Academia real de ciencias de Berlín — *Welche sind die wirkliche Fortschritte, die Metaphysik seit Leibniz und Wolffs Zeiten gemacht hat? (Cuáles son los verdaderos progresos que ha realizado la metafísica desde los tiempos de Leibniz y Wolff?; no presentado a concurso; ed. por F. Th. Rink, 1804). — Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793 (La religión dentro de los límites de la mera razón). — "Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis" (Berl. Monatsch., setiembre de 1793: "Sobre el tópico: Esto puede ser verdad en teoría, pero no lo es en la práctica"). — *Zum ewigen Frieden, ein philosophischer Entwurf*, 1795; nueva ed. mejorada, 1796 (Para la paz perpetua). — Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philosophie" (Berl. Monatsch., mayo de 1796: "Sobre un nuevo tono distinguido en la filosofía"). — *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, 1797, y *Meta-*

KAN

physische Anfangsgründe der Tugendlehre, 1797, unidos bajo el título común de *Metaphysik der Sitten* (Metafísica de las costumbres. Partes I y II). — *Der Streit der Fakultäten*, 1798 (La disputa de las Facultades). — *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798 (Antropología en sentido pragmático). — *Logik* (editada por G. B. Jäsche, 1800). — *Physische Géographie* (ed. y elaborada en parte, de las lecciones de Kant, por F. Th. Rink, 2 volúmenes, 1802-1803). — *Pädagogik* (Kant über Pädagogik, ed. Rink, 1803). — Las lecciones sobre filosofía de la religión fueron editadas por K. H. L. Pöhlitz en 1817; las lecciones sobre metafísica fueron también editadas por Pöhlitz en 1821. Las reflexiones de Kant sobre filosofía crítica fueron editadas, de los manuscritos, por Benno Erdmann: I, 1: *Reflexionen zur Anthropologie*, 1882; II, *Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft*, 1884. Rudolf Reicke ha editado hojas sueltas de Kant (Cuaderno 1, 1889; 2, 1895; 3, 1899). Sin embargo, los escritos postumos de Kant, junto con sus reflexiones y hojas sueltas no han comenzado a ser editados críticamente hasta la edición de la Ac. de Berlín, por Adickes, Lehmann y Buchenau (véase a continuación). Durante la vida de Kant aparecieron varias colecciones de sus obras (3 vols., 1799, por Tieftrunk; pequeños escritos, 1800, por Rink). Las primeras ediciones de obras completas son las de G. Hartenstein, 10 vols., 1838-1839, y Karl Rosenkranz, 12 vols., 1838-1842 (ambas por orden sistemático, influido por el esquema hegeliano). La nueva edición de Hartenstein, 8 vols., de 1867-1869 está en orden cronológico (pero fue redispuesta en orden sistemático por J. H. von Kirchmann, 1868 y siguientes, con varias reelaboraciones, entre ellas la edición de Félix Meiner a cargo de Buek, Kinkel, Schiele y Vorländer [con 2 suplementos: biografía de Kant, por K. Vorländer, y comentario a la *Crítica de la razón pura*, por Cohén, 1911]). Edición seleccionada en 8 vols. por Hugo Renner, 2 vols., 1907. Edición por G. Gross, 6 vols., 1912. Las ediciones hoy más usadas son: la de Félix Meiner; la de Ernst Cassirer (en colaboración con Cohén, Buchenau, O. Buek, A. Görland y B. Kellermann, 11 vols., 1912-1922, de los cuales el X contiene el libro de Cassirer sobre Kant), y la gran edición de la Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften, de Berlín, impulsada por Dilthey (23 vols., 1902-1955; reimp., 1963 y sigs.; Obras (I-IX), Correspondencia (X-

KAN

XIII), escritos postumos (XIV-XXIII). Para las obras postumas véase también vol. XXII, 1938, ed. G. Lehmann, y vol. XXI, 1942, así como: E. Adickes, *Kants Opus postumum*, 1920 [*Kantstudien. Ergänzungshefte* 50]. *Opus postumum*, ed. A. Buchenau, I. Hälfte (Convolut I-VI), 1936. — Para bibliografía kantiana, véase ante todo la de E. Adickes, *Bibliography of Writings by and on Kant which have appeared in German up to the End of 1887*, con suplementos hasta 1894; cf. el volumen publicado por la *Philosophical Review* con el conjunto de la bibliografía de Adickes: *Germán Kantian Bibliography*, de 1895. Desde 1894 la bibliografía ha sido proseguida en el *Altpreussische Monatschrift*, en los *Jahresberichte über die Erscheinungen aus dem Gebiete der Philosophie* (del *Archiv für Philosophie*) y en los *Kantstudien*. Véase también la bibliografía en Ueberweg, III; también, K. H. Lehmann y H. Hermann, "Dissertationen zur Kantischen Philosophie", *Kantstudien*, LI (1959-1960), 228-57 [dissertaciones sobre Kant y el kantismo en Alemania entre 1885 y 1953].

Entre los léxicos destacan el *Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*, de Mellin, 6 vols., 1797-1803; el *Kant-Lexikon*, de G. Wegner, 1893; el *Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 1929, de Heinrich Ratke, y el *Kant-Lexikon*, de Rudolf Eisler, 1930, reed., 1961.

De los comentarios a Kant, destacamos: Mellin, *Marginalien und Register zu Kants Kritik des Erkenntnisvermögens*, 2 vols., 1794-1795, reed., 1900-1902; Hans Vaihinger, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2 vols., 1882; Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, 1918; Herman J. de Vleeschauwer, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, 3 vols., 1934-1937, de la cual hay una abreviatura en la obra del mismo autor *L'évolution de la pensée kantienne*, 1939 (trad. esp.: *La evolución del pensamiento kantiano*, 1962); H. J. Patón, *Kant's Metaphysic of Experience: A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft*, 2 vols., 1936; T. D. Weldon, *Kant's "Critique of Pure Reason"*, 1945, 2ª ed., 1958; H. W. Cassirer, *Kant's First Critique: An Appraisal of the Permanent Significance of Kant's Critique of Pure Reason*, 1954; G. H. Bird, *Kant's Theory of Knowledge: An Outline of One Central Argument in the "Critique of Pure Reason"*, 1962; R. P. Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity: A Commentary on the Transcen-*

KAN

dental Analytic of the "Critique of Pure Reason", 1963; Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, 1960; H. W. Cassirer, *A Commentary on Kant's Critique of fragment*, 1938.

Hay numerosas traducciones al esp. de escritos de Kant; indicamos a continuación algunas con nombres de traductor o traductores: las *Críticas y la Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Manuel García Morente); parte de la *Crítica de la razón pura* (José del Perojo); *Crítica de la razón pura y Prolegómenos* (M. Fernández Núñez y J. López López); *Disertación de 1770* (Ramón Ceñal, S. J.); *Prolegómenos* (Julían Besteiro); *Crítica de la razón práctica* (J. Rovira Armengol, cuidada por Ansgar Klein); *Principios metafísicos de la ciencia natural* (E. Ovejero y Maury); *Antropología* (José Gaos); "¿Qué significa orientarse en materia de pensamiento?" (Hernán Zucchi); varios escritos ("¿Qué es la Ilustración?", "Idea de una historia universal", etc.) bajo el título *Filosofía de la historia* (Eugenio Imaz); *Introducción a la teoría del Derecho* (F. González Vicen); *El conflicto de las Facultades* (Elsa Tabernig). — De algunas de las obras citadas hay asimismo otras traducciones; las hay asimismo de varios otros escritos; por ejemplo, el "Eberhard": *Por qué no es inútil una nueva Crítica de la razón pura*; *Comentación para una metafísica de las costumbres*; *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*; *La paz perpetua*; *Lógica*; *La filosofía como sistema*, etc.

De la inmensa bibliografía sobre Kant destacaremos sólo un número relativamente reducido de obras. Para un conocimiento adecuado de Kant y del kantismo hay que agregar a ellas las de los grandes kantianos y neokantianos de los siglos XIX y XX; remitimos a este efecto a los artículos KANTISMO, NEOKANTISMO, HEGELIANISMO, así como a las bibliografías de autores como Otto Liebmann, Friedrich Paulsen, Hermann Cohén, Paul Natorp, Bruno Bauch, Hans Vaihinger, C. Antoni, E. Boutroux. Todo estudio bibliográfico previo de Kant y del kantismo debe tener en cuenta los numerosos títulos que figuran en la serie de los *Kantstudien*. Esta revista fue fundada en 1896 por Hans Vaihinger y tiene tres series: la primera apareció de 1896 a parte de 1937; la segunda, de 1942 a 1944; la tercera y última empezó en 1954. Junto a la revista se publicaron y siguen publicándose los *Ergänzungshefte*, monografías de diverso carácter, muchas de ellas sobre Kant o temas kantianos.

KAN

Una revista auxiliar de los *Kantstudien*, los *Philosophische Monatshefte der Kant-Studien*, fue fundada en 1925 por Arthur Liebert y cesó su publicación en 1933. Hans Vaihinger fundó en 1904 la "Kant-Gesellschaft", que tiene filiales en muchos países; los citados *Kantstudien* aparecieron como órgano de la "Gesellschaft".

Véase Kuno Fischer, *I. K. und seine Lehren*, 2 vols., 1860. — E. Caird, *A Critical Account of the Philosophy of K.*, 1877 (ed. rev. con el título: *The Critical Philosophy of K.*, 2 vols., 1899). — W. Wallace, *K.*, 1882. — C. Antoni, *K.*, 3 vols., 1879-1884. — E. Adickes, *Kant-Studien*, 1895. — F. Paulsen, *I. Kant, sein Leben und seine Lehre*, 1898. — Th. Ruysen, *Kant*, 1900. — H. S. Chamberlain, *I. Kant. Die Persönlichkeit als Einführung in das Werk*, 1901. — E. Tröltzsch, *Das Historische in Kants Religionsphilosophie, zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte*, 1904. — B. Erdmann, *Historische Untersuchungen über Kants Prolegomena*, 1904. — G. Simmel, *Kant*, 1905. — K. Oesterreich, *Kant und die Metaphysik*, 1906. — Ch. Renouvier, *Critique de la doctrine de Kant*, 1906 (postuma, ed. L. Prat). — O. Külpe, *Kant*, 1907 (trad. esp., 1929). — E. von Aster, *Kant*, 1909. — F. Tocco, *Studi kantiani*, 1909. — K. Vorländer, *I. Kants Leben*, 1911. — M. García Morente, *La filosofía de Kant*, 1917. — B. Bauch, *I. Kant*, 1917. — E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, 1918 (trad. esp.: *Kant. Vida y doctrina*, 1948). — A. Bäuml, *Kants Kritik der Urteilskraft, ihre Geschichte und Systematik*, I, 1923. — Max Wundt, *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahr.*, 1924. — K. Vorländer, *I. Kant. Der Mann und das Werk*, 2 vols., 1924. — H. Rickert, *Kant als Philosoph der modernen Kultur. Ein geschichtsphilosophischer Versuch*, 1924. — A. Messer, *I. Kants Leben und Philosophie*, 1924-25. — E. Adickes, *Kant als Naturforscher*, 2 vols., 1924-1925. — E. P. Laman, *Il pensiero filosofico di E. K.*, 2 vols., 1925-1926. — C. C. J. Webb, *Kant's Philosophy of Religion*, 1926. — E. Boutroux, *La philosophie de K.*, 1926, ed. É. Gilson. — R. Knast, *K.: Sein System als Theorie des Kulturbewusstseins*, 1928. — M. Heidegger, *K. und das Problem der Metaphysik*, 1929 (trad. esp.: *K. y el problema de la metafísica*, 1954). — Íd., íd., *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, 1962 [de un curso dado en 1935-1936]. — D. F. Bower, M. R. Vohsen et al, *The Heritage of K.*

KAN

1939, ed. G. T. Whitney y D. F. Bower. — Sofia Vanni Rovighi, *Introduzione allo studio di K.*, 1945, 2ª ed., 1951 (trad. esp.: *Introducción al estudio de K.*, 1948). — Magdalena Aebi, *Kants Begründung der deutschen Philosophie. Kants transzendentaler Logik. Kritik ihrer Begründung*, 1947 [contra la interpretación de M. A.: J. van der Meulen, M. A. und K. oder das unendliche Urteil, 1952]. — L. Goldmann, *La communauté humaine et l'univers chez K.*, 1948. — R. Daval, *La métaphysique de K.*, 1950. — Gottfried Martin, *I. K. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, 1951, 3ª ed., 1960 (trad. esp.: *K. Ontología y metafísica*, 1961). — P. Rotta, *K.*, 1953. — J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, 1954. — Íd., íd., *Physique et métaphysique kantienne*, 1955. — R. Composto, *La quarta critica kantiana*, 1954 [sobre filosofía de la historia]. — A. de Coninck, *L'analytique transcendentale de K.*, 1955. — S. Körner, *K.*, 1955. — Heinz Heimsoeth, *Studien zur Philosophie I. Kants*, 1956. — André de Murait, *La conscience transcendentale dans le criticisme kantien*, 1958. — R. Zocher, *Kants Grundlehre. Ihr Sinn, ihre Problematik, ihre Aktualität*, 1959. — Bella K. Milmed, *K. and Current Philosophical Issues*, 1961.

De los escritos y comentarios sobre las "Obras postumas", destacamos: F. Lienhard, *Die Gottesidee in Kants Opus Postumum*, 1928. — F. Lüpfen, "Das systematische Grundproblem in Kants Opus postumum", *Die Akademie* (1925), Heft 2. — W. Reinhard, *Über das Verhältnis von Stilleckheit und Religion bei K. unter besonderer Berücksichtigung des Opus postumum*, 1927. — Ubaldo Pellegrino, *L'ultimo K. Saggio critico sull' Opus postumum di E. K.*, 1957. — Vittorio Mathieu, *La filosofia transcendentale e l' "Opus postumum" di K.*, 1958 [Biblioteca di "Filosofia", 12].

KANTISMO. El término 'kantismo' se ha usado, y usa todavía, con varios significados: para designar el contenido de la filosofía de Kant; la influencia, directa o indirecta, ejercida por esta filosofía; los movimientos de "renovación kantiana"; las diferentes interpretaciones dadas a la filosofía de Kant, etc. En el presente artículo proporcionaremos algunos datos sobre la recepción (favorable o adversa) que tuvo el pensamiento de Kant en los comienzos y las diversas vicisitudes de dicho pensamiento hasta el presente.

KAN

Ya poco después de la aparición de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* (1783), el pensamiento de Kant suscitó adhesiones, refutaciones y polémicas. Desde 1785 aproximadamente "la filosofía crítica" se convirtió en Alemania, como ha indicado H.-J. de Vieschauer, en la *quaestio disputata*. El propio Kant manifestó gran interés en el modo como era recibido su pensamiento, y se preocupó grandemente de su difusión, así como de corregir lo que consideraba como malas interpretaciones del mismo o ataques injustificados contra su contenido, o dudas acerca de su originalidad. Uno de los más importantes episodios en esta "primitiva historia" del kantismo fue el ataque de Eberhard (véase), al cual contestó Kant largamente. En general, los adversarios de Kant lo consideraron como un imitador de Hume o como un idealista de tipo berkeleyano o como un "escéptico" o un "destructor de la metafísica". Los principales ataques procedían de dos frentes: de los "wolffianos" y de los que seguían las inspiraciones de la filosofía empirista inglesa. En algunos casos, los adversarios de Kant eran "eclecticos" que se oponían a la "revolución copernicana". Al mismo tiempo, el pensamiento de Kant fue acogido por un número cada vez mayor de filósofos no sólo con interés o simpatía, sino también con entusiasmo. Tal fue el caso de Johannes Schultz (1739-1805) que contribuyó a la defensa de la filosofía de Kant con sus *Erläuterungen über des Herrn Professor Kants Kritik der reinen Vernunft* (1785) (*Explicaciones sobre la C. de la r. p. del profesor K.*) y con su *Prüfung der kantischen Kritik der reinen Vernunft* (2 vols., 1789-1792) (*Prueba de la C. de la r. p. kantiana*); de Karl Christian Erhard Schmid (1761-1812), que publicó una *Kritik der reinen Vernunft im Grundriss zu Vorlesungen* (1786), defendiendo a Kant contra Jacobi y que en otras obras (*Grundriss der Metaphysik* [1799]; *Grundriss der allgemeinen Enzyklopädie und Methodologie aller theologischen Wissenschaften* [1810]) usó y aplicó conceptos fundamentales kantianos. La *Jenaische allgemeine Literaturzeitung*, fundada en 1785 por Christian C. Schütz y Gottlieb Hufeland, publicó artículos en defensa de la filosofía kantiana. Grandemente contribuyeron

KAN

a la difusión del kantismo Reinhold y J. S. Beck (VÉANSE) y fueron influidos por él Schiller y Goethe. Autores como Salomón Maimón, Jacobi y otros sometieron a crítica posiciones básicas de la filosofía kantiana, pero su propio pensamiento no hubiera sido posible sin el de Kant, por lo que de algún modo pertenecen a la "historia del kantismo". Lo mismo, y por razones similares, puede decirse de los grandes idealistas alemanes postkantianos, en particular de Fichte. Se opusieron a Kant asimismo el citado Jakob Segismund Beck (VÉASE) y Gottlob Ernst Schulze (v.).

Además del idealismo alemán hay que tener en cuenta como una parte del "kantismo" o, cuando menos, de la "historia del kantismo" los importantes elementos kantianos que se hallan en muchos filósofos del siglo XIX, de los que puede citarse a Schopenhauer, Renouvier y Lachelier. Sin embargo, desde el fallecimiento de Hegel (1831) y en parte por lo que se ha llamado "el derrumbamiento" [que más bien fue "la diversificación"] del hegelianismo, el kantismo pareció tener poca fortuna. Pero desde 1870 aproximadamente, en parte por los escritos y enseñanzas de Otto Liebmann y de F. A. Lange, irrumpió el corriente del neokantismo (VÉASE) que puede en parte diferenciarse del kantismo en sentido estricto. La renovación del criticismo llevó consigo un nuevo examen histórico y filológico de la obra kantiana y una vuelta al kantismo pasando por encima de los sistemas de Fichte, Schelling y Hegel. Se distinguieron entre los kantianos más fieles a la letra Ludwig Goldschmidt (1853-1931), Ernst Marcus (1856-1928) y otros. La influencia de Kant puede rastrearse de este modo en numerosas direcciones y orientaciones, incluyendo las que explícitamente se declaran adversarias del mismo. En la filosofía actual, después de un período de aparente desaparición del kantismo (escuela de Brentano, derivaciones del positivismo, auge de la fenomenología) se ha vuelto a tomar conciencia de la significación de Kant, y ello no sólo en filósofos que, como Nicolai Hartmann y Emil Lask, han aportado desde el campo neokantiano considerables elementos para una elaboración más completa de la dirección fenomenológica, sino

KAR

también en el estudio de la nueva imagen que el mayor conocimiento de Kant, principalmente en el orden metafísico, ha proporcionado y que ha dado lugar a nuevos análisis de la filosofía kantiana desde más amplios puntos de vista (Heimsoeth, Heidegger, etc.).

Véase la bibliografía de los artículos KANT y NEOKANTISMO, en los que se mencionan no sólo obras consagradas a Kant y a la renovación kantiana, sino también libros en los que consta la historia de la influencia y de las luchas en torno al kantismo (así ocurre, ante todo, en las historias de F. Ueberweg y de Kuno Fischer, en la *Geschichte der kantischen Philosophie*, 1840, insertada por Rosenkranz en su edición de *Obras de Kant*, y en libros del tipo del de R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, 2 vols., 1921-1924). — Los léxicos kantianos han sido indicados en la bibliografía del artículo KANT. También se indican allá los repertorios bibliográficos. Importante materia para la historia del kantismo y de la filosofía crítica se halla en los *Materialien zur Geschichte der kritischen Philosophie*, 3 colecciones, 1893, en la bibliografía de E. Adickes (véase KANT) y en la serie de los *Kantstudien*. — Para la influencia de Kant fuera de Alemania, véase el tomo II de la *Historia de la filosofía de Karl Vorländer* (trad. esp., 1921), el libro de M. Vallois, *La formation de l'influence kantienne en France*, s/f. (1925) y el de Rene Wellek, *I. Kant in England (1793-1838)*, 1931. — Véase también G. Durante, *Gli Epigoni di Kant*, 1943. — W. Stegmüller, *Studien zum Wandel der Kant-auffassung*, 1952.

KARMA. Uno de los conceptos fundamentales de la filosofía india (VÉASE), especialmente a partir de los comienzos del período post-védico, es el concepto de *karma*. *Karma* significa originariamente "movimiento" o "fuerza"; por extensión, designa la fuerza que puede desarrollar un acto y por medio de la cual este acto desemboca en un resultado. La fuerza en cuestión puede ser acumulada en el curso del tiempo y desencadenarse en un cierto momento, con lo cual se establece el grado de mérito o falta de mérito de las acciones. Tales acciones eran primitivamente el conjunto de ritos y sacrificios expuestos en las *bráhmans* (véase VEDA). Pero mientras en la literatura védica propiamente dicha se trataba predomi-

KAR

nantemente de una serie de ritos externos, en la posterior literatura upanishádica se introdujo, cada vez con mayor insistencia, un motivo moral. Este motivo estaba constituido por la ley o leyes de comportamiento con vistas a las recompensas o castigos (estos últimos consistentes en reencarnaciones inferiores) después de la muerte. Por eso *karma* llegó a significar asimismo 'ley' u 'orden' — ley de conservación de la fuerza antes mencionada y orden que debe seguir el alma en el camino hacia su liberación. El *karma* puede ser entendido, de un modo general, como ley u orden moral eterno, o de un modo particular, como el orden de cada alma, o de una determinada casta.

KARMA-MĪMĀMSĀ. Véase MĪMĀMSĀ.

KAUFMANN (FÉLIX) (1895-1949) nac. en Viena, estudió filosofía y Derecho en la Universidad de Viena, donde enseñó filosofía del Derecho. En 1938 emigró a los Estados Unidos, profesando desde su llegada a Nueva York en la "Graduate School" de la "New School for Social Research".

Félix Kaufmann estuvo en estrecha relación con el Círculo de Viena (v.), pero sin considerarse como uno de los miembros del Círculo, pues junto a su interés por el positivismo lógico manifestó gran interés por la fenomenología de Husserl, en particular por los aspectos lógicos y metodológicos de la fenomenología. En diversas ocasiones intentó poner de relieve los puntos de contacto entre el método de los positivistas lógicos y el de los fenomenólogos. En todo caso, su principal, y casi único, interés fueron las cuestiones metodológicas. Según Kaufmann, es un error distinguir realmente el objeto de las ciencias naturales del objeto de las ciencias sociales, pero es una necesidad distinguir entre los métodos de dichas ciencias. También consideró menester distinguir entre la metodología y los procedimientos de que se valen las ciencias empíricas; la metodología es en parte una racionalización de procedimientos empíricos, pero admite y examina supuestos no incluidos en tales procedimientos. Al mismo tiempo, la metodología se distingue de la lógica, la cual sirve de auxilio a la primera, pero no se confunde con ella.

KAU

Obras: *Logik und Rechtswissenschaft*, 1922 (*Lógica y ciencia del Derecho*). — *Die Kriterien des Rechts*, 1924 (*Los criterios del Derecho*). — *Das Unendliche in der Mathematik und seine Ausschaltung*, 1930 (*Lo infinito en la matemática y su exclusión*). — *Methodenlehre der Sozialwissenschaften*, 1936. Esta obra, muy refundida y en gran parte nueva, se publicó luego en inglés, redactada por el propio autor, con el título de: *Methodology of the Social Sciences*, 1944. — Entre los artículos publicados por Félix Kaufmann destacamos: "Bemerkungen zuna Grundlagenstreit in Logik und Mathematik", *Erkenntnis*, II (1931), 262-90. — "Phenomenology and Logical Empiricism", in *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*, 1940, ed. Marvin Farber, págs. 124-42. — "Vérification, Meaning, and Truth", *Philosophy and Phenomenological Research*, IV (1943-1944), 267-83. — "Scientific Procedure and Probability", *ibid.*, VI (1945-1946), 47-66. — "Three Meanings of 'Truth'", *Journal of Philosophy*, LV (1948), 337-50 [véase artículo "VERDAD"].

KAUFMANN (FRITZ) (1891-1958) nac. en Leipzig, estudió con Husserl en Göttinga y en Friburgo. A consecuencia del régimen nazi, emigró en 1938 a los Estados Unidos y profesó en Northwestern University (Illinois), Buffalo y Ohio State University.

Fritz Kaufmann es considerado como uno de los discípulos de Husserl. Sin embargo, aunque utilizó abundantemente en sus investigaciones filosóficas las ideas de Husserl, tuvo en cuenta asimismo a Heidegger y a Dilthey. Kaufmann se interesó especialmente por dos temas: uno, el del hombre y su historia; el otro, el de la naturaleza y función del arte. Sus mayores contribuciones lo fueron al último. Kaufmann examinó la naturaleza y formas del arte como representación. El arte es para Kaufmann una representación, o forma de representación, del universo distinta de todas las demás representaciones, pero no necesariamente en conflicto con ellas. Hay para Kaufmann una "verdad" artística que es de carácter trascendente, porque aunque la actividad artística surge del "libre juego" del artista, no es mera imaginación sin fundamento. Ahora bien, el fundamento de la verdad artística es en algún sentido más radical que el de cualquier otra "verdad". Las reflexio-

KAU

nes sobre el arte condujeron a Kaufmann a desarrollar, o en todo caso bosquejar, una antropología filosófica de la que resultaba que el hombre es básicamente un "ser imaginativo".

Obras principales: *Das Bildwerk als ästhetisches Phänomen*, 1924 (Dis.) (*La obra plástica como fenómeno estético*). — *Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg*, 1928 [publicado en 1927 en el *Jahrbuch*, IX, de Husserl]. — *Geschichtsphilosophie der Gegenwart*, 1931 (*La filosofía de la historia en la actualidad*). — *Sprache als Schöpfung*, 1934 (*El lenguaje como creación* [ed. separada de *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*]). — *Thomas Mann: The World as Willand Representation*, 1957. — F. K. publicó, además, numerosos artículos en revistas filosóficas (*Archiv für Geschichte der Philosophie; Kantstudien; Philosophy and Phenomenological Research; Philosophical Review; Archiv für Philosophie*, etc.); destacamos: "The Phenomenological Approach to History", *Philosophy and Phenomenological Research*, II (1941-1942), 159-72; "On Imagination", *ibid.*, VII (1946-1947), 369-75; véase también "Art and Phenomenology", en *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*, 1940, ed. M. Farber, págs. 187-202. — Bibliografía de F. K. por Ludwig Landgrebe en "F. K. in memoriam", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XII (1958), 612-15.

KAUTSKY (KARL [JOHANN]) (1854-1938), nac. en Praga, estudió en la Universidad de Viena. Amigo de Marx y Engels, se adhirió al movimiento socialista, fundando en 1883 *Die neue Zeit*. Miembro del Partido socialdemócrata alemán, Kautsky defendió dentro del marxismo la tendencia revolucionaria contra el revisionismo de Eduard Bernstein (1850-1932). Al estallar la revolución rusa se separó del Partido socialdemócrata y fundó el Partido socialdemócrata independiente, pero contra muchos de los miembros del nuevo Partido se opuso a la política bokchevique y fue considerado por Lenin como un "revisionista" y un "anti-revolucionario".

Kautsky elaboró las doctrinas marxistas de la plusvalía, a base de notas dejadas por Marx con vistas a la continuación de *El Capital*. Desde el punto de vista filosófico, es importante la doctrina de Kautsky sobre el papel desempeñado por la realidad "cuerpo", la cual fue considerada por Kautsky como inseparable del movi-

KAU

miento, de suerte que puede hablarse de un "cuerpo-movimiento", sometido a las leyes dialécticas. El "cuerpo-movimiento" es una realidad "universal" por cuanto constituye el sujeto no sólo de las realidades naturales, sino también de las sociales. Por eso Kautsky se opuso a toda separación entre las ciencias naturales y las ciencias sociales. La ciencia de las formas del movimiento en los cuerpos es la base común de todas estas ciencias y a ella se reducen todos los enunciados de las mismas.

En sus escritos de carácter ético, Kautsky siguió la concepción marxista según la cual la moral y sus ideales constituyen una superestructura ideológica de la estructura económica básica de la sociedad. Sin embargo, no consideró que con ello se prescindía de todos los ideales morales. Por el contrario, en la medida en que tales ideales sean "reducidos a sus justas dimensiones" podrán ejercer una influencia sana. Ni siquiera el proletariado en su lucha para liberarse de la opresión "puede prescindir del ideal moral, de la indignación moral contra la explotación y el dominio de clase". El "ideal moral" como mero "ideal" es "una fuente de error" en la "ciencia"—es decir, en el "socialismo"—, ya que la "ciencia" trata sólo del "reconocimiento de lo necesario". La ciencia "está por encima de la ética". Pero al mismo tiempo el científico es "un luchador" y, por tanto, tiene derecho a manifestar "indignación moral".

Obras principales: *K. Marx' ökonomische Lehren*, 1887 (Las doctrinas económicas de K. M.). — *Thomas More und seine Utopie, mit einer historischen Einleitung*, 1888 [Internationale Bibliothek, 5] (T. M. y su utopía, con una introducción histórica). — *Das Erfurter Programm in seinem grundsätzlichen Theil, erläutert von K. K.*..., 1892 (El "Programa de Erfurt" en su parte básica, explicado por K. K.). — *Die Agrarfrage*, 1899 (La cuestión agraria). — *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung*, 1906 (Ética y concepción materialista de la historia). — *Die historische Leistung von Karl Marx*, 1908 (La realización histórica de K. M.). — *F. Engels*, 2ª ed., 1908. — *Der Ursprung des Christentums*, 1908 (El origen del cristianismo). — *Die Internationale und der Krieg*, 1915 (La Internacional y la guerra). — *Die Diktatur des Proletariats*, 1918. — *Die materialistische Geschichtsauf-*

KED

fassung, 2 vols., 1927 (La concepción materialista de la historia). — Entre los escritos económicos de K. destacan sus 4 vols. sobre *Las teorías de la plusvalía* (1907-1915). — Entre los escritos traducidos al esp. mencionamos: *La cuestión agraria*, 1903. — *Parlamentarismo y socialismo. Estudio crítico sobre la legislación directa por el pueblo*, 1906. — *La doctrina socialista*, s/a. — *La defensa de los trabajadores y la jornada de ocho horas*, s/a.

Autoexposición en *Die Volkswirtschaftslehre der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, 1924. — Material biográfico sobre K. en August Bebel, *Aus meinem Leben*, 3 vols., 1910-1914. — Sobre K. véase: K. Korsch, *Die materialistische Geschichtsauffassung*, 1929. — K. Renner, K. K., 1929. — Véase también el número especial de *Die Gesellschaft* (1924) dedicado a K. con el título: "Der lebendige Marxismus. Festgabe zum Geburtstag Kautskys".

KÉDROV (BONIFATIY MIJAY. LOVITCH) nac. (1903), estudió química en la Universidad de Moscú y se dedicó a la investigación científica de 1929 a 1935. Desde 1918 es miembro del Partido Comunista y desde 1960 es miembro de la Academia soviética de Ciencias. En 1947 fue nombrado director de la revista *Voprosy Filosofii* (Problemas de la filosofía), pero tuvo que abandonar el puesto el año siguiente, después de haberse publicado 4 números de la revista, en parte por haber publicado en el N° 2 (1947) un discutido artículo de M. A. Markov titulado "O prirodé fizicheskovo znaná" ("Sobre la naturaleza del conocimiento físico") en el cual Markov manifestaba que en nuestro conocimiento de la realidad microfísica estamos determinados por la naturaleza de nuestros instrumentos. Ello no significa que Kédrov dejara de ser marxista "ortodoxo" en el sentido soviético. En repetidas ocasiones ha manifestado que el marxismo-leninismo es la única doctrina progresiva, verdadera, y libre de todo "pensamiento estancado"—cual el producido por "la filosofía burguesa contemporánea"—; junto a ello siguió fielmente las instrucciones de Zdanov (1947), luego las doctrinas derivadas de los artículos de Stah'n sobre lingüística (1950 [véase FILOSOFÍA SOVIÉTICA]) y, finalmente, la orientación marxista-leninista, pero no stalianiana, después de la muerte de Stalin. Kédrov se ha ocupado sobre todo de la relación en-

KEL

tre el marxismo y las ciencias, considerando el primero como una concepción total que generaliza los resultados de las ciencias y a la vez da sentido a estos resultados. Se ha ocupado también del problema de la transición de la cantidad a la cualidad, defendiendo una doctrina "gradualista" según la cual hay asimismo cambios de grado dentro de las transformaciones cualitativas. Según Kédrov, hay distintos tipos de movimiento correspondientes a distintas formas de materia.

Obras filosóficas principales: *O kolitchéstvénnyj i katchéstvénnyj izménénij v prirodé*, 1946 (Sobre cambios cuantitativos y cualitativos en la Naturaleza). — *Engells i éstéstvoznánié*, 1947 (Engels y la ciencia natural). — *Otritsanié otritsaniá*, 1957 (La negación de la negación). — *O poutoráemosti v protséssé razvitiá*, 1961 (Sobre la repetibilidad en el proceso de desarrollo). — *Klassifikatsiá nauk*, I, 1961 (La clasificación de las ciencias). — Kédrov ha escrito numerosos artículos para la *Historia soviética de la filosofía*, 5 vols., 1957-1961.

KELSEN (HANS) nac. (1881) en Praga, profesó desde 1917 en la Universidad de Viena, siendo uno de los principales promotores de la llamada "Escuela legal vienesa". De 1930 a 1933 profesó en la Universidad de Colonia; en 1933 se trasladó a Ginebra, y en 1940 a Estados Unidos, donde ha profesado en diversas instituciones, como Harvard y la Universidad de California.

Desde el punto de vista filosófico, las teorías jurídicas de Kelsen a que nos referiremos luego están ligadas a la rigurosa distinción kantiana entre el "ser" y el "deber ser", especialmente tal como fue elaborada por los filósofos de la Escuela de Marburgo (v.) y, entre ellos, por Rudolf Stammler en obras como *Théorie der Rechtswissenschaft* (1911) y *Lehrbuch der Rechtsphilosophie* (1923), donde dicho autor estableció los fundamentos apriorísticos de los conceptos fundamentales jurídicos. Por este motivo se ha considerado con frecuencia a Kelsen como un kantiano, o neokantiano, en la dirección de Stammler y también en buena parte en la de Giorgi del Vecchio.

Las teorías jurídicas de Kelsen son conocidas con el nombre de "teoría pura del Derecho". La ciencia del Derecho es para Kelsen una pura teoría normativa, independiente de todo

KEL

hecho (natural, histórico) y de toda ley positiva. Las normas de que se ocupa tal ciencia del Derecho son "normas en cuanto significaciones" y no "normas en cuanto actos". Las leyes de la teoría pura del Derecho son "leyes puras", análogas a "idealidades" o "esencias". Sin embargo, la independencia de tales normas y leyes, de los hechos no significa que no estén relacionadas con hechos; significa sólo que preceden a los hechos, de un modo análogo a como, en sentido fenomenológico, una ciencia de esencias antecede lógicamente a una ciencia de hechos.

Normas y leyes puras no son, como pudiera pensarse, "vacías": tienen su propio contenido, pero es un contenido ideal y no real. En este sentido, Kelsen ha llevado a un extremo el formalismo jurídico, ya que ha introducido formas legales propias. Kelsen ha respondido a las objeciones de que con ello la ciencia del Derecho se convierte en una "mera ciencia conceptual", alegando que en tal caso la física estaría en la misma situación con respecto a los fenómenos naturales. La conceptualización jurídica puede ser, por tanto, pura sin por ello ser "vacía".

La teoría pura del Derecho propuesta por Kelsen es una teoría universal en el sentido de que es una teoría de toda posible ley. Puede considerarse como una rama de la lógica o, en todo caso, de la "filosofía formal". Los conceptos que establece y elabora constituyen el fundamento de todos los conceptos jurídicos. De consiguiente, según Kelsen y los miembros de la "Escuela legal vienesa" —o de lo que fue tal—, ninguna investigación jurídica puede prescindir de la teoría pura como su base.

No debe confundirse la teoría pura del Derecho con una ciencia de "lo que debe ser" en tanto que "lo que debe ser moralmente" ni tampoco con una ciencia de "lo justo". Las nociones relativas a lo justo y a la justicia se hallan fundadas en la teoría pura del Derecho. La universalidad de ésta es distinta de la universalidad de un supuesto "Derecho natural", el cual es —caso de admitirse— un estado de hecho y no de "puro derecho".

Obras teóricas principales: *Über Grenzen zwischen juristischer und soziologischer Methode*, 1911 (*Sobre los límites entre el método jurídico y el*

KEL

sociológico). — *Sozialismus und Staat. Eine Untersuchung der politischen Theorie des Marxismus*, 1920, 2ª ed., 1923 (*Socialismo y Estado. Investigación sobre la teoría política del marxismo*). — *Rechtswissenschaft und Recht*, 1922 (*Ciencia del Derecho y Derecho*). — *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, 2ª ed., 1923 (*Problemas capitales de la teoría jurídica del Estado*). — *Marx oder Lassalle?*, 1924. — *Allgemeine Staatslehre*, 1925 (trad. esp.: *Teoría general del Estado*, 1934). — *Grundriss einer allgemeinen Theorie des Staates*, 1926 (trad. esp.: *Compendio esquemático de una teoría general del Estado*, 1928). — *Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus*, 1928 (trad. esp.: *La idea del Derecho natural y otros ensayos*, 1948). — *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, 2ª ed., 1928 (*El concepto sociológico y el concepto jurídico del Estado*). — *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, 2ª ed., 1929 (trad. esp.: *Esencia y valor de la democracia*, 1935). — "Théorie générale du Droit international public. Problèmes choisis", *Académie de droit international*, Recueil des cours, XLII (1932), parte iv, págs. 116-351. — *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, 1934 (trad. esp.: *La teoría pura del Derecho*, 1933; otra trad.: *La teoría pura del Derecho. Introducción a la problemática científica del Derecho*, s/a. [1941]. — *Law and Peace in International Relations*, 1942 (trad. esp.: *Derecho y paz en las relaciones internacionales*, 1943). — *El contrato y él tratado, analizados desde el punto de vista de la teoría pura del Derecho*, 1943. — *Society and Nature: A Sociological Inquiry*, 1943. — *Peace through Law*, 1944 (trad. esp.: *La paz por medio del Derecho*, 1946). — Observemos que la *Allgemeine Staatslehre* y la *Reine Rechtslehre* han sido reelaboradas en la trad. de Anders Wedberg: *General Theory of Law and State*, 1945.

De las numerosas obras sobre K. y la "escuela de Viena" citamos: Luis Recaséns Siches, *Direcciones contemporáneas del pensamiento jurídico*, 1929, págs. 108-64. — Wilhelm Jöckel, *H. Kelsens rechts-theoretische Methode*, 1930. — Tommaso Antonio Castiglia, *Stato e diritto in H. K.*, 1932. — Luis Legaz y Lacambra, *K. Estudio crítico de la teoría pura del Derecho y del Estado de la Escuela de Viena*, 1933. — Renato Trêves, *Il fondamento filosofico della dottrina pura del diritto di H. K.*, 1934 [separata de *Atti della R. Acc. delle Scienze di Torino*]. — Ataúlfo Fernández, [La-

KEY

no, *Teoría general del Estado: la teoría normativista de K.*, 1937. — W. Ebenstein, *Die rechtsphilosophische Schule der reinen Rechtslehre*, 1938. Trad. inglesa por el autor, con muchas adiciones y correcciones: *The Pure Theory of Law*, 1945. — Georges Man, *L'Ecole de Vienne et le développement du droit des gens*, 1938. — Raúl Rangel Frías, *Identidad del Estado y Derecho en la teoría jurídica de H. K.*, 1938. — Eduardo Pallares, *El derecho deshumanizado*, 1941. — P. L. Zampetti, *Metafisica e scienza del diritto nel K.*, 1956.

KEYNES (JOHN MAYNARD) (1883-1946) nac. en Cambridge, estudió en el King's Collège de la misma Universidad y fue posteriormente nombrado "Fellow". Keynes ejerció varios cargos en el Servicio Civil y fue representante del Tesoro y delegado de su país en la Conferencia de París después de la primera guerra mundial, pero renunció por desacuerdo con el sistema de reparaciones propuesto para Alemania. Sus meditaciones sobre este problema dieron origen a su resonante obra sobre las consecuencias económicas de la paz (*The Economic Consequences of Peace*, 1919). La importancia de esta obra sólo puede ser comparada con la que dedicó once años después a la teoría general del empleo, del interés y del dinero (*The General Theory of Employment, Interest, and Money*, 1930), obra que ha influido grandemente en algunas de las teorías económicas contemporáneas. Las ideas de Keynes acerca de la elevación del nivel de vida y del poder adquisitivo, el pleno empleo, el aumento de producción y la expansión económica han circulado mucho, sobre todo en Occidente, en los dos últimos decenios.

Aquí nos interesa más particularmente la contribución de Keynes al problema de la probabilidad (VÉASE), expuesta en su tratado titulado *A Treatise on Probability* (1921, nueva ed., 1962, con introducción por N. R. Hanson). El autor se reconoce en él influido por G. E. Moore, por B. Russell y, en general, por el espíritu de Cambridge, ligado a la tradición empirista británica. Según Keynes, la probabilidad se refiere al grado de creencia que racionalmente puede tenerse de ciertas condiciones; la probabilidad es definida como una relación entre dos series de propo-

KEY

siones por la cual, conocida la primera serie, atribuimos a la segunda un cierto grado de creencia racional. No se puede decir, pues, que una proposición es probable, a menos que se entienda esto como un modo abreviado de enunciar el citado aspecto relacional. Lo que se califica de certidumbre aparece así como el máximo de probabilidad. Keynes ha sometido a crítica el principio de indiferencia (VÉASE) o "razón insuficiente" (v.), pero ha indicado que este principio puede admitirse si se hace más preciso de lo que aparece en las formulaciones habituales. Esto significa que para Keynes no todas las probabilidades son numéricas. Keynes ha criticado asimismo la teoría frecuencial de la probabilidad o teoría según la cual la probabilidad se define por la frecuencia estadística, pero ha indicado a la vez que esta concepción contiene importantes elementos de verdad que la hacen plausible una vez purificada de sus errores y de sus imprecisiones. La teoría finalmente propuesta por Keynes es la que califica de "teoría constructiva", destinada a establecer las reglas por medio de las cuales pueden compararse las probabilidades de diferentes argumentos, y pueden sistematizarse los procesos de inferencia probable (o, en su límite, inferencia cierta), esto es, ciertas relaciones lógicas entre las premisas y las conclusiones.

Otras obras del autor: *Indian Currency and Finance*, 1913. — *A Revision of the Treaty*, 1922 (se refiere al tratado de Versalles). — *A Tract on Monetary Reform*, 1923. — *A Short View of Russia*, 1925. — *The End of Laissez-Faire*, 1926. — *A Treatise on Money*, 1930.

La mayor parte de las obras sobre Keynes versan sobre sus teorías económicas. La teoría (o teorías) de la probabilidad de Keynes son expuestas y discutidas sobre todo en cierto número de obras contemporáneas sobre Probabilidad (v.) e Inducción (v.).

Biografía de K.: R. F. Harrod, /, *M. K.*, 1951 (trad. esp., 1958).

KEYSERLING (CONDE [GRAF] HERMANN) (1880-1946), nac. en Könno (Kaunas; en ruso: Kovno), Lituania. Después de estudiar ciencias naturales en Ginebra, Heidelberg y Viena, estudió filosofía en Berlín. En 1920 fundó en Darmstadt una "Escuela de la Sabiduría" (*Schule der Weisheit*) cuyos ideales defendie-

KEY

ron las dos publicaciones periódicas mencionadas en la bibliografía del presente artículo. Keyserling pasó gran parte de su vida viajando y dando conferencias; así conoció no sólo toda Europa y Norte y Sudamérica, sino también muchos países de Oriente. De casi todos los países por donde viajó ofreció descripciones e interpretaciones de sus culturas; de algunos países —Europa en general; Estados Unidos; Sudamérica— trató con detalle en libros especiales a ellos dedicados. Durante un tiempo la figura de Keyserling fue tan célebre, o más célebre aun, que su obra, la cual puede considerarse en gran parte como una manifestación de su personalidad.

Keyserling se opuso al atomismo mecanicista y, en general, al intelectualismo, en nombre de una especie de "primado de la vida y de la creación" en donde se rastrean influencias de Bergson, Simmel, Dilthey y otros autores "vitalistas". La "vida" de la cual habla Keyserling no es, sin embargo, o no es exclusivamente, la vida biológica, ni tampoco una hipótesis metafísica: es una síntesis de momentos opuestos que encarnan en la existencia personal del hombre. Leyes reales y leyes ideales encuentran su unidad en la vida humana, la cual no es un objeto, sino un impulso creador. Este impulso creador da lugar a un "conocimiento creador", el cual se manifiesta con particular vigor en la obra de arte, pero puede —y, según Keyserling, debe— manifestarse asimismo en el pensamiento científico y, desde luego, en el filosófico. Ahora bien, el hombre no es una entidad abstracta, sino una realidad que se manifiesta de muy diversas formas a través de las innumerables creaciones culturales en la entera superficie del planeta y en el curso de la historia. Conocer el hombre creadoramente y conocer su experiencia cósmica requiere, por consiguiente, adentrarse en dichas creaciones culturales e interpretarlas. El verdadero conocedor del hombre es el que entra en contacto directo con lo que el hombre vive, y el que procura entender lo más directamente posible lo que el hombre ha vivido en su historia.

Una de las nociones capitales del pensamiento de Keyserling —si no la noción capital— es la de "sentido" (*Sinn*). El interés de Keyserling por diversas culturas orientales es una

KEY

consecuencia del modo como entendió dicha noción. Al mismo tiempo, su contacto con tales culturas le ayudó a precisar y profundizar la noción de sentido. Se puede hablar, así, de un "orientalismo" en Keyserling, siempre que se entienda por él un esfuerzo por "rehabilitar" la percepción del "sentido", que en muchos pueblos orientales está todavía vivo y que parece en trance de desaparecer en Occidente a causa de lo que Keyserling consideraba como la progresiva y peligrosa mecanización e intelectualización del hombre occidental. La civilización actual —especialmente la occidental o la influida por la occidental— es, según Keyserling, resultado de cierto número de tendencias que, al elevar por encima de todos el ideal de la ciencia (o, mejor dicho, de una cierta interpretación de la ciencia), ha descuidado e ignorado el sentido. Pero el sentido solamente puede descubrirse por medio de una intuición peculiar, por una hermenéutica de los símbolos y de los mitos. La inteligencia, que pretende abarcar la realidad, es para Keyserling, como para Bergson, el instrumento que solamente permite medirla. El sentido, que no es tanto definido como intuido y, sobre todo, interpretado, es, en cambio, lo que el oriental ha aportado de eterno a la cultura humana. Una compenetración del espíritu oriental con el occidental sería, así, lo único que podría proporcionar al hombre el descubrimiento de su personalidad verdadera, de las fuerzas telúricas que obran en el fondo íntimo y radical de la persona. Por eso Keyserling propugna un conocimiento que, en vez de subordinarse unilateralmente a la medida, se oriente primordialmente hacia el sentido. Y por eso también propugna una hermenéutica de las expresiones que, en verdad, no sea tampoco una hermenéutica cerrada, pues lo característico del sentido es el no ser ni un simple hecho ni una mera hipótesis o una realidad cuyo ser sea el "ser en sí misma". El sentido es, en rigor, un mundo esencialmente abierto, que consiste fundamentalmente en su abertura constante, en un proceso creador —y expresivo— interminable. De ahí que el sentido, siendo la realidad, no sea únicamente la realidad que "hay", sino más bien la realidad que puede haber; el sentido es, en el fondo, el

KEY

verdadero principio, el fundamento de todo ser y de todo devenir.

Obras: *Das Gefügeder Welt. Versuch einer kritischen Philosophie*, 1906 (*La trama del mundo. Ensayo de una filosofía crítica*). — *Unsterblichkeit. Eine Kritik der Beziehungen zwischen Naturgeschehen und menschliche Vorstellungswelt*, 1907 (*Inmortalidad. Crítica de las relaciones entre el acontecer natural y el mundo de las representaciones humanas*). — *Prolegomena zur Naturphilosophie*, 1910. — "Das Wesen der Intuition und ihre Rolle in der Philosophie", *Logos*, III (1912), 59-79. — *Das Reisetagebuch eines Philosophen*, 1919 (trad. esp.: *Diario de viaje de un filósofo*, 2 vols., 1929). — *Philosophie als Kunst*, 1920 (*La filosofía como arte*). — *Schöpferische Erkenntnis*, 1922 (trad. esp.: *El conocimiento creador*, 1930; t. I de: *La filosofía del sentido*). — *Politik, Wirtschaft, Weisheit*, 1922 (*Política, Economía, Sabiduría*). — *Menschen als Sinnbilder*, 1926 (trad. esp.: *Hombrés simbólicos*, 1940). — *Die neuentstehende Welt*, 1926 (trad. esp.: *El mundo que nace*, 1934). — *Wiedergeburt*, 1927 (trad. esp.: *Renacimiento*, 1931). — *Das Spektrum Europas*, 1928 (trad. esp.: *Europa. Análisis espectral de un continente*, 1929. — *Amerika. Der Aufgang einer neuen Welt*, 1930 (trad. esp.: *Norteamérica libertada*, 1931). — *Südamerikanische Meditationen*, 1932 (trad. esp.: *Meditaciones sudamericanas*, 1933). — *La vie intime*, 1933 (trad. esp.: *La vida íntima*). — *La révolution mondiale et la responsabilité de l'esprit*, 1934. — *Sur l'art de la vie*, 1936. — *Das Buch vom persönlichen Leben*, 1936 (*El libro de la vida personal*). — *De la souffrance à la plénitude*, 1938 (trad. esp.: *Del sufrimiento a la plenitud*, 1947). — *Betrachtungen der Stille und Besslichkeit*, 1941 (*Consideraciones surgidas en la calma y en la meditación*). — *Gedächtnisbuch*, 1948 [incluye: "Vom spirituellen Aufbau Europas", "Ueber die Schule der Weisheit", "Weite tut not", "Erneuerung aus dem Ursprung"]. — *Reise durch die Zeit*, 2 vols., 1948-1958 (trad. esp.: *Viaje a través del tiempo*, 2 vols., 1949-1951). — *Kritik des Denkens. Die Erkenntniskritischen Grundlagen der Sinnesphilosophie*, ed. por el Keyserling-Archiv, 1948 (*Crítica del pensamiento. Los fundamentos epistemológicos de la filosofía del sentido*). — *Philosophische Wechselgespräche: I. Ewiges Werden; II. Mysterien*, 1954 (*Diálogos filosóficos. I. Devenir eterno; II. Misterios*). — Edición de obras completas: *Die gesammelten Werke*, 6

KIE

vols., a cargo del Keyserling-Archiv (desde 1958). — Las publicaciones periódicas órganos de la "Escuela de la Sabiduría" son *Der Weg zur Vollendung. Mitteilungen der Schule der Weisheit*. Darmstadt, desde 1920; *Der Leuchter. Weltanschauung und Lebensgestaltung. Jahrbuch der Schule der Weisheit*. Darmstadt: I, 1919; II, 1920; III, 1921; IV, 1923; V, 1924; VI, 1925; VII, 1926; VIII, 1927. — En 1920 se fundó una "Sociedad Keyserling" (Keyserling-Gesellschaft für freie Philosophie); después de haber interrumpido sus actividades durante muchos años, resurgió, con el mismo nombre, en Wiesbaden, en 1948. — Autoexposición del pensamiento de Keyserling en: *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, IV (1923). — Véase P. Feldkeller, *Graf Keyserlings Erkenntnisweg zum Uebersinnlichen. Die Erkenntnisgrundlagen des Reisetagebuchs eines Philosophen*, 1922. — W. Vollrath, *Graf Keyserling und seine Schule*, 1923. — H. Adolph, *Die Philosophie des Grafen Keyserling*, 1927. — Maurice Boucher, *La philosophie de H. von Keyserling*, 1927. — M. G. Parks, *Introduction to K.*, 1934. — Vicente N. Ortiz, *Keyserling y la escuela de la Sabiduría*, 1948.

KIERKEGAARD (SØREN [AABYE]) (1813-1855), nacido en Copenhague, empezó en 1830 sus estudios de teología en la Universidad de la misma ciudad y los terminó en 1841 con su tesis de Maestro de Artes sobre el concepto de ironía (véase bibliografía). Hacia 1835 Kierkegaard experimentó lo que llamó "un gran terremoto" — la sospecha de que la profunda melancolía de su padre, de la que el hijo se hizo a menudo reflejo, se debía a alguna profunda lacra moral, y que la Providencia había maldecido a toda la familia Kierkegaard. Esta sospecha pareció confirmarse por la muerte en poco tiempo de todos los miembros de la familia con excepción del padre, del propio Søren y del hermano mayor de éste. Alejado de su padre, se reconcilió con éste al oírle la confesión de que cuando era muchacho había maldecido a Dios. En 1838 Kierkegaard experimentó una profunda experiencia religiosa, que lo condujo a intensificar su dedicación a los problemas religiosos. Importante en la vida de Kierkegaard fue el episodio de su amor por Regina Olsen, a quien conoció en 1837, cuando Regina tenía 14 años, y con quien se comprometió,

KIE

pero rompiendo con ella en 1841 por considerar que nunca podría llevarla al matrimonio sin revelarle "su secreto" — lo que iba a llamar "su cruz privada", *det Sarlige Kors*, y "la astilla en la carne", *Paelen i Kjødets*. A fines del mismo año de 1841 Kierkegaard fue a Berlín, donde escuchó las lecciones de Schelling. En 1843 publicó *O lo uno o lo otro*, obra compuesta como un mensaje cifrado a Regina — a la cual se sentía todavía de algún modo atado. Sucedieron a dicha obra casi inmediatamente *La Repetición y Temor y Temblor*, ambos aparecidos a fines de 1843. Desde este momento no cesó la actividad literaria de Kierkegaard. Por un lado, emprendió una polémica contra el hegelianismo, que era objeto de constante comentario y discusión en Copenhague, y en cuyas sutilezas había sido introducido por el teólogo Hans Martensen en la Universidad. Según Kierkegaard, los teólogos hegelianos se ocupaban de lo universal, menospreciando lo individual, subjetivo y concreto. Las *Migajas filosóficas* (llamadas a veces *Fragments filosóficos*), *El concepto de la angustia* (ambos publicados en 1844) culminaron en el voluminoso ataque que figura en la *Apostilla a las Migajas filosóficas*, que apareció en 1846. Por otro lado, emprendió el mismo año de 1846 una agria campaña contra P. L. Møller, que había reseñado poco favorablemente sus *Estudios en el camino de la vida*, publicados en 1845 y en donde formuló claramente la doctrina de los tres niveles de conciencia, el estético, el ético y el religioso, a que nos referiremos luego. Kierkegaard salió vencedor de la polémica, pero fue también objeto de risa y ridículo. Jorobado y algo deforme — tenía una pierna más larga que otra —, la figura física de Kierkegaard se convirtió en objeto de comentario callejero. Finalmente, había comenzado ya en 1843 a publicar una serie de *Discursos edificantes* que continuó con los *Discursos cristianos* (1848), *Los lirios del campo y las aves del cielo* (1849) y otros trabajos similares en los cuales atacó violentamente a la Iglesia luterana danesa oficial y sus representantes, presentándolos como una especie de "cristianismo diluido". Después de una nueva experiencia religiosa, en 1848, que lo llevó a considerarse el elegido de Dios para

KIE

defender la fe, si era preciso pagando el precio del ridículo y del martirio, Kierkegaard atacó con más violencia que nunca "la cristiandad" en nombre del "cristianismo". Los ataques de Kierkegaard se hicieron especialmente virulentos cuando, al fallecer el obispo Mynster, el antiguo maestro de Kierkegaard Hans Martensen alabó al fallecido. Especialmente importantes son en este respecto los artículos publicados en *La Patria (Faedrelandet)* y los cuadernos de *El Instante (Illuminet)*, a fines de 1854 y durante el año 1849; el N° 10 de dichos Cuadernos estaba ya preparado y a punto de salir cuando Kierkegaard sufrió un ataque de parálisis y falleció en el hospital.

El espacio dedicado a una biografía de Kierkegaard en cualquier exposición del pensamiento de este filósofo no es espacio perdido: la biografía de Kierkegaard es parte integrante de la filosofía de Kierkegaard, como para el propio Kierkegaard la biografía de cualquier filósofo. Para una adecuada exposición de la filosofía de Kierkegaard habría que considerar juntamente la biografía, el contenido esencial en las obras por él publicadas —en muchos casos bajo distintos pseudónimos— y el *Diario* que escribió durante muchos años. Aquí no podremos hacer sino esquematizar algunas de las ideas de Kierkegaard y pedir al lector que tenga en cuenta, por lo menos implícitamente, el trasfondo biográfico de estas ideas. Por lo demás, nos referiremos principalmente a las ideas filosóficas, aun cuando estas ideas están sumidas en la mayor parte de los casos en lo que puede llamarse "pensamiento religioso" más bien que filosofía.

Característico del pensamiento de Kierkegaard ya desde el principio fue la oposición al sistema y la hostilidad a las fórmulas — bien que, paradójicamente, y como sucede con frecuencia en este tipo de pensadores, su influencia se haya ejercido sobre todo por medio de ciertas bien remachadas fórmulas. Así, por ejemplo, la fórmula de los "tres estadios": el estético, el ético y el religioso. O bien la fórmula —que parece por lo demás incompatible con la anterior— de "o lo uno o lo otro". O la fórmula: "contra la filosofía especulativa, la filosofía existencial". Etc., etc. Sin embargo, Kierkegaard podría alegar que lo que

KIE

aparece como una fórmula es el resultado del movimiento mismo de la existencia, la expresión de la subjetividad. Por tanto, que tal pensamiento haya influido sobre toda a través de ciertas fórmulas no significa que consista en éstas. En todo caso, las fórmulas deben usarse sólo como señales que indican el camino a seguir.

Los "tres estadios" de que hemos hablado se hallan en diferente medida en las obras de Kierkegaard, las cuales han sido inclusive "clasificadas" de acuerdo con su mayor o menor tendencia a subrayar uno de los "estadios": el estético al principio; el ético, luego; el religioso, finalmente. Cada uno de los estadios es un modo de ser de la existencia humana — un modo de ser, además, "elegido" por el sujeto y al cual el sujeto "se compromete". Como el estadio ético parece la negación del estético, y el religioso la negación del ético, puede pensarse que nos encontramos ante una tríada de carácter hegeliano regida por leyes dialécticas. Ahora bien, aun cuando en su oposición al hegelianismo Kierkegaard haya absorbido más de éste de lo que él mismo creyó, debe reconocerse que la tríada en cuestión es dialéctica en un sentido no idéntico al hegeliano. Por un lado, se trata de elección y no de determinación racional. Por otro lado, no hay síntesis en el sentido hegeliano. Los tres estadios, ha escrito Kierkegaard en su *Apostilla*, "no se distinguen entre sí abstractamente, como lo inmediato, lo mediato y la síntesis de ambos, sino más bien concretamente, en determinaciones existenciales, como disfrute-perdición; acción-triunfo; sufrimiento". Además, en los estadios se dan alternativas: la alternativa entre lo estético y lo ético en las primeras obras; la alternativa entre lo ético y lo religioso, o entre lo estético-ético y lo religioso en las últimas obras. Por tanto, si hay alguna "ley" que rige las relaciones entre los tres estadios es la ley de la alternativa: o lo uno o lo otro. Es una alternativa existencial y no racional en cuanto que tiene lugar en la vida concreta. Es también una alternativa que exige un "salto" (v.). Nos referiremos a éste luego, al hablar del "paso" de lo ético a lo religioso, donde el "o lo uno o lo otro" se manifiesta con vigor máximo. Por el momento destacaremos el aspecto existencial de toda fórmula y todo concepto en Kierkegaard.

KIE

Este aspecto existencial aparece vividamente cuando se considera que para Kierkegaard la existencia no depende de la esencia, como si la primera fuese una especificación de la segunda. La esencia es ideal; por eso es pensable y definible. La existencia no es ideal, sino real; por eso es indefinible y, en alguna medida, no pensable. Si la existencia fuese definible, no sería existencia, sino esencia. Contra lo que Hegel afirmaba no hay equivalencia entre el ser y la razón, la realidad y el pensamiento. La verdad no es el "puro pensamiento": la verdad es la subjetividad. Esta subjetividad ha sido descrita por Kierkegaard de muy diversas maneras. La más reiterada es la que consiste en destacar en la verdad como existencia subjetiva los motivos de la desesperación, la angustia, el temor y el temblor, la vivencia del pecado, la conciencia de la propia nihilidad, el carácter completamente concreto, "instantáneo" e histórico, etc., etc. El hombre puede muy bien tratar de descartar estos motivos, objetivarlos y explicarlos, pero lo que hace entonces es, en rigor, huir de sí mismo, tratando, a la manera pascaliana, de "distraerse". En este sentido, el conocimiento —el conocimiento en tanto que ensayo de objetivación— es una "distracción". Es común y frecuente que el hombre se oculte a sí mismo en la persecución de la felicidad, en la complacencia en lo estético, y hasta en la "buena conciencia" de lo ético. Es no menos común y frecuente que el hombre trate de evitar toda "decisión" o bien equipare la decisión a una elección de bienes o de cosas. Pero la decisión, si es una elección, lo es de sí mismo. En esta elección no se resuelven problemas, sino que se afrontan paradojas. Los problemas pueden resolverse mediante "síntesis" al modo hegeliano; las paradojas solamente pueden afrontarse mediante la elección irremediable de "lo uno o lo otro". Cuando el hombre procede de este modo, la filosofía no es una especulación, sino que es un modo de ser incluido en el propio sujeto.

Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que Kierkegaard no se interesaba realmente en sustituir la ontología de Hegel por otra "ontología", como han hecho algunos de los filósofos llamados "existencialistas". El problema capital de Kierkegaard —si

puede seguir hablándose de problema— es de carácter religioso, y específicamente de carácter cristiano. Su oposición a la Iglesia oficial es la oposición de la vivencia polémica del cristianismo contra el simple "pensamiento cristiano". Esta vivencia es la vivencia —y certidumbre— de la fe. Es una certidumbre muy peculiar, porque corresponde a una incertidumbre objetiva. Se halla, además, y sobre todo, suspendida de una paradoja, que es *ya* paradoja por excelencia: la paradoja del cristianismo. Se trata de un absurdo. En efecto, la realidad de la subjetividad consiste en su finitud. Pero esta realidad depende de una infinitud que, como tal, parece puramente "esencial": la infinitud de Dios. Cómo conciliar las dos, es la gran paradoja. Para afrontarla es menester "suspender lo ético" y entregarse por completo a lo religioso, es decir, a lo "existencial". Ahora bien, semejante entrega no engendra la tranquilidad, sino lo contrario. La eternidad e infinitud de Dios es a la vez absolutamente real y absolutamente incomprensible. Por eso no se puede propiamente "hablar de Dios", es decir, formular una teología. La teología es una objetivación de Dios, como la dialéctica es una objetivación del mundo. Debe cambiar, pues, el mismo lenguaje que el hombre emplea. Lo que se impone no es la razón, sino el ruego, y hasta la imprecación. La filosofía habla por boca de Job. Entre Dios y el hombre hay una distancia infinita: un abismo. Por otro lado, nada hay más cercano al hombre que Dios — el Dios cristiano, se entiende, el Dios que se ha hecho Hombre. Esta es la "paradoja absoluta: la de un Dios encarnado en la historia y que sobrepasa siempre a la historia.

Es difícil en este respecto llegar a conclusiones definitivas sobre la actitud de Kierkegaard. En sus textos, incluyendo los de fines de su vida, se hallan pasajes que parecen dar a entender que hay un modo de salvar la gran paradoja del cristianismo. Por ejemplo, en la elección del "momento" y del "instante" el hombre elige a la vez la eternidad, ya que ésta es repetición (VÉASE), no en el sentido de la reminiscencia platónica, sino en el sentido de una especie de eternización del instante. Por otro lado, encontramos otros pasajes en los cuales

se rechaza toda mediación, en los que parece reconocer que ser cristiano es imposible para el hombre — el cual no puede ser hombre si no es cristiano. Pues Dios es absurdo, y el cristianismo es absurdo, y, sin embargo, no hay realidad fuera de este absurdo. Si se quiere abrazar la realidad hay, pues, que abrazar el absurdo y seguir el camino del sufrimiento en vez de seguir el camino de los que objetivan el sufrimiento — de "los demás". Pues sólo el primero es, según Kierkegaard, "el camino"; el segundo no es propiamente un camino, pues se limita a "dar vueltas alrededor".

La influencia de Kierkegaard ha sido muy grande en el existencialismo (v.) contemporáneo, por lo menos en ciertas formas del mismo. Se ha hablado asimismo de la influencia de Kierkegaard sobre Unamuno, pero a aunque éste habló muy a menudo de Kierkegaard y lo llamó "el hermano Kierkegaard", lo cierto es que los temas específicamente unamunianos fueron desarrollados por Unamuno antes de su "encuentro con Kierkegaard". Kierkegaard ha influido grandemente sobre la teología (v.) dialéctica y la llamada "teología de la crisis". Es asimismo importante la influencia de Kierkegaard sobre el *Sein und Zeit*, de Heidegger.

En las obras que K. publicó bajo pseudónimo indicamos éste antes del título entre corchetes.

Af en endnu Levendes Papirer, 1838 (*De los papeles de uno aún en vida*) [después del título el autor agregó: "publicados contra su voluntad por S. K."; el "estar aun en vida" se refiere a la sorpresa de haber sobrevivido a la "maldición de la Providencia" a que nos hemos referido en el artículo]. — *Om begrebet Ironi, med hensyn til Sokrates*, 1841 (*Del concepto de ironía, principalmente en Sócrates*). — [Victor Eremita], *Enten-Eller. Et Livs-Fragment*, 2 vols., 1843 (*O lo Uno o lo Otro. Un fragmento de vida*). [El vol. I incluye, entre otros otros escritos: "Diapsalmata"; "El reflejo de la tragedia clásica en la moderna"; "El primer amor"; "Diario del seductor". El vol. II incluye: "El valor estético del matrimonio"; "Equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad". El vol. I contiene escritos del estadio 'A' (estético); el vol. II, escritos del estado 'B' (ético)]. — [Constantino Constantius], *Gjæntagelsen*, 1843 (*La repetición*). — [Johannes de silentio],

Frygt og Bæven, 1843 (*Temor y temblor*). — [Johannes Climacus], *Philosophiske Smuler eller En smule Philosophie*, 1844 (*Migajas filosóficas o una filosofía en una mija*). — [Vigilius Haufniensis], *Bebregt Angest*, 1844 (*El concepto de la angustia*). — [Hilarius Bogleinder ('Bogleinder' = 'encuademador'), ed.], *Stadier pa Livets Vej*, 1845 (*Estadios en el camino de la vida*) [incluye: "In vino ventas", relato por Afham ('af ham' = 'por él') de discursos pronunciados por Constantinus Constantius, Victor Eremita, 'el Seductor', etc.; "¿Culpable o no culpable?", por Frater Taciturnus]. — [Johannes Climacus], *Afsluttende videnskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler*, 1846 (*Apostilla incientífica conclusiva a las "Migajas filosóficas"*). — *Kjerlighedens Gjerninger*, 1847 (*Las obras del amor*) [comentarios a San Pablo]. — *Lilien på marken of fuglen under himlen*, 1849 (*Los lirios del campo y las aves del cielo*). — [Anti-Climacus], *Sygdommen til Doeden*, 1849 (*La enfermedad mortal*). — [Anti-Climacus], *Indøvelse i Christendom*, 1850 (*Entrenamiento para el cristianismo*). — *Ojeblikket (El Momento)*, 10 cuadernos Nos. 1 a 10, desde 24 de mayo a octubre de 1955.

Postumamente se publicaron: *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*, 1859 [escrito en 1848] (*El punto de vista de mi obra como autor*). — *Dømmer selv!* — *Til Selvprøvelse, Samtiden anbefalet*, 1876 [escritos en 1851-1852] (*Júzgaos a vosotros mismos — Para el examen de sí mismo recomendado a los contemporáneos*).

A las obras citadas hay que agregar la serie de los *Discursos edificantes (Dos discursos edificantes [1843], Tres... [1843], Cuatro... [1843], Dos... [1844], Tres... [1844], Cuatro... [1844], Un... [1850])*; los *Discursos edificantes en varios espíritus (1847)*; los *Discursos cristianos (1848)*; unos *Prefacios (1844)*; la serie de artículos en *Faeredrelandet (La Patria)* del 18 de diciembre 1854 al 26 mayo 1855, y diversos escritos menores. Importante para el conocimiento de K. es su extenso *Diario*, publicado postumamente en varias ediciones.

Edición de obras: *Samlede Vaerker*, 14 vols. [con vol. 15 de Índices], 1901-1906, ed. B. Drachmann, J. L. Heiberg, H. O. Lange, 2ª ed., 1920-1931. Nueva ed., 1961 y sigs., ed. N. Thulstrup. La más completa edición de *Papirer* es la de P. A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting, 20 vols., 1909-1948. Debe compararse en parte con los *Afterladte Papirer*, 8 vols., ed. H.

KIE

P. Barfod (3 vols.) y H. Gottsched (5 vols.), 1869-1891.

Hay numerosas traducciones al esp. de obras de K.; algunas de estas trads. lo son de partes de obras mayores ("Diapsalmata"; "Diario del Seductor"), otras lo son de obras enteras (*El concepto de la angustia*). No todas las trads. al esp. lo son directamente del danés; muchas son del alemán y otras del francés o del italiano. La Editorial Guadarrama (Madrid) ha comenzado la publicación de una traducción del danés de "Obras y papeles de S. K." a partir de 1961.

Hay muchas bibliografías de K.: F. T. Brecht (1931), A. Kabell (1948); Jens Himmelstrup y K. Birket-Smith (1960). Remitimos a la breve de R. Jolivet (1948), en vol. 4 de *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, ed. I. M. Bocheński.

Hay también muchas biografías de K., así como obras en las cuales se da una interpretación del pensamiento de K. a la luz de su vida; citamos solo: E. Przywara, S. J., *Das Geheimnis Kierkegaards*, 1929. — Theodor Haecner, K., 1937 (trad. esp.: K., 1948). — Id., id., *Der Buckel Kierkegaards*, 1947 (trad. esp.: *La joroba de K.*, 1948). — Walter Lowrie, K., 1938. — Id., id., *A Short Life of K.*, 1958. — R. Magnussen, *S. K. set udefra*, 1942. — Id., id., *Det Saerlige Kors*, 1942. — Pierre Mesnard, *Le vrai visage de K.*, 1948. — H. V. Martin, K., *the Melancholy Dane*, 1950.

La bibliografía sobre el pensamiento de K. es inmensa; sólo en danés hay docenas de títulos (V. Kuhr, *K-Studier*, 3 vols., 1912-1918. — Frihtiof Brandt, *Der unge S. K.*, 1929; Id., id., *S. Kierkegaards udødelige tanker*, 2 vols., 1943. — E. Geismar, *S. K.*, 2 vols., 1926-1928, etc., además de los títulos publicados por la "Sociedad Kierkegaardiana" [F. J. Billeskov, V. Christensen, etc.]). La mayor parte de las obras sobre K. se refieren asimismo a cuestiones biográficas. A continuación seleccionamos algunos títulos:

A. Bhärtold, *Noten zu S. Kierkegaards Lebensgeschichte*, 1876. — Id., id., *Die Bedeutung der ästhetischen Schriften Kierkegaards*, 1879. — Id., id., *Aus und über S. K.*, 1880. — Id., id., *Zur theologischen Bedeutung Kierkegaards*, 1880. — Id., id., *Die Wendung zur Wahrheit*, 1885. — Id., id., *S. Kierkegaards Persönlichkeit*, 1886. — Id., id., *Ein Geleitbrief für S. Kierkegaards 'Ein Bischen Philosophie'*, 1890. — Harald Hoffding, K., 1892 (trad. esp.: K., 1930, 2ª ed., 1949). — G. Niedermayer, S. K. und die Romantik, 1909. — Th. Haecner, K. und die Philosophie der Innerlichkeit,

KIE

1913. — Th. Bohlin, *S. Kierkegaards etiska askadning med sarskild hänsyn till bregreppet 'den enskilde'*, 1918 (trad. alemana: S. Kierkegaard und das religiöse Denken der Gegenwart, 1923). — Id., id., *Kierkegaards Leben und Werden. Kurze Darstellung auf Grund der ersten Quellen*, 1927. — Id., id., *Kierkegaards dogmatische Anschauung in ihrem geschichtlichen Zusammenhang*, 1927. — C. Schrempf, *S. Kierkegaard*, 2 vols., 1927-1928. — H. Seifert, *Die Konkretion des Daseins bei Kierkegaard*, 1929 (Dis.). — H. Diem, *Philosophie und Christentum bei Kierkegaard*, 1929. — W. Rutenbeck, *S. Kierkegaard, der christliche Denker und sein Werk*, 1929. — E. Geismar, *S. Kierkegaard. Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller*, 1929. — M. Thust, *S. Kierkegaard, der Dichter des Religiösen. Grundlagen eines Systems der Subjektivität*, 1931. — E. Hirsch, *Kierkegaard-Studien*, 3 vols., 1930-1933. — L. Richter, *Der Begriff der Subjektivität bei Kierkegaard*, 1934. — A. Dempf, *Kierkegaards Folgen*, 1935. — K. Fischer, *Die Nullpunkt-existenz dargestellt an der Lebensform Kierkegaards*, 1933. — E. L. Allen, K., *His Life and Thought*, 1935. — Léon Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle* (trad. del ruso, 1936; trad. esp.: *Kierkegaard y la filosofía existencial*, 1948). — E. Geismar, *Lectures on the Religious Thought of S. Kierkegaard*, 1937. — Jean Wahl, *Études kierkegaardienes*, 1938, 2ª ed., 1949. — Régis Jolivet, *Introduction à Kierkegaard*, 1946 (trad. esp.: *Introducción a Kierkegaard*, 1950). — T. H. Croxall, *Kierkegaard Studies*, 1948. — David F. Swenson, *Kierkegaardian Philosophy in the Faith of a Scholar*, 1949. — G. Masi, *La determinazione della possibilità dell'Esistenza in Kierkegaard*, 1949. — Reidar Thomte, *Kierkegaard's Philosophy of Religion*, 1948. — A. Rivero Astengo, *Kierkegaard, el buscador de Dios*, 1949. — H. Diem, *Die Existentialdialektik von S. Kierkegaard*, 1953. — James Collins, *The Mind of K.*, 1953 (trad. esp.: *El pensamiento de K.*, 1958 [Breviarios, 140]). — P. Mesnard, *Kierkegaard. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, 1954. — M. Wyschogrod, *Kierkegaard and Heidegger. The Ontology of Existence*, 1954. — J. S10k, *Die Anthropologie Kierkegaards*, 1954. — A. Paulsen, S. K., *Deuter unserer Existenz*, 1955. — J. Wahl, *Kierkegaard* (trad. esp., 1956, en la serie "Filósofos", X, dirigida por V. Fatone). — N. Abbagnano, F. Battaglia et al., *Studi Kierkegaardiani*, 1957, ed. C.

KIR

Fabro. — George Price, *The Narrow Pass: A Study of Kierkegaard's Concept of Man*, 1963.

KILWARDBY (ROBERTO). Véase ROBERTO KILWARDBY.

KIRCHER (ATHANASIUS) (1602-1680), nac. en Geisa, en las cercanías de Fulda (Hesse, Alemania), estudió en el Colegio de Jesuitas de Fulda y pasó su noviciado en Maguncia. Durante un tiempo fue profesor de filosofía, matemáticas y lenguas orientales en Maguncia. En 1631 se trasladó a Aviñón, y en 1635 a Roma, en cuyo "Colegio Romano" profesó matemáticas.

El Padre Kircher fue muy celebrado en su época por la amplitud de su saber y por sus investigaciones matemáticas y filológicas; en estas últimas utilizó sus conocimientos del copto y del chino. Desde el punto de vista filosófico es importante especialmente su esfuerzo para sentar las bases de un "lenguaje universal" (véase GRAMÁTICA ESPECULATIVA). Muy interesado en el *Ars magna* de Lulio, que le había dado a conocer el Padre jesuita español Sebastián Izquierdo, Kircher bosquejó una "caracterología" o sistema de "caracteres" consistente en 54 columnas conteniendo 30 términos cada una. El número de la columna y el número de orden en cada columna determinaban el término a usar. Cada columna era un elemento del "alfabeto universal". Kircher pretendía con ello establecer un vocabulario básico en términos del cual pudieran formularse todas las proposiciones. Kircher trató asimismo de bosquejar una "criptografía" que permitiese traducir automáticamente uno de los cinco idiomas siguientes —latín, español, italiano, francés, alemán— a cualquier otro de los cuatro. Las ideas de Kircher al respecto se fundaban en la univocidad de las expresiones fundamentales, sin la cual estimaba que no era posible la ciencia. Leibniz estimó altamente los esfuerzos de Kircher, a pesar de considerarlos insuficientes para la formación de una *characteristica universalis* (v.).

Entre las numerosas obras de K. mencionamos: *Ars Magnesia, hoc est disquisitio... de natura, viribus et prodigiis effectibus Magnetis*, 1631. — *Spécula Melitensis Encyclica*, 1638 [proponiendo una máquina de calcular]. — *Lingua Aegyptiaca restituta*, 1643 [ensayo de descifrar los jeroglí-

fieos egipcios]. — *Ars magna LUCÍ* et *Umbrae in decem libros digesta*, 1646. — *Oedipus Aegypticus. hoc est universalis doctrinae hieroglyphycae instauratio*, 1652-1655 [para descifrar los jeroglíficos egipcios]. — *Reductio linguarum ad unam...* *Novum inventum linguarum omnium ad unam reductarum*, 1660 [en que expone la "caracterología" antes aludida]. — *Polygraphia nova et universalis ex combinatoria Arte detecta. Qua quivis... omnibus linguis... scribere posse docetur*, 1663, 2ª ed., 1680 [en que expone la "criptografía" antes aludida]. — *Arithmologia, sive de abditis numerorum m/steriis*, 1665. — *Mundus subterraneus, quo subterrestris mundi opificium universae denique naturae divitiae, abditorum effectuum causae demonstrantur*, 1665-1678. — *Ars Magna Sciendi in XII libros digesta; qua nova et universali methodo per artificiosum combinationum contextum de omni re proposita plurimis et prope infinitis rationibus disputant, omniumque summaria quaedam cognitio comparari potest*, 2 vols., 1669 [para un *ars universalis* y una *característica universalis*].

Véase K. Brischer, A.K., *Ein Lebensbild*, 1877 [Katholische Studien. Jahrgang, 3]. — P. Friedländer, "A.K. und Leibniz. Ein Beitrag zur Geschichte der Polyhistorie im XVIII. Jahr.", *Atti Pont. Accademia Romana di Archeologia. Rendiconti* (1937), 229-47. — J. Gutmann, A.K. 1602-1680, und dos *Schöpfungs- und Entwicklungsproblem*, 1938. — Joaquín Carreras y Artau, *De Ramón Lull a los modernos ensayos de formación de una lengua universal*, 1946 [monog.], págs. 25-27.

KLAGES (LUDWIG) (1872-1956), nac. en Hannover, estudió filosofía y química en la Universidad de Munich, donde se doctoró en ciencias químicas. En 1905 fundó en Munich un "Seminar für Ausdruckskunde" (Seminar para el estudio de la expresión), que fue trasladado en 1919 a Kilchberg. En los trabajos llevados a cabo en este seminario, en numerosas conferencias y en publicaciones, Klages mostró constante interés por los problemas de la expresión, en psicología y en arte, y por las cuestiones relativas a caracterología y grafología. Todas las investigaciones al respecto de Klages se organizaron en una concepción metafísica, fundada en el llamado "primado del alma sobre el espíritu".

Según Klages, las expresiones en todas sus formas son manifestaciones

de realidades anímicas; el estudio de las expresiones —los signos, los gestos, etc.— revela la constitución anímica de los individuos, de los grupos humanos y de las épocas históricas. El fundamento del conocimiento humano es, pues, la ciencia de la expresión, sistematizada en una caracterología. Klages ha analizado los elementos componentes del carácter y ha encontrado que hay en todo carácter una naturaleza, constituida por impulsos de toda índole (los cuales se conjugan, oponen, neutralizan, etc.); una estructura, constituida por la afectividad, el temperamento y la capacidad de exteriorización; y una materia, formada por las llamadas "facultades", tales como la voluntad y la inteligencia. La combinación de los diversos elementos del carácter da lugar a diversos tipos caracterológicos.

Desde el punto de vista metafísico, la doctrina más importante de Klages es la que consiste en su proclamado antagonismo entre el alma (*Seele*) y el espíritu (*Geist*), antagonismo insoluble, pues ni el alma parece poder absorber completamente el espíritu, ni el espíritu parece poder anular por completo el alma. Por otro lado, no hay ningún tercer término que sirva de síntesis a la oposición. Apoyándose en parte en Nietzsche y en Bachofen (y también en algunas partes de la psicología y la teoría del conocimiento de Melchior Palágyi [VÉASE]), Klages considera que el espíritu es la expresión de lo racional, de lo trascendente, de lo que perturba y destruye la vida creadora del alma. En cambio, el alma es, en tanto que opuesta al espíritu, en tanto que irreductible a lo racional, a lo lógico, a lo impersonal-objetivo, una fuerza que se halla en comunión íntima con la Naturaleza (con la Naturaleza viviente), que es capaz de crear símbolos y mitos, capaz de interpretar los enigmas que se perfilan ante ella y que el espíritu no hace, a lo sumo, sino conjurar. La identificación de lo anímico con lo vital y dionisiaco, y de lo espiritual con lo racional, lógico y demoníaco, es la misma distinción que, a su entender, existe entre la vida y la muerte, la creación y lo creado, lo dinámico y lo mecánico, lo fluido y lo rígido. El espíritu destruye, según Klages, el mundo de los mitos y de las imágenes por medio de la acción mecanizadora del con-

cepto. De este modo queda destruido lo viviente, personal, íntimo y expresivo, pues el espíritu es, en realidad, la máxima despersonalización. lo eternamente igual a sí mismo. Como Klages escribe, el espíritu juzga mientras la vida vive; el espíritu aprehende el ser en tanto que la vida vive el acontecer; pues el ser es pensable en principio, pero no puede vivirse inmediatamente, en tanto que el acontecer es vivible en principio, pero no puede inmediatamente concebirse (Cfr. *Der Geits*, etc., I, 1929, págs. 68 sig.). De ahí una concepción del proceso "histórico" de la humanidad como "la progresiva lucha victoriosa del espíritu contra la vida, con el fin, lógicamente previsible, de la aniquilación de la última". Esta concepción del proceso humano —y universal— no tiene sólo un fundamento metafísico, sino también un fundamento psicológico y caracterológico: el de la imposibilidad radical de contacto entre una vivencia y su realidad si se interpone entre ellas un proceso de abstracción como es el habitual en la aprehensión racional del objeto. Ahora bien, sólo la realidad-vivencia permite afrontar los conflictos y las antinomias que el espíritu tiende, como una red, sobre las cosas. Esta realidad-vivencia es la que produce las "imágenes", las cuales no son simplemente reproductoras y engendradoras de lo real-viviente. Por eso la verdadera realidad es, no la vivencia ni tampoco lo experimentado en ella, sino la unidad radical de ambas manifestada a través de la "imagen". Lo verdaderamente real no es, pues, el ser, ni los entes, sino la imagen-realidad-viviente en la cual hay creación y producción de lo real, mas no en el sentido del idealismo —o, por lo menos, no en el sentido trascendental de éste. Esta realidad no es tampoco un fondo metafísico del cual emerjan, como elementos suyos, el alma y el espíritu; de hecho, la realidad-viviente es el mismo aspecto metafísico que asume el alma cuando está liberada de la mecanización de lo espiritual y racional. Mas esta liberación es acaso por principio imposible, porque lo que hay es justamente la incesante dialéctica de la lucha entre el espíritu y el alma, con la posibilidad de la aniquilación de esta última si nos atenemos al curso efectivo de la historia humana. Sólo el despertar de las

KL A

fuerzas creadoras y la profundización en los símbolos vitales podría detener este curso. La metafísica de Klages que, a través de la lucha del alma contra el espíritu, desemboca en una concepción del mundo y en una ética pretende, así, establecer una teoría de los símbolos que permita una interpretación de la Naturaleza distinta de la sustentada por la ciencia. Sólo la fuerza creadora de la vida anímica puede, según Klages, llegar por el camino de una simbología hasta el fondo de lo viviente, es decir, de lo real no-racional.

Obras: *Stephan George*, 1902. — *Die Probleme der Graphologie*, 1910. — *Prinzipien der Charakterologie*, 1910, 2ª ed., con el título: *Die Grundlagen der Charakterkunde*, 1926, 8ª ed., 1936 (trad. esp.: *Los fundamentos de la caracterología*, 1953). — *Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft*, 1913, 5ª ed., con el título: *Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck*, 1936 (Movimiento expresivo y fuerza creadora; 8ª ed.: *Fundamentación de la ciencia de la expresión*). — *Handschrift und Charakter*, 1916, 23ª ed., 1949 (trad. esp.: *Escritura y carácter*, 1954). — *Mensch und Erde*, 1920, 5ª ed., 1937 (*Hombr e y Tierra*). — *Vom Wesen des Bewusstseins*, 1921, 3ª ed., 1933 (*De la naturaleza de la conciencia*). — *Vom kosmogonischen Eros*, 1922, 5ª ed., 1951 (*Del Eros cosmogónico*). — *Einführung in die Psychologie der Handschrift*, 1924, 2ª ed., 1928 (*Introducción a la psicología de la escritura*). — *Die psychologischen Errenschaften Nietzsches*, 1926, 2ª ed., 1930 (*Los descubrimientos psicológicos de N.*). — *Zur Ausdruckslehre und Charakterkunde, Gesammelte Abhandlungen*, 1927 (*Para la teoría de la expresión y la caracterología. Colección de ensayos*). — *Persönlichkeit. Einführung in die Charakterkunde*, 1927, 2ª ed., 1930 (*Personalidad. Introducción a la caracterología*). — *Der Geist als Widersacher der Seele*, 3 vols., vols. I y II, 1929; vol. III, 1932, 3ª ed., en 2 vols., 1954 [I: *Leben und Denkvermögen*; II: *Die Lehre vom Willen*; III: *Die Wirklichkeit der Bilder*. 1: *Die Lehre von der Wirklichkeit der Bilder*; 2: *Das Weltbild des Pelasgertums*] (*El espíritu como adversario del alma*. I: *Vida y facultad pensante*; II: *La teoría de la voluntad*; III: *La realidad de los símbolos*). — *Graphologie*, 1932, 3ª ed., 1949. — *Vom Wesen des Rhythmus*, 1934 (*De la naturaleza del ritmo*). — *Der Mensch und das Leben*, 1937 (*El hombre y la vida*). — *Ursprünge*

KLE

der Seelenforschung, 1942, 2ª ed., 1952 (*Orígenes de la investigación del alma*). — *Rhythmen und Ruhen*, ed. por el propio autor, 1944. — *Die Sprache als Quelle der Seelenkunde*, 1948 (*El lenguaje como fuente del conocimiento del alma*). — Autoexposición en *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltdern*, II (1923). — Véase O. Hermann, *Klages Entwicklung einer Charakterkunde*, 1920. — Gerda Walter, "Ludwig Klages und sein Kampf gegen den Geist", *Philosophischer Anzeiger*, III (1928); trad. esp.: "L. Klages y su lucha contra el espíritu", *Revista de Occidente*, XXIX (1930), 265-94 y XXX (1930), 117-36. — J. Lewin, *Geist und Seele*. *L. Klages Philosophie*, 1931. — C. Wandrey, *L. K. und seine Lebensphilosophie*, 1933. — J. Deussen, *Klages Kritik des Geistes*, 1934. — Gustave Thibon, *La science du caractère (L'oeuvre de L. K.)*, 1934 (trad. esp.: *La ciencia del carácter. La obra de L. K.*, 1946). — Max Bense, *Anti-Klages oder von der Würde des Menschen*, 1937. — C. H. Ratschow, *Die Einheit der Person. Eine theologische Studie zur Philosophie L. K.*, 1938. — M. Kliefoth, *Erleben und Erkennen. Eine Studie zur Philosophie L. Klages*, 1938. — G. Schaber, *Die Théorie des Willens in der Psychologie von L. K.*, 1939. — W. Witte, *Die Metaphysik von L. K.*, 1939. — H. Kern, *Von Paracelsus bis K. Studicn zur Philosophie des Lebens*, 1942. — E. M. J. Breukers, *Levenvormen. De karakterleer van L. K.*, 1947. — A. Bartels, *L. K.: seine Lebenslehre und der Vitalismus*, 1954. — H. Kasdorff, *Um Seele und Geist*, 1955. — W. Schürer, *L. K., Gedenkschrift*, 1961.

KLEUTGEN (JOSEPH) (1811-1883), nac. en Dortmund (Westfalia), ingresó en la Compañía de Jesús y profesó de 1837 a 1843 en Friburgo (Suiza) y en Brig. Llamado a Roma para trabajar en la Curia de las Órdenes, intervino oficiosa, pero muy activamente, en el Concilio Vaticano. Parece haber sido autor de la primera redacción de la Encíclica *Aeterna Patris* (1879), del Papa León XIII, documento capital en el desarrollo del neotomismo (VÉASE). A partir de 1878 ejerció el cargo de prefecto de estudios y profesor de dogmática en la Universidad Gregoriana, pero tuvo que abandonar estas actividades al poco tiempo a causa de un ataque de apoplejía.

La contribución original de Kleutgen a la filosofía fue escasa, justamen-

KNU

te en gran parte porque consideró su misión combatir toda originalidad —o, a su entender, falsa originalidad— y regresar a la "vía antigua" o "vía tradicional", y fundamentalmente, al tomismo. Pero su influencia filosófica fue muy grande en los medios filosóficos eclesiásticos, considerándosele como uno de los principales restauradores de la neoescolástica (v.) y en particular del neotomismo —sobre todo en Alemania y países de lengua alemana. Kleutgen se opuso a los intentos de utilizar el pensamiento moderno —y especialmente el idealismo alemán— en la teología y filosofía católicas, y defendió acérrimamente "la filosofía del pasado" (*die Philosophie der Vorzeit*). Se opuso asimismo al ontologismo (v.) y, en general, a todo lo que consideraba como "errores modernos" y "desviaciones" de la "vía antigua".

Obras: *Die Théologie der Vorzeit vertheidigt*, 5 vols., 1853-1860, 2ª ed., 5 vols., 1867-1874 (*La teología del pasado, defendida*). — *Die Philosophie der Vorzeit vertheidigt*, 2 vols., 1860-1863, 2ª ed., 1878). — *Die Verurteilung des Ontologismus*, 1867 (*Proceso del ontologismo*). — *Kleinere Werke*, 5 vols., 1869-1874, 2ª ed., 1880-1855 (Escritos menores). — *Vom intellectus agens und die angeborenen Ideen*, 1875 (*Del intelecto activo y las ideas innatas*). — *Zur Lehre vom Glauben*, 1875 (*De la doctrina de la fe*). — *Institutiones theologicae: De ipso Deo*, 1881 (vol. I de una obra proyectada en 8 vols.). — Véase J. Hertkens, J. K., *sein Leben und seine literarische Wirksamkeit*, 1910. — G. Van Riet, *L'épistémologie thomiste*, 1946, págs. 69-81 [2ª ed., 1950]. — Leonhard Gilen, S. J., *K. und die Théorie des Erkenntnisbildes*, 1956. — Íd., íd., "J. K. und die philosophische Prinzipienlehre... Zum 150 Geburtstag J. Kleutgens", *Scholastik*, XXXVII (1962), 1-31.

KNUTZEN (MARTIN) (1713-1751), nac. en Königsberg, fue nombrado, en 1734, "profesor extraordinario" de lógica y física en la Universidad de la misma ciudad. Suele presentarse a Martin Knutzen como un fiel adepto de la llamada "Escuela de Leibniz-Wolff" cuya principal, si no única, importancia reside en el hecho de haber sido maestro de Kant en la Universidad y de haberle impartido las enseñanzas de la filosofía leibnizo-wolffiana. Aunque hay algo de verdad en esta imagen, es demasiado simplificada. Knutzen fue, en

KNU

efecto, maestro de Kant e influyó grandemente en la formación filosófica de éste. Le enseñó asimismo los principios de la filosofía wolffiana. Finalmente, adoptó buen número de puntos de vista wolffianos, o leibnizo-wolffianos, particularmente en la "psicología racional". Pero al mismo tiempo, abrió los ojos de Kant a una crítica de algunos de los principios de Leibniz y Wolff y le encaminó hacia un estudio a fondo de la mecánica de Newton. En efecto, aunque wolffiano, Knutzen no lo fue de modo dogmático. Menos dogmáticamente aun fue leibniziano, por cuanto refutó la doctrina de la armonía preestablecida e intentó bosquejar un sistema que explicaba las relaciones entre las sustancias por medio de un "influjo físico". En las primeras obras de Knutzen se hallan ciertos gérmenes de posteriores meditaciones de Kant sobre el espacio y la naturaleza de los procesos físicos. Se halla también no poco de lo que presentó Kant en su *Monadologia physica*. El interés de Knutzen por los problemas de la filosofía natural matemática se mostró en sus enseñanzas y en varios de sus escritos; así, por ejemplo, en su esfuerzo por hallar una determinación matemática de la noción de fuerza que mediara entre la fórmula de Descartes (la masa multiplicada por la velocidad) y la de Leibniz (la masa multiplicada por el cuadrado de la velocidad). En sus meditaciones de filosofía religiosa, Knutzen se inclinó fuertemente hacia el pietismo.

Obras: *Dissertatio metaphysica de aeternitate mundi impossibili*, 1733. — *Commentatio philosophica de commercio mentis et corporis per influxum physicum explicando*, 1735, 2ª ed., 1745. — "Theoremata nova de parabola infinitis", *acta Eruditorum* (1737). — *Philosophischer Beweis con der Wahrheit der christlichen Religion*, 1740 [antes publicado en las *Königsberger Intelligenzblätter*, 1739-1740] (*Prueba filosófica de la verdad de la religión cristiana*). — *Commentatio philosophica de humanae mentis individua natura sive immaterialitate*, 1741 (trad. alemana, 1745). — *Arithmetica Mechanica*, 1744. — *Vernünfftige Gedanken von den Kometen*, 1744. — *Systema causarum efficientium*, 1745. — *Elementa philosophiae rationalis seu logicae cum generalitum specialioris mathematica methodo demonstrata*, 1747.

Véase B. Erdmann, *M. K. und seine Zeit*, 1876. — M. van Biéma, *M.*

KOF

K. La critique de l'harmonie préétablie, 1908.

KOFFKA (KURT) (1886-1941), nac. en Berlín, ha sido "Privat-Dozent" (1911-1918) y profesor titular (1918-1927) en la Universidad de Giessen, profesor en Cornell University, de Ithaca, N. Y., EE. UU. (1924-1925), en la Universidad de Wisconsin (1936-1937) y en Smith Collège, de Northampton, Mass., EE. UU. (1927-1941). Koffka ha sido uno de los autores que han desarrollado la teoría de la forma o de la estructura; nos liemos referido con más detalle a dicha teoría y a las contribuciones del autor en el artículo Estructura (véase). Especialmente importante ha sido la contribución de Koffka al estudio de las percepciones y de la evolución psíquica dentro del gestaltismo psicológico.

Obras principales: "Experimental Untersuchungen zur Lehre von Rhythmus", *Zeitschrift für Psychologie* (1909), 1-109 (Dis.) (*Investigaciones experimentales para la teoría del ritmo*). — *Zur Analyse der Vorstellungen und ihrer Gesetze*, 1912 (*Para el análisis de las representaciones y de sus leyes*). — *Die Grundlagen der psychischen Entwicklung*, 1921, 2ª ed., 1925 (trad. esp.: *Bases de la evolución psíquica*, 1926). — *Principles of Gestalt Psychology*, 1935, trad. esp.: *Principios de psicología de la forma*, 1935). — Otros trabajos importantes para el conocimiento de las ideas de Koffka: "Psychologie", en *Lehrbuch der Philosophie*, ed. M. Dessoir, II, 1925, págs. 497-603. — "Psychologie der optischen Wahrnehmungen", en *Handbuch der normalen und pathologischen Physiologie*, X (1931), 1166-1214, 1215-1271. — "Problems of the Psychology of Art", en *A Bryn Mawr Symposium*, 1940, págs. 179-273 [Bryn Mawr Collège, Notes and Monog., 9]. — Véase B. Petermann, *Die Wertheimer-Koffka-Köhlersche Gestalttheorie*, 1929. — S. H. MacColl, *A Comparative Study of the Systems of Lewin and Koffka*, 1939 [Contributions to Psychological Theory, II, 1].

KÖHLER (WOLFGANG) nac. (1887) en Reval (Estonia), profesor en la Universidad de Berlín (1922-1936) y en Swarthmore Collège, Swarthmore, Pensylvania, EE. UU. (desde 1937), ha sido uno de los autores que han desarrollado la teoría de la forma o de la estructura; nos hemos referido con más detalle a dicha teoría y a las contribuciones del autor

KOR

en el artículo Estructura (véase). Especialmente importantes han sido las contribuciones de Köhler a la psicología animal, sobre todo sus investigaciones sobre la inteligencia de los chimpancés llevadas a cabo en la estación biológica de Tenerife (Canarias). En el curso de ellas Köhler ha mostrado hasta donde puede llegar la inteligencia práctica de los antropoides. Importante es asimismo el estudio realizado por Köhler sobre las formas físicas desde el punto de vista gestaltista, pero hay que observar al respecto que no se trata (como a veces se ha supuesto) de una "psicologización de la física". Durante el último decenio Köhler se ha ocupado mucho de estudios neurofisiológicos, en particular encefalográficos (ritmo "alfa", bases físicas de la percepción, etc.).

Obras principales: *Intelligenzprüfungen an Anthropoiden*, I, 1917, 2ª ed. con el título: *Intelligenzprüfungen an Menschenaffen*, 1921, reimp., 1963 (*Las pruebas de inteligencia en los antropoides*). — *Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand*, 1920 (*Las formas físicas en reposo y en estado estacionario*). — *Psychologische Probleme*, 1933 (*Problemas psicológicos*). — *The Place of Value in a World of Facts*, 1938. — *Gestalt Psychology*, 1938, ed. rev., 1947 (trad. esp.: *Psicología de la forma*, 1948). — Véase B. Petermann, *Die Wertheimer-Koffka-Köhlersche Gestalttheorie*, 1929.

KORN (ALEJANDRO) (1860-1936), nació en San Vicente (Buenos Aires). Médico alienista, dirigió durante unos años el Hospital de alienados "Melchor Romero", ocupando asimismo la cátedra de anatomía en el Colegio Nacional de La Plata. Desde 1906 hasta 1930, fecha de su jubilación, fue profesor de filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Su actividad filosófica se dirigió desde muy pronto por el camino de una superación del positivismo dogmático, pero tal superación no significaba para Korn una reacción de tipo romántico, sino más bien la asimilación de lo que en el positivismo, y en particular en lo que llamaba el positivismo autóctono argentino, había de justificado. Influido por Kant, relacionado con Dilthey, adversario de la metafísica como pretensión de saber riguroso, pero reconociendo, si no su posibilidad,

KOR

su necesidad ineludible, la labor personal de Korn ha consistido en gran parte en una meditación y defensa de la libertad humana, la cual es entendida por él como la unión indisoluble de las libertades económica y ética. Korn comienza por afirmar que nada puede concebirse fuera de la conciencia y que el mundo externo no es una realidad, sino un problema. Pero tal reconocimiento constituye, ante todo, no la premisa para un idealismo absoluto, sino un punto de partida que excluye el realismo ingenuo. Éste es propio de la ciencia, que somete el mundo a cantidad y medida y que ignora la otra parte de la realidad total, el sujeto, tema de la filosofía. Pero la filosofía no se detiene en la distinción entre el orden subjetivo y el objetivo; por una parte, al aplicarse sobre la conciencia advierte en ella no sólo una actitud contemplativa, sino también activa; por otra, la distinción entre el mundo de la ciencia y el de la conciencia, entre la necesidad y la libertad, plantea el problema de su afirmación conjunta, que es "el problema filosófico por excelencia". Tal afirmación no puede ser objeto de una solución especulativa, que niegue uno de los términos o los concilie: tiene que ser una solución práctica, la toma de una posición que revele o al hombre dominado por el instinto rebañego o al hombre verdaderamente libre. Ahora bien, Korn se inclina decididamente por la afirmación de la libertad humana integral, de la personalidad como rasgo característico del sujeto y expresión auténtica de su ser. Mas la libertad no es simplemente dada, sino conquistada; la liberación de la necesidad, la realización de la libertad es la finalidad ética que tiene su bien supremo en la libertad misma. La vida humana es, en rigor, la lucha por la libertad.

La filosofía de la libertad, de Korn, no excluye así la necesaria objetividad y necesidad del mundo de la ciencia ni hace tampoco de la experiencia del ser libre el resultado de una pura intuición intelectual. Korn afirma la intuición como única fuente de conocimiento, pero una intuición acompañada siempre del concepto. Necesidad del orden objetivo; libertad del orden subjetivo; unidad de la conciencia; afirmación de la intuición son "expresiones de

KOR

la evidencia inmediata y no conclusiones de una argumentación dialéctica". Por otro lado, la experiencia de la libertad conduce a la filosofía al problema de la valoración, definida como "la reacción humana ante un hecho o un acontecimiento", y del valor, concebido como "el objeto, real o ideal de una valoración afirmativa". La valoración aparece en todo el curso de la lucha por la libertad, de la voluntad de desprenderse de la necesidad. De ahí la formación de una teoría relativista de los valores y de una tabla de valores edificada a base de las valoraciones biológicas (económicas, instintivas, eróticas), sociales (vitales, sociales) y culturales (religiosas, éticas, lógicas, estéticas) que dan origen a los conceptos básicos de lo útil y nocivo, agradable y desagradable, etc. Cada par de valores tiene una realización histórica y una finalidad ideal que es, según los casos, el bienestar, la dicha y el amor (para las valoraciones biológicas), el poder y la justicia (para las sociales), la santidad, el bien, la verdad y la belleza (para las culturales). Mas justamente porque la libertad que se va formando en el curso de la lucha por su existencia puede ya traspasar de un modo casi definitivo las fronteras de la ciencia, puede el hombre, si no erigir una metafísica, reconocer por lo menos la necesidad de ella. La negación de la verdad absoluta no significa para Korn la exclusión de la fe personal, que lleva en su seno al mismo tiempo la objetividad del saber científico y el imperativo de la acción. Pues "la ciencia nos convence, la axiología nos persuade", pero la ontología, es decir, la metafísica, "nos consuela".

Obras principales: *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, 1919. — *La libertad creadora*, 1922. — *Esquema gnoseológico*, 1924. — *El concepto de ciencia*, 1926. — *Axiología*, 1930. — *Apuntes filosóficos*, 1935. — Edición de *Obras completas* por la Universidad Nacional de La Plata: I, 1938; II, 1939; III, 1940. — Hay reed. de varias obras: *Influencias filosóficas*, etc. *Filosofía argentina y Nuevas bases*, en el tomo *El pensamiento argentino*, 1961, con estudio de G. Weinberg. — Varios escritos en *Sistema filosófico*, 1959. — Estudios sobre filósofos en el tomo *De San Agustín a Bergson*, 1959 [Compendios Nova, 31], con in-

KOT

troducción por J. C. Torchia Estrada, etcétera.

Véase F. Romero, A. Vasallo, L. Aznar, A. K., 1940. — Juan Carlos Torchia-Estrada, "A. K. visto por sus críticos", *Revista Iberoamericana*, XXVIII (1962), 246-86 [bibliografía en págs. 274-86].

KOTARBINSKI (TADEUSZ), nac. (1886) en Varsovia, es profesor en la Universidad de Varsovia. Durante cierto tiempo ha sido parcialmente apartado de la cátedra, teniendo que limitarse a dar un curso de lógica, pero luego ha sido restablecido en sus cargos; además, en 1957 fue nombrado presidente de la Academia polaca de Ciencias.

Kotarbiński ha sido uno de los más prominentes miembros del llamado "Círculo de Varsovia" (VÉASE). Dentro de este Círculo ha pertenecido al grupo de los que han consagrado los mayores esfuerzos a cuestiones metodológicas y epistemológicas, pero ha mantenido estrecha relación con el grupo de los que han trabajado principalmente en problemas lógicos y semióticos, especialmente con Leśniewski (v.) cuyo sistema lógico y de fundamentación de la matemática puede dar apoyo a algunos de los resultados metodológicos y epistemológicos obtenidos por Kotarbiński.

Entre las contribuciones filosóficas de Kotarbinski se destacan dos: el "reísmo" y la "praxeología".

Nos hemos extendido sobre el reísmo de Kotarbinski en el artículo Reísmo (véase también REALISMO, SIGNIFICACIÓN). Completaremos la información allí proporcionada indicando que Kotarbinski desarrolló sus tesis reistas siguiendo las inspiraciones tendientes a la formación de una filosofía rigurosa, opuesta a las especulaciones del idealismo alemán y al mesianismo polaco. Dichas inspiraciones procedían sobre todo de Twardowski, maestro de Kotarbinski y de muchos filósofos polacos contemporáneos. Twardowski fue discípulo de Brentano; es curioso comprobar una cierta relación (indirecta) entre Kotarbinski y Brentano poniendo de relieve que este último filósofo formuló, al final de su vida, algunas tesis filosóficas cercanas a la doctrina reista de Kotarbinski. Durante un cierto tiempo el reísmo y "pansomatismo" de Kotarbinski han sido considerados por algunos marxistas en Polonia como ma-

nifestación de un pensamiento idealista — que, por cierto, es exactamente lo opuesto al reísmo indicado.

En cuanto a la praxeología, nos hemos ocupado de ella en el artículo sobre este concepto. Reiteremos aquí solamente que Kotarbiński entiende la praxiología como "la ciencia de la acción eficaz".

Obras: *Szkice praktyczneme*, 1913 (*Ensayos prácticos*). — *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, 1929 (*Elementos de teoría del conocimiento, lógica formal y metodología de las ciencias*). — "Le réalisme radical", *Proceedings of the VII International Congress of Philosophy*, 1930. — *Czyn*, 1934 (*La acción*). — "Podstawowe myśli pansomatyzmu", *Przegląd filozoficzny*, 1935 ("Ideas fundamentales de pansomatismo"). — "Les idées fondamentales de la théorie générale de la lutte", *Philosophia* [Belgrado], I, 1936. — "Idée de la méthodologie générale. Praxéologie", *Travaux du IX Congrès International de Philosophie*, 1937. — "Les principes du bon travail", *Studia philosophica*, III (1939-1946). — "Les valeurs techniques de l'activité", *Ibid.*, IV (1951). — "La notion de l'action", *Proceedings of the XI International Congress of Philosophy*, 1953. — *Z zagadnień klasyfikacyjnych*, 1954 (*Los problemas de la clasificación de los nombres*). — "Praxiological Sentences and How They are Proved", en *Logic, Methodology, and Philosophy of Science* [Proceedings of the 1960 International Congress], 1962, págs., 211-23, ed. E. Nagel, P. Suppes, A. Tarski. — Edición de obras escogidas; *Wybór pism*, 2 vols., 1957-1958. — Autoexposición en "Zasadnicze myśli pansomatyzmu", *Przegląd Filozoficzny XXXVIII* (1935), 283-94. Trad. inglesa con dos agregados: "The Fundamental Ideas of Pansomatism", *Mind*, N. S., LXIV (1955), 488-560. — Véase R. Rand, "Kotarbiński's Philosophie auf Grund seines Hauptwerkes: 'Elemente der Erkenntnistheorie, der Logik und der Methodologie der Wissenschaften'", *Erkenntnis*, VI (1937-38), 92-120. — H. Hiz, "Kotarbiński's Praxeology", *Philosophy and Phenomenological Research*, XV (1954), 238-43.

KOYRÉ (ALEXANDRE) (1892-1964) nac. en Rusia, se trasladó muy joven a París. Después de pasar un tiempo en Göttinga, regresó a Francia. En la actualidad es profesor en la "École Pratique d'Études Supérieures", de París, pero pasa frecuentes temporadas como miembro invitado

del "Institute for Advanced Study", de Princeton.

Aunque no puede considerarse a Koyré como un fenomenólogo en sentido estricto, recibió influencias de Husserl, cuyo pensamiento dio a conocer en Francia. El propio Koyré confesó haber recogido de Husserl sobre todo su primera fase de realismo platónico y su antipsicologismo y antirrelativismo. Las obras principales de Koyré están constituidas por sus estudios de historia de la filosofía e historia de la ciencia, así como por sus investigaciones acerca de la estructura de las teorías científicas modernas. Koyré se ha distinguido por sus trabajos sobre la idea de Dios en varios autores, sobre la mística alemana —especialmente la de Böhme—, sobre Galileo y sobre el origen y desarrollo de los conceptos capitales filosóficos y científicos modernos. Le ha ocupado grandemente el paso de las concepciones medievales a las modernas en la idea de la Naturaleza y en los conceptos básicos de la física y de la astronomía en su relación con las especulaciones filosóficas.

Obras: "Bemerkungen zu den Zenonischen Paradoxien", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, X (1922), 603-28. — *L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme*, 1923. — *L'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, 1923. — *La philosophie de Jacob Bohme*, 1929. — *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIXe siècle*, 1929. — *Études Galiléennes*, 1940. — *Entretien sur Descartes*, 1944. — *Introduction à la lecture de Platon*, 1945. — *Epiménide le menteur (Ensemble et catégorie)*, 1947 [publicado antes en inglés: "The Liar", *Philosophy and Phenomenological Research*, VI (1946-1947), 344-62]. — *Mystiques, Spirituels, Alchimistes du XVIe siècle allemand*, 1955. — "A Documentary History of the Problem of Fall from Kepler to Newton: De Motu Gravium naturaliter cadentium in hypothesi terrae motae", *Transactions of the American Philosophical Society*, N. S., XLV, pt. 4 (1955), 329-95. — *From the Closed World to the Infinity Universe*, 1957 [The Hideyo Noguchi Lectureship] (la ed. francesa del mismo libro no ha sido traducida por el autor). — *La révolution astronomique: Copernic, Kepler, Borelli*, 1961 [Histoire de la pensée, École pratique des Hautes Études, 3]. — *Études d'histoire de la pensée philosophique*,

1961 [Cahiers des Annales] [artículos 1922-1955]. — Se deben también a Koyré ediciones y comentarios de: Saint Anselme, *Fides quarens intellectum*, 1927. — Copernic, *De revolutionibus orbium coelestium*, 1933. — Spinoza, *De intellectus emendatione*, 1936.

KOZLOV (ALÉKSÉY ALÉKSANDROVITCH) (1831-1900) nació en Moscú. Desde 1875 hasta 1887 profesó en la Universidad de Kiev, pero en esta última fecha se trasladó a San Petersburgo, donde publicó sus principales escritos filosóficos. Seguidor al principio de Schopenhauer, y E. von Hartmann y Kant, se inclinó luego hacia el leibnizianismo, en gran parte por la influencia de Teichmüller. A base de este último pensador y de Leibniz desarrolló Kozlov sus propias ideas filosóficas en un sistema de índole fundamentalmente monológica y pampsiquista. Este sistema constituía, a su entender, la única solución posible para el problema del conocimiento y la única salida del dualismo epistemológico tan arraigado en muchos filósofos modernos. Ahora bien, puesto que el pampsiquismo bordea con frecuencia el monismo (o una especie de pluralismo de substancias fundamentalmente idénticas), Kozlov insistió de continuo en que las distintas substancias de que se compone el universo se hallan en interacción incesante. De ahí que haya en el pensamiento de Kozlov motivos a la vez pluralistas y monistas. El propio filósofo llegó a calificar su sistema de monismo pluralista, dando a entender con ello que la pluralidad de las substancias está arraigada en una unidad, la cual posee el verdadero ser y se encuentra fuera de las categorías —espacio, tiempo, etc.— por medio de las cuales aprehendemos lo real. El conocimiento usual de la realidad externa es, pues, un conocimiento simbólico, y sólo cuando lo reconocemos como tal podremos evitar, según Kozlov, el realismo epistemológico ingenuo.

Obras: *Génézis teorii prostranstva i vréméni* « Kanta, 1884 (*La génesis de la teoría del espacio y el tiempo en Kant*) [Dis.]. — Artículos en *Étuloskiy Tréjmésátchnik (El Trimestre filosófico)* y en *Svoé slovo (La propia palabra)* [1888-1898]. — Véase S. A. Askoldov, A. A. K., 1912. — V. V. Zénkovskiy, *Istoriá russkoy filosofii*, II, 1950, págs. 173-183.

KRA

KRAUS (OSKAR) (1872-1942), nac. en Praga, estudió en la Universidad de Praga con Anton Marty (v.), quien lo llevó al estudio del pensamiento de Brentano y a quien sucedió, en 1916, en la cátedra en la misma Universidad.

Kraus fue uno de los más fieles seguidores de Brentano, cuya filosofía elaboró, interpretó y aplicó a diversos campos, especialmente al Derecho y a la axiología. Kraus consideró que la conciencia en cuanto conciencia judicativa es el fundamento de toda filosofía, pero que ello no significa reducir toda proposición a mera impresión subjetiva o expresión de tal impresión. Contra el realismo platónico en la teoría de los valores, Kraus fundó las valoraciones en estados de conciencia (representaciones, juicios, actos de preferencia y repugnancia, según la clasificación de Brentano de los actos intencionales). Pero contra el subjetivismo relativista mantuvo que tales estados de conciencia apuntan a juicios de valor objetivos. Kraus expuso detalladamente y sometió a crítica las diversas teorías de los valores del pasado y del presente para concluir con un sistema axiológico de cuño brentaniano. La axiología es para Kraus el fundamento de la ética, la cual es ética de los valores. Esta ética puede ser material —cuando estudia los objetos de las valoraciones justas— o formal —cuando se ocupa de lo justo como tal. En la filosofía del Derecho Kraus trató de conciliar la idea de la objetividad y universalidad del deber con el reconocimiento de la variedad y relatividad de las reglas prácticas de conducta.

Obras: *Das Bedürfnis*, 1894 (La necesidad). — *Zur Theorie des Wertes. Eine Bentham-Studie*, 1909 (Para la teoría del valor. Estudio de B.). — *Die Lehre von Lob, Lohn, Tadel und Strafe bei Aristóteles*, 1905 (La doctrina de la alabanza, recompensa, censura y castigo en A.). — "Die Grundlagen der Werttheorie", *Jahrbücher der Philosophie*, II (1914) ("Los fundamentos de la teoría del valor"). — *Der Krieg, die Friedensidee und die Philosophen*, 1918 (La guerra, la idea de la paz y los filósofos). — *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*, 1919 [con trabajos de C. Stumpf y E. Husserl] (F. B. Para el conocimiento de su vida y de su doctrina). — *Brentanos Stellung zur Phänomenologie und Gegenstandstheorie*, 1924 (La actitud de B. fren-

KRA

te a la fenomenología y ala teoría del objeto). — *Albert Schweitzer*, 1926. — *Wege und Abwege der Philosophie*, 1934 (Caminos y descarríos de la filosofía). — *Die Werttheorien. Geschichte und Kritik*, 1937 (Los teorías de los valores. Historia y crítica). Oskar Kraus dirigió la "Brentano-Gesellschaft", fundada en Praga, y se ocupó, en colaboración con Alfred Kastil, de la edición de obras de Brentano. Se ocupó asimismo de la edición de obras de Antón Marty.

KRAUSE (KARL CHRISTIAN FRIEDRICH) (1781-1832), nació en Eisenberg (Sajonia-Altenburg) y estudió en la Universidad de Jena, cuando profesaban allí Fichte y Schelling. En 1802 obtuvo su "habilitación" en Jena; entre 1805 y 1814 enseñó en calidad de maestro en la Escuela de Ingenieros de Dresden. En 1814 obtuvo una nueva "habilitación" en Berlín, y en 1824 una en Göttinga. Sin embargo, ni en Berlín ni en Göttinga ni en Munich, adonde se trasladó en 1831, pudo conseguir Krause ningún nombramiento universitario. Se ha hecho observar que a pesar de sus constantes dificultades para ganarse el sustento para sí y para su numerosa familia, Krause no se desanimó nunca en sus trabajos filosóficos. Penetrado como lo estaba de la verdad de sus ideas, parecía tanto más empeñado en elaborarlás y difundirlas cuanto mayores eran las amarguras y los fracasos. Los esfuerzos filosóficos de Krause tuvieron su recompensa: grupos de muy fieles discípulos suyos se formaron en Bélgica, Holanda y, sobre todo, en España (véase KRAUSISMO).

La filosofía de Krause, casi siempre presentada en forma muy abstracta y en una complicada terminología, aspiraba a ser la auténtica continuación del pensamiento de Kant contra lo que el autor consideraba las falsas interpretaciones de Fichte, Schelling y Hegel. Según Krause, el pensar procede de dos modos: primero, subjetiva o analíticamente; luego, objetiva o sintéticamente. El punto de partida analítico consiste en un examen de los procesos subjetivos, entendiendo éstos como procesos propios del sujeto cognoscente en cuanto cognoscente. En estos procesos se produce la "objetivación" o transformación de lo dado en "objeto de conocimiento". Pero la objetivación requiere un ente objetivante. Éste no puede ser el simple yo

KRA

psicológico; tiene que ser un yo más fundamental, un proto-yo (*Ur-Ich*) que es la unidad última de todo lo subjetivo, incluyendo lo corporal y lo intelectual. El proto-yo, sin embargo, no se basta a sí mismo; sus elementos componentes, el cuerpo y el intelecto, son esencias finitas que forman parte respectivamente de la Naturaleza y del Espíritu. Aunque estas esencias están a su vez fundadas en una esencia unitaria y originaria que las abarca, esta esencia sigue siendo finita e infundada. Debe, por tanto, buscarse su fundamentación en una esencia más básica y originaria. Esta esencia es un puro *Wesen*, un ser esencial infinito, capaz de abarcar elementos diversos y contrarios: es lo Absoluto o Dios.

El punto de partida subjetivo o analítico conduce, pues, a un pensar objetivo o sintético. La ciencia que lleva a cabo este pensar lo Absoluto es la ciencia fundamental, base de todo conocimiento. El pensar objetivo o sintético recorre el mismo camino que el pensar objetivo o analítico, pero en sentido inverso: lleva del Ser Absoluto al hombre. Por ello comienza con una teoría de la proto-esencia (*Urwesen*), continúa con una ciencia de la razón, pasa a una ciencia de la Naturaleza y desemboca en una ciencia de la esencia unificada. Esta última es una ciencia del hombre en cuanto humanidad. La posibilidad de ir del sujeto hasta Dios y de Dios hasta el sujeto llevó a Krause a pensar que hay una estrecha relación entre Dios y el mundo por un lado y entre el mundo y Dios por el otro. Esta relación no es, sin embargo, para Krause una relación en la cual un término absorba al otro. Por eso Krause rechaza que su doctrina pueda ser calificada de "panteísmo". En todo caso, lo que defiende es lo que llama un "panenteísmo", es decir, una doctrina que, lejos de identificar el mundo y Dios (o viceversa), afirma la realidad del mundo como mundo-en-Dios. La comunidad entre Dios y el mundo es la comunidad de las esencias, las cuales no se reducen por ello a una esencia única; de lo que se trata no es de reducir, sino de integrar.

Importante en el pensamiento de Krause es la idea de la unidad del Espíritu y la Naturaleza en la Humanidad. Ésta se compone de un

KRA

conjunto de seres que se influyen mutuamente y que se vinculan a Dios unidad suprema. Las formas de la Humanidad, y principalmente los distintos períodos históricos por los cuales ésta ha pasado, son diferentes grados de ascensión hacia Dios, que encuentra su punto culminante en la "Humanidad racional", en la pura gravitación hacia el supremo Bien. Krause aplica sobre todo su pensamiento fundamental metafísico a la ética y a la filosofía del Derecho. Rechazando decididamente la teoría absolutista del Estado tal como es sustentada por el hegelianismo, Krause acentúa la importancia de las asociaciones llamadas de finalidad universal, como la familia o la nación, frente a las asociaciones limitadas, como la Iglesia o el Estado. Estas últimas realizan, en verdad, la moral y el Derecho, pero no constituyen más que su instrumento; el verdadero fundamento de la moralidad se encuentra en las primeras y por eso el ideal de la Humanidad no es el dominio de un Estado sobre los restantes, sino la federación de las asociaciones universales sin sacrificio de su peculiaridad. De este modo se llega, por una serie de gradaciones en el proceso federativo, a una federación mundial, al ideal de una Humanidad unida que proporcione a cada uno de sus miembros la participación en la razón suprema y en el Bien.

Obras: *Grundlage des Naturrechts oder philosophischer Grundriss des Ideal des Rechts*, Parte I, 1803 (*Fundamentos del Derecho natural, o compendio filosófico del ideal del Derecho*). — *Grundriss der historischen Logik*, 1803 (*Compendio de la lógica histórica*). — *Entwurf des Systems der Philosophie*, I, 1804 (*Bosquejo del sistema de la filosofía*). — *System der Sittenlehre*, I. *Wissenschaftliche Begründung der Sittenlehre*, 1810 (*Sistema de moral. I Fundamento científico de la moral*). — *Das Urbild der Menschheit*, 1811 (*El ideal de la Humanidad*). — *Abriss des Systems der Philosophie*, I, 1825 (*Bosquejo del sistema de la filosofía*). — *Abriss des Systems der Logik*, 1825, 2ª ed., 1828 (*Bosquejo del sistema de la lógica*). — *Abriss des Systems des Rechtes oder des Naturrechtes*, 1828 (*Bosquejo del sistema del Derecho o del Derecho natural*). — *Vorlesungen über das System der Philosophie*, 1828 (*Lecciones sobre el sistema de la filosofía*). — *Vorlesun-*

KRA

gen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft, 1829, 2ª ed., 1868 (*Lecciones sobre las verdades fundamentales de la ciencia*). — Después de la muerte de Krause se publicaron muchos de los escritos inéditos, quedando todavía ahora material sin publicarse. De lo publicado, mencionamos: *Die Lehre vom Erkennen und von der Erkenntnis, als erste Einleitung in die Wissenschaft*, 1836 (*La doctrina del conocer y del conocimiento como primera introducción a la ciencia*). — *Vorlesungen über psychische Anthropologie*, 1848 (*Lecciones sobre antropología psíquica*). — *Die absolute Religionsphilosophie*, 1834 (*La filosofía absoluta de la religión*). — *Abriss der Aesthetik*, 1837 (*Bosquejo de estética*). — *Geist der Geschichte der Menschheit*, 1843 (*Espíritu de la historia de la Humanidad*). — *Das System der Rechtsphilosophie*, 1874 (*El sistema de la filosofía del Derecho*). — *Vorlesungen über Aesthetik*, 1882. — *Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 1884 (*Introducción a la doctrina de la ciencia*). — *Vorlesungen über angewandte Philosophie der Geschichte*, 1885 (*Lecciones sobre la filosofía aplicada de la historia*). — *Vorlesungen über synthetische Logik*, 1884 (*Lecciones sobre la lógica sintética*). — *Reine allgemeine Vernunftwissenschaft*, 1885 (*Ciencia pura y general de la razón*). — *Abriss des Systems der Philosophie*, 1886 (*Bosquejo del sistema de la filosofía*). — *System der Sittenlehre*, 1886 (*Sistema de moral*). — *Philosophische Abhandlungen*, 1889 (*Artículos filosóficos*). — *Anschauungen und Entwürfe zur Höherbildung des Menschheitslebens*, 2 vols., 1890-1902 (*Intuiciones y bosquejos para la educación superior de la vida humana*). — *Anfangsgründe der Erkenntnislehre*, 1892 (*Principios de la doctrina del conocimiento*). — *Der Menschheitsbund*, 1900 (*La unión de la Humanidad*). — En español se han traducido: *El ideal de la Humanidad* (por J. Sanz del Río, 1860, y por A. García Moreno, México, 1879); *Sistema de filosofía metafísica* (por Sanz del Río, 1880); *Compendio de estética* (por F. Giner de los Ríos, 1883). — Véase Paul Hohlfeld, *Die Krause'sche Philosophie in ihrer geschichtlicher Zusammenhang una in ihrer Bedeutung für das Geistesleben der Gegenwart*, 1879. — A. Procksch, K. Ch. F. K. *Ein Lebensbild, nach seinen Briefen dargestellt*, 1880. — Br. Martin, K. Ch. F. Krauses *Leben, Lehre und Bedeutung*, 1881. — R. Eucken, *Zur Erinnerung an K. Ch. F. K. Festrede*, 1881. — E. Reis, K.

KRA

Ch. F. K. als *Philosoph und Freimaurer*, 1894. — H. von Leonhardi, K. Ch. F. Krauses *Leben und Lehre*, 1902, ed. P. Hohlfeld y A. Wünsche. — Id., id., K. Ch. F. K. als *philosophischer Denker gewürdigt*, 1905. — E. Wettley, *Die Ethik Krauses*, 1907. — Clay MacCauley, K. Ch. F. K.: *Heroic Pioneer for Thought and Life*, 1925. — E. F. Conradi, K. Ch. F. Krauses *Rechtsphilosophie in ihren Grundrissen*, 1938. — Theodor Schwarz, *Die Lehre vom Naturrecht bei K. Ch. F. K.*, 1940. — Otto Schedl, *Die Lehre von den Lebenskreisen im metaphysischen und soziologischen Licht bei K. Ch. F. K.*, 1941 (Dis.).

KRAUSISMO. La filosofía de Krause (v.) ejerció menos influencias que la de cualquier otro de los grandes pensadores idealistas alemanes de la época (Fichte, Schelling, Hegel). No careció, sin embargo, de partidarios, los cuales expusieron y propagaron con ardor las doctrinas del maestro, particularmente en la filosofía del Derecho.

Entre los más activos krausistas puede mencionarse ante todo a los que Sanz del Río (v.) encontró en Heidelberg: Karl Roder (1806-1879: *Grundzüge des Naturrechts oder der Rechtsphilosophie*, 1856, 2ª ed., 1860), Theodor Schliephake (1808-1871: *Die Grundlagen des sittlichen Lebens*, 1855. — *Einleitung in das System der Philosophie*, 1856) y Hermann (Barón de) Leonhardi (1809-1875: *Der Philosophenkongress als Versöhnungsrat*, 1869 [se refiere al Congreso filosófico que organizó en Praga en 1868]). — Seize aus der *theoretischen und praktischen Philosophie*. *Emeute Vernunftkritik*, 1869). Dignos de mención son asimismo los filósofos krausistas que difundieron las doctrinas del maestro en Bélgica y en Holanda: Guillaume Tiberghien (1819-1901: *Exposition du système philosophique de Krause*, 1844. — *Théorie de l'infini*, 1846. — *Esquisse de philosophie morale*, 1854. — *Introduction à la philosophie et préparation à la métaphysique*, 1869. — *Les commandements de l'humanité*, 1872. — *Krause et Spencer*, 1882), Heinrich Ahrens (1808-1874: *Cours de Droit naturel ou Philosophie du Droit*, 1838, 8ª ed., 1892 [trad. esp., 1841]). — *Die organische Staatslehre auf philosophisch-anthropologische Grundlage*, 1850. — *Naturrecht oder Philosophie des Rechts und des Staates*, 1850, 6ª

KRA

ed., 1870), Jacob Nieuwenhuis (1777-1857: *Elementa metaphysices historice et critice adumbrata*, 1833). Pero el krausismo obtuvo su máxima difusión en España, con Julián Sanz del Río, que ya se había familiarizado en Madrid con las ideas krausistas de Ahrens y que estudió y adoptó el sistema de Krause durante su estancia en Heidelberg y en el contacto con krausistas de Bélgica.

El movimiento krausista español es complejo. Por lo pronto, y si se toma en un sentido muy estricto, solamente pueden ser considerados como krausistas una serie de discípulos directos o indirectos de Sanz del Río. El más importante de ellos es, por supuesto, Francisco Giner de los Ríos (v.). A ellos pueden agregarse Federico de Castro y Fernández (1834-1903: *El progreso interno de la razón*, 1861. — *Resumen de las principales cuestiones de metafísica analítica*, 1869. — *La filosofía andaluza*, 1891 [Discurso en la apertura del curso académico 1891-1892 en la Universidad de Sevilla]), Gumersindo de Azcárate (1840-1917: *Minuta de un testamento, publicado y anotado por W. . .*, 1876. — *Estudios filosóficos y políticos*, 1877. — *El Self-Government y ty monarquía doctrinaria*, 1877), Alfredo Calderón (1850-1907), Fernando de Castro (nac. 1814), Manuel Sales y Ferré (1843-1910), Alfonso Moreno Espinosa (1840-1905), Francisco Barnés (1834-1892), Romualdo Álvarez Espino (1839-1895), Nicolás Salmerón (1838-1908: *La historia universal tiende desde la edad antigua a la edad media y moderna a restablecer el hombre en la entera posesión de sus fuerzas y relaciones para el cumplimiento del destino providencial de la Humanidad*, 1864 [tesis]. — *Concepto de la metafísica*, 1870. — *Principios analíticos de la idea del tiempo*, 1873. — *Obras*, 4 vols., 1911), Francisco de Paula Canalejas, José de Castro, Hermenegildo Giner de los Ríos (1839-1915) y otros. A los krausistas se opusieron violentamente los llamados "neos" (neocatólicos), especialmente Francisco Navarro Villoslada y Juan Manuel Ortí y Lara en artículos publicados en *El Pensamiento español*, fundado en 1860. En las polémicas contra los krausistas se incluía a menudo a autores que, aunque simpatizantes con el krausismo o simplemente con la persona de Sanz del Río, no

KRA

eran estrictamente krausistas; tales, por ejemplo, Emilio Castelar (1832-1899: *La fórmula del progreso*, 1867. — *La revolución religiosa*, 1880-1883), Francisco Pi y Margall (1824-1901: *Las Nacionalidades*, 1876) — los cuales eran más bien hegelianos —, y hasta Joaquín Costa (1844-1911) y Juan Valera (1824-1905) — que estaban lejos de adoptar una posición filosófica determinada. Ello ocurrió, porque el krausismo dejó pronto de ser un movimiento filosófico atenido a las ideas de Krause para convertirse en un movimiento de renovación espiritual y en particular educativa. Importante fue en este último respecto la fundación de la "Institución Libre de Enseñanza", por Francisco y Hermenegildo Giner de los Ríos, Salmerón, Azcárate, Costa, etc., institución que desempeñó un papel considerable en la vida intelectual española. Profesores en la "Institución" fueron algunos que pueden ser considerados como "sucesores" de "los krausistas" — así, sobre todo, Manuel Bartolomé Cossío (1858-1935), José Castillejo, Adolfo Posada, Pedro Dorado Montero, Julián Besteiro, Fernando de los Ríos, Ribera Pastor, Manuel García Morente, J. V. Viqueira, etc.: nombres que indican, a todo conoedor de la vida intelectual española moderna, que "institucionismo" y "krausismo" no son estrictamente equivalentes; en efecto, varios de los "institucionalistas" profesaron opiniones filosóficas no krausistas, como Dorado Montero, que fue más bien positivista; Ribera Pastor, que se inclinó hacia el neokantismo; Fernando de los Ríos y Julián Besteiro, que pueden ser considerados como "socialistas humanistas", etc., etc.

Por tanto, el krausismo español, si bien es un "movimiento filosófico", no puede reducirse a una "escuela filosófica". Hay en él muchos elementos del tipo que puede llamarse "personal", el cual explica que autores nada krausistas estuvieran muy vinculados con los "institucionalistas", incluyendo los más decididamente "krausistas" de ellos, y que autores que combatieron el krausismo como sistema filosófico — tal, Menéndez y Pelayo — manifestaran al mismo tiempo gran respeto por la personalidad e integridad moral de los krausistas.

Considerando ahora el krausismo español en un sentido más estricta-

KRA

mente filosófico, se han planteado varios problemas con respecto al mismo. Ante todo, y sobre todo, el problema de por qué arraigó en España el krausismo mas bien que otro sistema, y especialmente más bien que cualquier otro de los sistemas del idealismo alemán. Se ha indicado a veces que la razón es que había en España un "pre-krausismo", representado por ciertos autores de que ha dado noticias, entre otros, Pierre Jobit (*op. cit. infra*, I, págs. 37 y sigs.): Antonio Xavier Pérez y López (t 1792), autor de unos *Principios del orden esencial de la Naturaleza*, escritos en 1785, y José Alvarez Guerra (nac. 1778), autor de dos volúmenes titulados *Unidad simbólica y Destino del hombre sobre la tierra o filosofía de la razón* — obras que parecen de "inspiración krausista". Se ha dicho a veces también que la razón del triunfo del krausismo en España fue el haberse convertido en un movimiento de renovación. Como ésta debía tener lugar en la persona humana y en las comunidades de personas humanas, parece explicable que Sanz del Río prestara particular atención a un sistema cuyas bases éticas y religiosas predominaban sobre las propiamente teórico-especulativas. Se trataba, según ello, de descubrir un nuevo espritualismo que pudiera convertirse en un "nuevo humanismo". Los krausistas españoles *stricto sensu*, y en particular Sanz del Río, no descuidaron en modo alguno los aspectos "teóricos" del pensamiento de Krause; prueba de ello es la pena que se dieron en exponer, explicar, interpretar y elaborar el sistema de Krause como sistema metafísico. "El krausismo — ha escrito López Morillas (*op. cit. infra*, pág. 61) —, es cierto, presentaba a los individuos de talento y sensibilidad una cara exhortatoria, prescribía reglas de conducta, esbozaba ideales dignos del alto destino humano. Pero bajo esta estructura práctica, sustentándola como el derecho sustenta a la ley, descansaban unos principios abstractos, metafísicos, para llegar a los cuales no eran suficientes la buena disposición de ánimo y la inteligencia despierta, sino que, además, era preciso someterse a un rígido entrenamiento del que precisamente quedaba excluida toda desviación hacia lo utilitario". Una vez reconocido esto, sin embargo, debe admitirse que los aspectos más

KRA

fecundos del krausismo español se manifestaron en dos esferas de algún modo "prácticas": en la filosofía del Derecho y en la educación. Sobre todo en la última, siempre que se entienda no sólo como "pedagogía", sino como "formación personal" y como "formación integral de la personalidad". Podría afirmarse, pues, que el krausismo español fue una metafísica y a la vez una ética, pero aun ello resulta insuficiente para explicar su influencia y comprender por qué personalidades muy diversas se sintieron atraídos por el "krausismo". López Morillas ha concluido, en vista de ello (*op. cit.*, pág. 212), que el krausismo español es un "estilo de vida" en cuanto una "cierta manera de preocuparse por la vida y de ocuparse en ella, de pensarla y de vivirla, sirviéndose de la razón como de brújula para explorar segura y sistemáticamente el ámbito entero de lo creado".

Para una información sumaria: J. V. Viqueira, "La filosofía española en el siglo XIX y comienzos del siglo XX" (Apéndice a su versión de K. Vorländer, *Historia de la filosofía*, 1921, t. II, págs. 441-63). — Lo más extenso hasta ahora es Pierre Jobit, *Les éducateurs de l'Espagne moderne: I. Les krausistes*, 1930 (tesis) (el tomo II, 1936, contiene *Lettres inédites de J. Sanz del Río*, con traducción e introducción) y J. López Morillas, *El Krausismo español*, 1956. — Véase, además: Hans Flasche, "Studie zu K. Ch. F. Krauses Philosophie in Spanien", *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, XIV (1936). — Joaquín Xirau, *Manuel B. Cossío y la educación en España*, 1945, especialmente págs. 13-31. — A. Muñoz Alonso, "Medio siglo de krausismo en España", *Giornale di metafisica*, VIII (1953), 65-82. — Lorenzo Luzuriaga, *La Institución Libre de Enseñanza y la educación en España*, 1958. — E. Benz, "Schelling, el krausismo y el mundo hispánico" *Finis Terrae*, VI (1959), 16-21. — La polémica de Menéndez y Pelayo contra el krausismo — más contra su contenido filosófico y su "estilo" literario que contra sus valores morales — se halla en las páginas de la *Historia de los heterodoxos* consagradas a Sanz del Río y otros krausistas. — Sobre el krausismo en Holanda (y Países Bajos): F. Sassen, *J. Nieuwenhuis (1777-1857) en het krausianisme in Nederland*, 1954 [Mededelingen der Kon. Ned. v. Wet. Afd. Petter-kunde, N. R., XVII, 4].

KRE

KRETSCHMER (ERNST) (1888-1964) nac. en Wüstenrot (Heilbronn); estudió medicina, neurología y psiquiatría; de 1923 a 1926 fue "profesor extraordinario" de psiquiatría y neurología en la Universidad de Marburgo, y a partir de 1926 ha sido profesor titular en la misma Universidad.

Kretschmer es conocido sobre todo por sus investigaciones sobre las relaciones entre la constitución corporal y el carácter. Por "constitución" entiende Kretschmer "la totalidad de todas las peculiaridades individuales que pueden relacionarse con la herencia, es decir, que posean una base genética" (*Körperbau und Charakter*, Cap. XIV). El estudio de la constitución se lleva a cabo según un detallado "esquema constitucional". Los resultados principales de este estudio son la descripción de tres principales tipos físicos: el asténico, el atlético y el pícnico. Aunque estos tipos se descubren tanto en los hombres como en las mujeres, hay diferencias entre ellos; además, las mujeres suelen ser más "indefinidas" y "atípicas" que los hombres. Refiriéndonos ahora sólo a los hombres, podemos caracterizar dichos tipos brevemente como sigue: el tipo asténico se caracteriza por "deficiencia de grosor combinada con altura media considerablemente alargada"; el tipo atlético se caracteriza por "fuerte desarrollo del esqueleto, musculatura y también la piel"; el tipo pícnico se caracteriza por "un pronunciado desarrollo periférico de las cavidades del cuerpo (cabeza, pecho y vientre)" (*op. cit.*, Cap. II). Junto a estos tipos hay ciertos tipos especiales displásticos, que comprenden un número relativamente pequeño de individuos. Kretschmer ha encontrado que entre los esquizofrénicos hay preponderancia de tipos asténicos y atléticos y ciertos displásticos; y que entre los "circulares" (maníaco-depresivos) hay preponderancia de tipos pícnicos. Ha encontrado asimismo que los temperamentos pueden clasificarse generalmente en dos grandes grupos constitucionales: los ciclotímicos y los esquizotímicos; y que entre los ciclotímicos abundan los pícnicos, y entre los esquizotímicos abundan los asténicos, atléticos, displásticos y sus mezclas. Dentro de los ciclotímicos hay una división según el tipo tienda más hacia el lado alegre o triste, y dentro de los esquizotímicos hay una división

KRO

según el tipo tienda más hacia el lado sensitivo o frío. Kretschmer ha estudiado asimismo los tipos geniales y sus diversas formas a base de la relación entre constitución y carácter.

Obras: *Der sensitive Beziehungswahn*, 1918, 2ª ed., 1927. — *Körperbau und Charakter. Untersuchungen zum Konstitutionsproblem und zur Lehre von den Temperamenten*, 1921, 23ª y 24ª eds., 1961 (trad. esp.: *Figura y carácter*, 1926; otra trad.: *Constitución y carácter*, 1947). — *Medizinische Psychologie*, 1922, 5ª ed., 1939 (trad. esp.: *Psicología médica*, 1954). — *Über Hysterie*, 1923, 2ª ed., 1927. — *Die Veranlagung zu seelischen Störungen*, 1924 [en colaboración con Kerler]. — *Géniale Menschen*, 1929, 2ª ed., 1930. — *Die Persönlichkeit der Athletiker*, 1936 [en colaboración con F. Enke].

KRONER (RICHARD), nació (1884) en Breslau (Wroclaw) (Baja Silesia), fue profesor de filosofía en la Universidad de Kiel (1928-1935). Emigrado a los Estados Unidos, profesó en el Union Theological Seminary, de Nueva York (1941-1952), y en Temple University, de Filadelfia. A partir de 1912 (en su Volumen III) fue, con Georg Mehlis, director de la revista *Logos*. En 1930 fue nombrado Presidente de la *Hegelbund* y en 1939 dio las Gifford Lectures en St. Andrews.

Seguidor primero de Rickert (v.), y uno de los miembros de la llamada "Escuela de Badén" (v.), Kroner se interesó por el problema de los valores. Historiador e intérprete del idealismo alemán y del proceso que va de Kant a Hegel, Kroner estudió en detalle el pensamiento estético de Schiller y su influencia sobre el desarrollo del idealismo. La interpretación de Hegel dada por Kroner ha suscitado a la vez interés y oposición; según Kroner, la dialéctica de Hegel es una dialéctica de la vida, o cuando menos, una dialéctica que incluye la vida, siendo, por tanto, una doctrina de carácter irracionalista o, en todo caso, una doctrina que subraya la constante tensión entre lo irracional y lo racional.

En sus especulaciones filosóficas sistemáticas, Kroner trató de desarrollar una "filosofía del sentido" en cuanto filosofía del Espíritu y de su autorrealización a través de las formas culturales. El Espíritu se autorrealiza en diversos grados, que son a la vez "grados de sentido". En el

KRO

proceso correspondiente se desenvuelve una dialéctica en la cual el sentido va absorbiendo el ser aunque sin jamás suprimirlo por completo. En sus últimos tiempos Kroner se ha dedicado especialmente a los problemas de filosofía de la religión, estudiando y defendiendo el papel desempeñado por la fe religiosa en el pensamiento filosófico.

Obras: *Zweck und Gesetz in der Biologie*, 1913 (*Fin y ley en la biología*). — *Von Kant bis Hegel*, 2 vols., 1921-1924, 2ª ed. en 1 vols., 1961. — *Die Selbstverwirklichung des Geistes. Prolegomena ZUT Kulturphilosophie*, 1928 (*La auto-realización del espíritu. Prolegómenos para una filosofía de la cultura*). — *The Religious Function of Imagination*, 1941. — *The Primacy of Faith*, 1943. — *How do We Know God? An Introduction to the Philosophy of Religion*, 1943 [Hewett Lectures. Union Theological Seminary 1941-1942]. — *Culture and Faith*, 1951. — *Kant's Weltanschauung*, 1956 [trad. inglesa del original alemán]. — *Spéculation and Révélation in pré-Christian Philosophy*, 1956. — *Spéculation and Révélation in the Age of Christian Philosophy*, 1959. — *Spéculation and Révélation in Modern Philosophy*, 1961. — *Selbstbestimmung. Drei Lehrstunden*, 1958 [diálogo sobre la verdad y la realidad]. — Véase John E. Skinner, *Self and World: The Religious Philosophy of R. K.*, 1962.

KROPOTKIN (PEDRO) [Príncipe Piotr Alesksévitch] (1842-1921), nac. en Moscú, de profesión geógrafo, se distinguió por los descubrimientos efectuados en el curso de dos expediciones en Siberia y Manchuria (1864) y en Finlandia y Suecia (1872-1873). Interesado al mismo tiempo en cuestiones políticas y sociales, se adhirió a la Internacional Obrera como defensora de principios socialistas. Luego la abandonó por juzgarla demasiado conservadora y comenzó a propagar doctrinas anarquistas, convirtiéndose en uno de los principales jefes y teóricos del anarquismo. Encarcelado en Rusia en 1874, se fugó dos años después y se trasladó a Londres, y luego a Suiza, en donde publicó (1878-1881) *Le Révolté*. Expulsado de Suiza, pasó a Francia, siendo detenido y encarcelado. Amnistiado tres años después, pasó a Inglaterra y en 1917 a Rusia. Opuesto al gobierno bolchevique, como, en general, a todo gobierno, fue apartado de toda actividad política pero honrado como "viejo revolucionario".

KRO

Las doctrinas anarquistas de Kropotkin deben mucho tanto a las teorías sociales rousseauianas y al utopismo francés del siglo XIX como al movimiento populista ruso. Kropotkin predicó el igualitarismo y la justicia social, pero a la vez defendió la libertad del individuo contra toda autoridad como medio para desarrollar al máximo la personalidad humana. Las doctrinas sociales de Kropotkin son a la vez por ello doctrinas éticas. Uno de los fundamentos de la ética social —o, mejor, social-individual— de Kropotkin se halla en la noción de "ayuda mutua". Partiendo de una idea del zoólogo Kessler, de la Universidad de San Petersburgo, en una comunicación presentada en 1880 y según la cual junto a la ley darwiniana de la lucha por la supervivencia del más apto hay la ley de la ayuda mutua entre los miembros de una misma especie, Kropotkin hizo de esta última ley el fundamento de cada sociedad animal y también de la sociedad humana. Por tanto, según Kropotkin el hombre lucha contra sus semejantes solamente cuando deja de seguir ciertos impulsos básicos o cuando las circunstancias históricas —la presión del Estado y de los grupos sociales— le obligan a ello. Dejado a su albedrío y según su propia voluntad, el hombre ayudaría naturalmente a sus semejantes. Kropotkin trató de fundar sus ideas al respecto no sólo en datos de las ciencias naturales, sino también en datos de la historia, mostrando que el progreso histórico es el progreso en la mutua ayuda sin necesidad de coacción. El "verdadero principio de la moralidad" es, según Kropotkin, el dar a los semejantes más de lo que se espera recibir de ellos. Este es un principio inclusive superior a la justicia. La ayuda mutua se parece, pues, al amor, pero mientras este último es siempre personal (o, a lo sumo, tribal), la ayuda mutua es universal-humana. "En la práctica de la ayuda mutua —concluye Kropotkin— que podemos rastrear en los primeros momentos de la evolución, podemos hallar el origen positivo e indudable de nuestras concepciones éticas".

Kropotkin escribió *Palabras de un rebelde* (1885); *La anarquía: su filosofía y su ideal* (1896); *Memorias de un revolucionario* (1899); *Campos, fábricas y talleres* (1899); *La ayuda*

KRU

mutua: un factor en la evolución (1902); *Ética: Origen y desarrollo* (1924) y otras obras y folletos. Los dos últimos mencionados son filosóficamente los únicos importantes. De las obras y folletos de Kropotkin se han hecho innumerables ediciones en muchas lenguas. En español han sido traducidos y editados con frecuencia, especialmente por grupos anarquistas. Citamos entre las obras publicadas: *Palabras de un rebelde*; *El apoyo mutuo*; *Memorias de un revolucionario*; *La conquista del pan*; *Las prisiones*; *El Estado*; *Un siglo de espera*. *El gobierno revolucionario*.

KRUG (WILHELM TRAUGOTT) (1770-1842), nac. en Radis, Wittemberg, obtuvo su "habilitación" (1794) en la Universidad de Wittemberg. De 1801 a 1805 fue "profesor extraordinario" de filosofía en Frankfurt a.O. y en 1805 fue nombrado profesor titular en Königsberg, como sucesor en la cátedra que había ocupado Kant. En 1809 fue nombrado profesor en Leipzig.

En el artículo que escribió sobre sí mismo para su vocabulario filosófico (véase bibliografía), Krug indicó que, influido por las enseñanzas de Reinhold y Reinhold, y por los escritos críticos de Kant, encontró, sin embargo, el pensamiento de estos autores insuficiente, por lo cual se propuso desarrollar una filosofía como "ciencia de las leyes básicas del espíritu humano en su totalidad". Esto equivalía a un examen y aclaración de "la forma fundamental" (*Urform*) del "Yo" en su referencia a todas las realidades. Krug llamó a su propia filosofía "sintetismo trascendental". En su opinión "el sistema sintético" supera al tético (realismo) y al antitético (idealismo), así como "el método sintético" supera al tético (dogmatismo) y al antitético (escepticismo) (*Fundamentalphilosophie*, § 119). Los principios de este sistema constituyen una "filosofía fundamental" o "doctrina fundamental proto-científica". La filosofía fundamental se divide en una doctrina filosófica elemental y en una doctrina metódica elemental. La primera se subdivide en problemática filosófica (que trata de conceptos básicos tales como el hombre, el mundo, el yo, el cuerpo, el espacio, el tiempo, lo sensible y lo suprasensible, la libertad, lo verdadero y lo falso, etc.) y en apodictica filosófica (que trata de los principios del conocimiento, del

KRU

punto de partida de la filosofía y de la forma originaria del yo). La segunda se subdivide en didáctica filosófica (que trata de los grados del saber y de la certidumbre) y en arquitectónica filosófica (que trata de las formas y métodos de la propia filosofía).

La filosofía fundamental es el pórtico al sistema de la filosofía teórica, la cual comprende una lógica o doctrina del pensar, una metafísica o teoría del conocimiento, y una doctrina del gusto o estética. Cada una de estas ramas se subdivide en otras. Así, por ejemplo, "la metafísica de la naturaleza sensible" comprende una "hilelogía metafísica" (sobre la materia y sus formas), una "organología metafísica", una "teleología metafísica"; la "metafísica de la naturaleza suprasensible" comprende una "psicología metafísica", una "cosmología metafísica" y una "teología metafísica". En el sistema de Krug pueden observarse las huellas de la filosofía alemana anterior a Kant y también, y en mayor proporción, las huellas de Kant. Krug es citado hoy sobre todo a causa de sus polémicas de filosofía natural contra Schelling y Hegel, el cual respondió agresivamente en su artículo "Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, dargestellt an den Werken des Herrn Krugs" (*Kritisches Journal der Philosophie*, 1802), donde compara a Krug con un jarro (*Krug*) en el cual está mezclada el agua reinholdica [de Reinhold], la cerveza rancia kantiana, el jarabe diluido llamado "berlinismo" y otros ingredientes similares, pero es a todas luces injusto reducir la obra de Krug a una "polémica contra Schelling y Hegel". En su época Krug fue conocido sobre todo no sólo por su muy detallado sistema filosófico, sino también por su *Diccionario de filosofía*.

Obras principales: *Briefe über die Perfektibilität der geoffenbarten Religion*, 1795 (*Cartas sobre la perfectibilidad de la religión revelada*). — *Versuch einer systematischen Encyclopädie der Wissenschaften*, 2 partes, 1796-1797 (*Ensayo de una enciclopedia sistemática de las ciencias*). — *Aphorismen zur Philosophie des Rechts*, 1800 (*Aforismos para la filosofía del Derecho*). — *Philosophie der Ehe*, 1800 (*Filosofía del matrimonio*). — *Briefe über die Wissenschaftslehre*, 1800 (*Cartas sobre la doctrina de la ciencia*). — *Briefe über*

KRU

die neuesten Idealismus, 1801 (*Cartas sobre el reciente idealismo*). — *Entwurf eines neuen Organons der Philosophie oder Versuch über die Prinzipien der philosophischen Erkenntnis*, 1801 (*Bosquejo de un nuevo órgano de la filosofía o ensayo sobre los principios del conocimiento filosófico*). — *Fundamentalphilosophie oder urwissenschaftliche Grundlehre* 1803, 2ª ed., 1819 (*Filosofía fundamental o doctrina fundamental proto-científica*) [K. considera que este libro es su obra capital]. — *System der theoretischen Philosophie*, 3 partes, 1806-1810 (*I. Logik oder Denklehre; II. Metaphysik oder Erkenntnislehre; III. Geschmackslehre oder Ästhetik*), 2ª ed., I, 1819; II, 1820; III, 1823; 3ª ed. de I, 1825; 4ª ed. de I, 1833 (*Sistema de filosofía teórica [I. Lógica o doctrina del pensamiento; II. Metafísica o teoría del conocimiento; III. Doctrina del gusto o estética]*). — *Geschichte der Philosophie alter Zeit, vornämlich unter Griechen und Römern*, 1815, 2ª ed., 1827 (*Historia de la filosofía antigua, especialmente entre los griegos y los romanos*). — *Von der Idealen der Wissenschaft, der Kunst und des Lebens*, 1809 (*De los ideales de la ciencia, del arte y de la vida*). — *Geschichtliche Darstellung der Liberalismus alter und neuer Zeit*, 1822 [suplementado por: *Der falsche Liberalismus unsrer Zeit*] (*Exposición histórica del liberalismo del antiguo y del nuevo tiempo, suplementado por El falso liberalismo de nuestro tiempo*). — *Versuch einer neuen Theorie der Gefühle und des sogenannten Gefühlsvermögens*, 1823 (*Ensayo de una nueva teoría de los sentimientos y de la llamada facultad sensitiva*). — *Pisteleologie oder Glaube, Aberglaube und Unglaube...*, 1825 (*Pisteleología o fe, superstición y escepticismo*). — *Schelling und Hegel. Oder die neueste Philosophie im Vernichtungskriege mit sich selbst begriffen. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des 19. Jahr.*, 1835 (*S. y H. o la reciente filosofía vista en guerra a muerte consigo misma. Contribución a la historia de la filosofía en el siglo XIX*). — *Über das Verhältnis der Philosophie zum gesunden Menschenverstande, zur öffentlichen Meinung und zum Leben selbst, mit besonderer Hinsicht auf Hegel. Noch ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des 19. Jahrh.*, 1835 (*Sobre la relación entre la filosofía, el sentido común, la opinión pública y la vida misma, con especial referencia a H. Otra contribución a la historia de la filosofía en el siglo XIX*) [estos escritos constituyen la contribución de K. a la polémica contra Schelling y espe-

KRU

cialmente contra H. a que nos hemos referido en el texto del artículo]. — K. escribió, además, numerosas obras de carácter político, político-religioso y jurídico. — Obras reunidas: *Gesammelte Schriften*, Parte I, vols. 1 y 2, 1830; Parte II, vols. 3-6, 1838. Estas obras no comprenden los escritos latinos del autor, los cuales han sido recogidos en el volumen: *Commentatt. acad. partira ad theol. partim ad phil. hujusque impris hist. spectantes*, 1838 [incluye su disertación latina: *De Socratis in philosophiam meritis rite aestimandis; disputatio historico-philosophica*], 1797. — El Diccionario filosófico de K. lleva, en su primera edición, el título: *Encyclopädisch-philosophisches Lexicon oder Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte*, 4 vols., 1832-1834; 2ª ed.: *Allgemeines Handwörterbuch*, etc., I, 1832; II, 1833; III, 1833; IV, 1834; V, 1 [Suplemento], 1838; V, 2 [id.], 1838. — Autobiografía de K. en *Meine Lebensreise, in sechs Stationen, von Urceus. Nebst Reinhard's Briefen an den Verfasser*, 1826; Cfr. también: *Leipziger Freuden und Leiden im Jahre 1830, oder das merkwürdigste Jahr meines Lebens*, 1831.

KRUEGER (FÉLIX) (1874-1948), nac. en Posen (Prusia Occidental), profesor en Leipzig (1917-1933), en Buenos Aires (1906-1908), en Halle (1910-11), en New York (1912-13), nuevamente, desde 1917, en Leipzig, trabajó primeramente con Wundt en el campo de la psicología experimental, y especialmente en los problemas de la psicología evolutiva, trabajo realizado casi paralelamente a su análisis del problema del valor y de la valoración desde el punto de vista ético y ético-psicológico. Ahora bien, el examen psicológico del acto de la valoración muestra precisamente, según Krueger, la existencia de un valor absoluto del cual el acto mismo extrae su sentido y, por lo tanto, a partir del cual es posible una justificación moral del actuar humano. Y ello hasta tal punto, que lo característico de la persona humana es precisamente la posibilidad de establecer valoraciones que correspondan a un reino axiológico objetivo. En verdad, la subjetivación de la valoración no es debida, al entender de Krueger, tanto a una psicologización de la valoración como a una falsa interpretación del carácter psicológico del sujeto valorante. Éste

KRU

es una totalidad y no una serie de supuestos elementos básicos regidos por leyes de asociación. La noción de totalidad, y la de estructura, son para Krueger fundamentales tanto desde el punto de vista psicológico como desde el ángulo social, antropológico y aun metafísico. Aunque la estructura de que habla Krueger sea funcional, ello no quiere decir que sea un simple conjunto de "relaciones". En todo caso, Krueger ha intentado traducir la idea de funcionalidad estructural a la idea de una substancialidad estructural dinámica. Esta substancialidad estructural dinámica se pone de relieve, según Krueger, en los sentimientos, que ocupan un puesto central en la actividad y la existencia humanas, y que muestran tanto el carácter estructural de la vida anímica como el fondo mismo del cual surge toda posible estructura. Ahora bien, la tendencia de Krueger gira cada vez más hacia la concepción trascendente de las estructuras. Ello no significa convertir a éstas en objetividades ideales. Las estructuras son experiencias fundamentales que, a causa de su fundamentalidad, poseen precisamente, aunque también paradójicamente, el carácter de la trascendencia. La unión de vivencia y trascendencia, lo mismo que la del valor y del ser, parecen estar así en la base de una filosofía en la cual el análisis psicológico es al mismo tiempo meramente preparatorio y absolutamente central.

Obras principales: *Ist Philosophie ohne Psychologie möglich?*, 1896 (*¿Es posible la filosofía sin psicología?*). — *Der Begriff des absoluten Wertvollen als Grundbegriff der Moralphilosophie*, 1896 (*El concepto de lo absolutamente valioso como concepto fundamental de la filosofía moral*). — *Ueber Entwicklungspsychologie, ihre sachliche und geschichtliche Notwendigkeit*, 1915 (*Sobre psicología evolutiva; su necesidad objetiva e histórica*). — *Ueber psychologische Ganzheit*, 1926 (*Sobre la totalidad psicológica*). — *Das Wesen der Gefühle. Entwurf einer systematischen Theorie*, 1928 (*La naturaleza de los sentimientos. Bosquejo de una teoría sistemática*). — *Der Strukturbegriff in der Psychologie*, 1924 (*El concepto de estructura en la psicología*). — "Das Problem der Ganzheit", *Blätter für deutsche Philosophie*, VI (1932) ("El problema de la totalidad"). — *Zur Psychologie der Gemeinschaft*,

KUL

1935 (*Para la psicología de la comunidad*). — *Lehre von dem Ganzen. Seele, Gemeinschaft und das Göttliche*, 1948 (*Doctrina del todo. Alma, comunidad y lo divino*). — Véase R. Odebrecht, *Gefühl und Ganzheit. Der Ideengehalt der Psychologie F. Kruegers*, 1929. — O. Buss, *Die Ganzheitspsychologie F. Kruegers*, 1934. — A. Welck, *Das Problem des seelischen Seins. Die Strukturtheorie F. Kruegers. Deutung und Kritik*, 1941. — Id., id., *Die Wiederherstellung der Seelenwissenschaft im Lebenswerk F. Krügers*, 1950.

KÜLPE (OSWALD) (1862-1915), nac. en Candau (Kurland), fue de 1887 a 1894 ayudante de Wundt en su Instituto Psicológico (y Laboratorio de Psicología experimental) en Leipzig. Desde 1894 a 1909 fue profesor de filosofía en Würzburgo, en donde fundó y, en todo caso, estimuló la llamada "Escuela de Würzburgo" (VÉASE). De 1901 a 1912 fue profesor en Bonn; y desde 1912 hasta su muerte, en Munich.

Külpe trabajó principalmente en dos campos: en psicología experimental y en filosofía. En psicología experimental se debe a Külpe el haber estimulado grandemente los trabajos de los psicólogos de Würzburgo (A. Mayer, J. Orth y, sobre todo, K. Marbe, N. Ach y Karl Bühler). Nos hemos referido a estos trabajos en el artículo sobre la escuela de Würzburgo. Característico de las ideas de Külpe sobre la investigación psicológica es el haber por un lado insistido fuertemente en el carácter experimental de la psicología —la cual debe seguir un método empírico y relacionarse estrechamente con investigaciones médicas y fisiológicas— y el haber por otro lado destacado la importancia de una previa y cuidadosa descripción de los fenómenos psíquicos. Külpe se interesó especialmente por el estudio experimental y descriptivo de los fenómenos de la voluntad y del pensamiento; en particular se interesó por el estudio de los procesos del pensar no acompañados de un contenido "intuitivo" —lo que Külpe llamaba *Bewusstheit* o "conciencialidad".

El interés de Külpe por la psicología está estrechamente relacionado con su labor propiamente filosófica. Ésta se funda siempre en un análisis del sentido de los resultados obtenidos en la investigación psicológica, pero sin por ello reducir el pensamiento filosó-

KUL

fico a una simple síntesis de resultados psicológicos. Külpe se opone a los autores que fundamentan la reflexión filosófica en una experiencia interior inmediata de la realidad o en una supuesta facultad de conocer la realidad más allá de toda experiencia. Pero se opone asimismo a los autores que parten de un concepto de la realidad según el cual ésta es o puro fenómeno o pura materia. Por eso Külpe ha rechazado tanto el idealismo como el positivismo y el materialismo. Según Külpe, el análisis del resultado de la investigación psicológica sobre los procesos del pensamiento indica que la realidad solamente puede aprehenderse mediante una conjunción de experiencia y pensamiento. Esta idea es fundamentalmente kantiana, de modo que puede considerarse a Külpe como un kantiano, cuando menos en la teoría del conocimiento. Sin embargo, Külpe destaca en el kantismo el aspecto llamado "realista", y como este aspecto no es simplemente admitido como verdadero, sino analizado reflexivamente, el realismo gnoseológico de Külpe es considerado como un "realismo crítico". Las categorías no son para Külpe formas lógicas aplicables a los fenómenos por medio de las cuales se determina la realidad *a priori*; la posibilidad de uso de las categorías está fundada en que son ellas mismas "resultados cognoscitivos" (*Erkenntnisresultate*). Las categorías "mientan" verdaderamente los objetos y "confirman" a éstos en su realidad. Lo que Külpe llama "la realización" (*Realisierung*) es el proceso mediante el cual se demuestra la adecuación cada vez mayor entre las categorías —o el pensamiento categorial— y la estructura real de los objetos.

Así, pues, ni la determinación intrínseca o immanente, ni la determinación extrínseca o trascendente (sea de naturaleza empírica o de índole puramente racional) pueden fundamentar la realidad. Esta fundamentación se lleva a cabo únicamente por medio de un análisis cercano a una fenomenología en el curso de la cual se van mostrando las diferentes posibilidades de "posición" de lo real. Estas posibilidades abarcan desde la inmediata aprehensión empírica hasta las diversas formas de mención indicativa del objeto, con lo cual, según este autor, el problema de la realidad no cae en

KUL

un mero formalismo como el que ha abundado tanto dentro de las direcciones neokantianas y neocriticistas. Los análisis de Külpe constituyeron la base de una incipiente "escuela gnoseológica" a la cual perteneció sobre todo Ernst Dürr (1878-1913: *Ueber die Grenzen der Gewissheit*, 1903. — *Grundzüge der realistischen Weltanschauung*, 1907. — *Grundzüge der Ethik*, 1909. — *Erkenntnistheorie*, 1910), el cual defendió asimismo un neto realismo, bien que con una mayor tendencia psicologista. Análoga tendencia realista, fundada asimismo más bien en análisis psicológicos que propiamente fenomenológicos, es la defendida por Gustav Störing (1860-

KUL

1946): *Einführung in die Erkenntnistheorie*, 1909. — *Psychologie des menschlichen Gefühlslebens*, 1916. — *Logik*, 1916), próximo en muchos puntos a Külpe y en otros también a Wundt (en cuyo Instituto psicológico de Leipzig colaboró asiduamente). Próximo a Külpe se halla asimismo August Messe (v.).

Obras principales: *Grundriss der Psychologie*, 1893 (*Bosquejo de psicología*). — *Einleitung in die Philosophie*, 1895, 9ª ed., 1919, ed. A. Messer (trad. esp.: *Introducción a la filosofía*, 1931, 4ª ed., 1956. — *Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland*, 1902, 7ª ed., 1920 (*La filosofía actual en Alemania*). — I. Kant Dar-

KUL

stellung und Würdigung, 1907 (trad. esp.: K., 1929). — *Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft*, 1910 (*Teoría del conocimiento y ciencia natural*). — *Psychologie und Medizin*, 1912. — *Die Realisierung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften*, I, 1912; II y III, postumos, ed. por A. Messer, 1920 (*La realización. Contribución a una fundamentación de las ciencias reales*). — *Vorlesungen über Psychologie*, 1920, ed. K. Bühler. — *Grundlagen der Aesthetik*, 1921, ed. S. Behn. — *Vorlesungen über Logik*, 1923. — Véase P. Bode, *Der kritische Realismus O. Külpes*, 1928 (Dis.). — Herbert Scholz, *Sachverhalt-Urteil-Beurteilung in des Külpeschen Logik*, 1932 (Dis.).

FIN DEL TOMO I